

Du même auteur:

Passions militantes et rigueur historique, tome 1, 818 pages, 2006

Passions militantes et rigueur historique, tome 2, 748 pages, 2006

Pour toute correspondance ou commande écrire à:

Guy Landais
La Bastide des capucins
84 240 Cabrières d'Aigues

«Un projet de longue haleine, commencé il y a près d'un an et demi, destiné à flétrir les notions d'identité et de culture comme valeurs politiques positives. Dans ce véritable ouvrage de presque 200 pages, l'auteur dénonce le phénomène multiculturaliste, qui transcende les clivages politiques et tente d'investir les courants les plus radicaux.»

(Présentation du livre écrite par Karim Landais pour son site Internet)

Préface

Ce texte a déjà été publié en 2006, un an après la disparition de Karim Landais en juin 2005. Il était alors inclus dans deux gros volumes rassemblant presque tous les écrits de Karim. Cette anthologie (*Passions militantes et rigueur historienne*) étant désormais presque épuisée, nous avons choisi de republier, dans un ouvrage au format plus maniable, ce texte qui n'a pas pris une ride.

En effet, les questions liées à la «culture», à l'«identité», à la «nation», au multiculturalisme, à l'«Europe des régions» (ou des «nations») sont plus que jamais au cœur des débats politiques en France, comme en témoignent, à des niveaux différents, la création du mouvement des Indigènes de la République et du CRAN en 2005; les «émeutes» de Novembre 2005; les discours patriotards de Royale et Sarkozy lors de la campagne présidentielle de 2007; les multiples façons dont la droite et la gauche françaises instrumentalisent l'histoire de la France; la désignation d'un ministre de «l'Immigration, de l'Intégration, de l'Identité nationale et du Développement solidaire » (ou «de la Rafle, de la Honte et du Drapeau», comme le dit justement le Réseau Education sans frontières); les contraintes de plus en plus fortes qui pèsent sur les travailleurs migrants, qu'ils soient ou non en «situation régulière»; les débats sur le hijab et la place de l'islam dans un pays aux «racines chrétiennes»; la nomination de personnalités «issues de la diversité» (en clair de personnes d'origine africaine et nord-africaine) à des responsabilités gouvernementales, sans compter l'incapacité de la gauche et de l'extrême gauche à mobiliser, ne serait-ce que leurs électeurs, sur une base internationaliste, ou mieux anationale, lors des élections et référendums européens, et à mobiliser dans la rue contre la présence et les interventions des troupes françaises en dehors de l'Hexagone.

Ce petit livre, écrit par un jeune homme qui voulait devenir historien et avait une haute idée de cette discipline, défend un point de vue partisan, anarchiste (1), sans pour autant être un pamphlet idéologique. Il est solidement argumenté et fourmillé de références utiles pour celui ou celle qui voudrait approfondir les questions ici abordées. Même si Karim prend pour cible un courant peu connu, celui de l'«anarcho-indépendantisme (2)», et plus largement les anarchistes qui soutiennent les mouvements «régionalistes» ou indépendantistes, cet ouvrage est porté par une réflexion plus globale sur les liens réels ou imaginaires entre région, culture, nation et Etat;

les spécificités du nationalisme de gauche et les dangers du multiculturalisme. On peut ne pas être d'accord avec telle ou telle formulation, hypothèse ou idée de l'auteur (je ne crois pas, par exemple, que l'Union européenne puisse être assimilée à une structure «d'inspiration néo-totalitaire» ou «corporatiste» comme l'affirmait Karim), mais on doit lui reconnaître un souci de rigueur, une clarté d'exposition, un sens de la nuance, qualités rares chez un auteur «révolutionnaire» et surtout une incitation à réfléchir par soi-même.

Que demander d'autre à un bon livre ?

1. Karim Landais était engagé dans un processus d'évolution politique qui nous empêche de rattacher sa pensée à tel ou tel courant «labellisé» de l'anarchisme et de lui coller ainsi une étiquette indélébile. Rien ne nous permet de deviner quels auraient été, aujourd'hui, en 2008 ses choix politiques. Ce qui, en fin de compte, est plutôt positif et devrait inciter le lecteur à s'intéresser surtout au **contenu** de son livre et aux questions qu'il pose.

2. Comme le précise Karim: *«par le terme d'anarcho-indépendantisme, nous entendons désigner toutes les positions tendant à accorder une importance accrue au problème national dans la rhétorique anarchiste et à proposer son règlement par le mariage de l'idée d'indépendance nationale et de celle de société libertaire».*

Yves Coleman

3/09/2008

«Le nationalisme fut déclaré mort à plusieurs reprises au cours de ce siècle:

- Après la première guerre mondiale, quand les derniers empires d'Europe, l'autrichien et le turc, furent divisés en nations autonomes, et les revendications des nationalistes furent toutes satisfaites, sauf celles des sionistes;

- Après le coup d'Etat bolchevik, quand il fut dit que les luttes de la bourgeoisie pour l'autodétermination étaient désormais dépassées par les luttes de travailleurs sans-patrie;

- Après la défaite militaire de l'Italie fasciste et de l'Allemagne national-socialiste, quand les corollaires génocidaires du nationalisme furent exhibés aux yeux de tous, alors que l'on pensait que le nationalisme était définitivement discrédité à la fois comme credo et comme pratique.

Mais aujourd'hui, quarante ans après la défaite militaire des fascistes et des nationaux-socialistes, nous pouvons constater que le nationalisme n'a pas seulement survécu mais est né une nouvelle fois de ses cendres. Le nationalisme n'a pas seulement été ressuscité par la soi-disant droite, mais aussi et surtout par la soi-disant gauche. Après la guerre menée par le national-socialisme, le nationalisme a cessé d'être confié aux conservateurs, et il est devenu le credo et la pratique des révolutionnaires, et a prouvé qu'il était le seul credo révolutionnaire qui marche.

Les nationalistes de gauche ou révolutionnaires insistent sur le fait que leur nationalisme n'a rien à voir avec le nationalisme des fascistes et des nationaux-socialistes, que leur nationalisme est un nationalisme des opprimés et qu'il permet une libération culturelle et personnelle.»

Freddy Perlman, *The continuing appeal of nationalism*

INTRODUCTION

De l'essence de l'anarchie

Je souhaiterais en premier lieu que l'on veuille bien pardonner à cet ouvrage ses défauts récurrents. Je fais d'abord référence aux situations où la synthèse et la compilation de déclarations prennent le pas sur le jugement propre à l'auteur, émoussant ainsi la pertinence de celui-ci. Il est vrai toutefois que cet auteur ne fait pas autorité en sciences sociales et historiques et qu'il n'a pas non plus la prétention de se présenter comme un théoricien de premier ordre. Plus simplement, étant lui-même au carrefour de ces deux espaces que sont le militantisme et le monde particulier aux études et à la recherche, il entend plaider la cause de la réappropriation de l'anarchisme par ses simples militants. Et il souhaite participer à ce processus en jetant un pavé dans la mare, dans le but avoué de provoquer des réactions.

Participant à *Unité libertaire*, une liste de diffusion sur Internet, j'ai voulu réagir par de plus amples développements aux débats animant celle-ci de manière récurrente, et dénoncer plus particulièrement le spectre qui la hante: le spectre de l'anarcho-indépendantisme, dont les déclarations posent de manière flagrante le problème de l'identité des anarchistes, et donc de l'anarchisme. Ces quelques dizaines de pages sont le produit d'une réflexion conduite sur plusieurs mois, émaillée de recherches et de discussions au hasard des rencontres, au cours desquelles j'ai moi-même été amené à réviser mes jugements, qui consistaient souvent en la manifestation de certains préjugés.

Ce produit fini a également une autre histoire puisque, devant être à l'origine, et quoique ce fût sur mon initiative, une brochure rédigée par plusieurs participants à la liste, il est devenu ce qu'il est: un petit livre écrit par un seul, quoiqu'il reste le fruit de discussions collectives. Cela est l'explication du bégaiement narratif qui guide la réflexion au fil des pages: je n'ai pas toujours su trancher entre le *je* et le *nous*, préférant laisser le sujet indéterminé. Qu'importe, pourvu qu'il sache alimenter une réflexion à double niveau: sur le thème premier et ô combien polémique de l'anarcho-indépendantisme, mais aussi sur les carences du mouvement anarchiste, si l'on veut bien élargir ses vues.

Pour en finir avec l'anarcho-indépendantisme: c'est le titre auquel le lecteur a échappé, et ceux qui ignoraient ce dernier terme m'auraient rendu grâce du sous-titre: *Points de vue anarchistes sur le nationalisme et le régionalisme*. De fait, tout militant averti s'apercevra bien vite que, si cette appellation est encore peu connue, même au sein du «mouvement anarchiste», elle renvoie pourtant à des thèmes ou à des débats qu'il a dû aborder à un moment ou à un autre, puisqu'il ne s'agit ni plus ni moins que d'avoir une réflexion et une position sur la question nationale. Dans ce cadre plus global, celui du paradigme anarchiste, il me semble que l'anarcho-indépendantisme unit et

matérialise politiquement quelques problématiques, quelques déviances, dont certaines sont même plus anciennes que le vieux XX^e siècle.

Toutes ces déviances, cependant, avaient initialement un point commun à nos yeux, pourtant issus d'organisations pour le moins différentes: elles nous semblaient être en désaccord profond avec l'essence même du projet anarchiste, être le syncrétisme probable de plusieurs idées des temps qui courent, à cette heure où, vraiment, il est minuit dans le siècle. C'est pourquoi il me semble maintenant que les quelques pages qui suivent ne constituent pas le simple suivi d'une discussion interne à une petite liste de diffusion sur Internet, et qu'elles ne sont pas non plus uniquement une contribution à un débat entre militants anarchistes afin de discuter de l'opportunité d'attribuer un label AOC aux idées anarcho-indépendantistes; il s'agit surtout de proposer une façon d'appréhender le fait national tout en dénonçant ces hold-up sur l'anarchie qui, malheureusement, sont de plus en plus fréquents, accroissant encore cette situation de crise que subit actuellement notre mouvement. Il s'agit donc aussi d'appréhender le fait anarchiste et de discuter de son identité.

Parler de «crise de l'anarchisme» a, il est vrai, quelque chose de polémique. En effet, l'anarchisme a la particularité, reconnue à la fois par ses thuriféraires et ses fossoyeurs, de renvoyer à une pluralité de faits et de principes, réalité hétérogène permettant à tous de s'en réclamer et à aucun de se présenter comme l'unique garant de son authenticité; «l'anarchisme est multiple» (1) explique *Réfractations* dans son numéro «Entrées des anarchistes», affirmation que reprenait Hugues Lenoir dans sa déclaration introductive au colloque de Perpignan: «L'anarchisme se diversifie et se ramifie autour de trois grandes sensibilités [...] chacun de ces courants étant lui-même habité de multiples sensibilités» (2).

Cet appel était même entendu par John Molyneux et Conor Kostick, deux trotskystes ayant tenté, dans «Anarchisme: une critique marxiste», de condamner le mouvement libertaire, tout en partant d'une certaine difficulté: «Il y a des anarchistes influencés par Proudhon, par Bakounine, par Kropotkine, mais il n'y a pas de proudhoniens, de "bakouninistes" ou de "kropotkinistes" qui défendent une doctrine ou une ligne politique précise. Par conséquent, pour le critique, l'anarchisme se présente comme une cible sans cesse mouvante. Critiquez une théorie ou une ligne politique précise et il apparaîtra vite que la plupart des anarchistes ne la partagent pas. Analysez les idées d'un penseur classique de

1. «La coordination», «Entrez !», *Réfractations*, n° 7, automne-hiver 2001, p. 3.

2. Hugues Lenoir, «Unité et diversité de l'anarchisme», déclaration au colloque de Perpignan (1er au 4 novembre 1995), *L'anarchisme. Images et réalités*, Editions du Monde libertaire, 1996, p. 10.

l'anarchisme et d'autres anarchistes le désavoueront.(3)»

Ces remarques entendues, le paysage libertaire prend le visage d'un patchwork: la distance est bien grande, en effet, entre les partisans de la lutte des classes et ceux qui la dénoncent, entre les révolutionnaires tentant d'imaginer un projet de société et ceux qui préfèrent «croire en l'homme», entre les individualistes (4) «en dehors» (5) et les anarcho-syndicalistes «en dedans». Chaque année, même, de nouvelles séparations sont proposées, parfois quelque peu fumeuses, comme celles avancées par Mimmo Pucciarelli dans «Entre les 100 % à gauche et les anarchistes purs et durs, mon cœur balance» (6): «anarchistes sociaux», «anarchistes du quotidien», «anarchisme culturel» ou encore «anarchisme diffus». Ces catégories, en effet, élargissent tellement l'anarchisme que cette appellation finirait par ne plus rien signifier du tout.

De plus, si l'on complète le tableau par une évocation du caractère fragmenté du mouvement anarchiste français, on comprendra, pour employer une autre formulation polémique, qu'il peut exister autant d'anarchismes que d'anarchistes: Fédération anarchiste (FA), Confédération des groupes anarchistes (CGA), Confédération nationale du travail-Vignoles (CNT-F, quoique celle-ci récuse partiellement son appartenance à l'anarchisme), Confédération nationale du travail-Association internationale des travailleurs (CNT-AIT), Jeunes libertaires (JL), Alternative libertaire (AL), Organisation communiste libertaire (OCL), Section Carrément Anti Le Pen (SCALP), Mouvement des syndicalistes libertaires (MSL), Union des anarcho-syndicalistes (UAS), etc. Autant d'entrées possibles pour ceux qui se réclament de l'anarchisme. Au-delà des trois tendances ré-identifiées par Sébastien Faure: l'individualisme anarchiste, le communisme libertaire, et l'anarcho-syndicalisme (7), les anarchistes se partagent en organisations, en comités, en collectifs, se regroupent autour de centres d'intérêts et de luttes spécifiques, se fédérant ou se dispersant au gré des circonstances et conformément à leur culture politique.

Cette absence logique et historique d'homogénéité structurelle et formelle n'interdit-elle pas d'employer le mot «crise», et n'implique-t-elle pas de lui préférer le vocable «mutation»? Non, car l'absence de

3. John Molyneux et Conor Kostick, «Anarchisme: une critique marxiste», article paru sur le site Internet *Anticapitalisme et révolution*, présentant «une grande variété d'articles sur tous les aspects du capitalisme et de l'anticapitalisme».

4. Tous les anarchistes pouvant légitimement se présenter comme individualistes, il est ici fait référence à l'individualisme anarchiste en tant que courant du mouvement libertaire.

5. Du journal du même nom, *L'En-Dehors*, suivant une thématique classique de l'individualisme anarchiste.

6. Mimmo Pucciarelli, «Entre les 100 % à gauche et les anarchistes purs et durs, mon cœur balance», *Réfractons*, n° 6, février 2003, p. 129.

7. S. Faure, «La synthèse anarchiste», «L'organisation», *Volonté anarchiste* n° 12, groupe Fresnes-Antony de la Fédération anarchiste, 1980, p. 6.

dogmes et de chefs ne signifie pas qu'il n'est pas possible de définir l'anarchisme.

Certes, il n'est pas un parti: on l'a vu, il n'a ni dogmes, ni curés, et l'on pourrait réaffirmer qu'il existe autant de lignes politiques que d'individus. De plus, si les différents regroupements peuvent à l'occasion se concurrencer, polémiquer, voire s'affronter, comme l'illustrent les scissions et la permanence d'un paysage libertaire fragmenté, il est encore vrai qu'aucun n'a le droit de s'autoproclamer seule organisation légitime. Toutefois, l'anarchisme repose sur des principes, et hors de ces principes il n'y a d'anarchie que fragmentaire, ne restant que l'adjectif plus vague de «libertaire» (8), dont certains courants anti-autoritaires ou anti-religieux ont pu légitimement se parer. Ces principes référents nous ont notamment permis de prononcer une condamnation sans appel de «l'anarcho-capitalisme» (9) et d'autres «libéraux-libertaires» dont les *mass media* sont si friands.

Sur le même modèle, nous ne pourrions que dénoncer un éventuel anarcho-étatisme ou anarcho-militarisme; en effet, cette culture politique anarchiste, dont Gaetano Manfredonia nous démontre la validité (10), et qui a fait l'objet d'un colloque (11), a permis de fournir, par son inscription dans l'histoire et malgré les nombreuses spécificités internationales, une sorte de corpus libertaire qui, s'il ne définit pas ce qu'est l'anarchisme, définit au moins ce qu'il n'est pas (12). Ainsi, il ne saurait être ni religieux (13), ni étatique, ni militariste, ni capitaliste, ni nationaliste. De multiples avatars, suivant ce principe, ne seraient-ils pas immédiatement condamnés par une nébuleuse faisant front ? L'idée est belle mais la réalité l'est moins: par exemple, l'idée d'une social-démocratie libertaire (14), confinant pourtant au ridicule, n'a pas provoqué la levée de boucliers à laquelle on s'attendait. Et concernant ce dernier adjectif – «nationaliste» – nous en sommes d'autant moins certains et nourrissons quelques doutes quant à la nature politique de «l'anarcho-indépendantisme». S'agirait-il alors de mener une bataille pour voter son exclusion ?

8. «Déjà connu après la Commune dans les milieux antiautoritaires, ce néologisme est né à la fin des années 1850 de la plume acide d'un anarchiste, Joseph Déjacque, qui n'eut de cesse de clouer au pilori les compromis et les compromissions de la petite-bourgeoisie républicaine de l'époque», Louis Janover et Jean-Pierre Garnier, «Je réécris ton nom, libertaire», *Le Monde libertaire* n° 1319, mai 2003

9. Cf. Pierre Lemieux, *L'anarcho-capitalisme*, QSJ, PUF, 1988.

10. G. Manfredonia, «Persistance et actualité de la culture politique libertaire», in S. Berstein (dir.), *Les cultures politiques en France*, Seuil, 2003 (1999).

11. Grenoble, 1996.

12. Dans «La question anarchiste», René Furth parle de «la nécessité de dégager [...] les formes produites par l'anarchisme dans sa genèse et son évolution [...] [Il] s'agit de renouer avec la tradition anarchiste», *Anarchisme et non-violence* n° 31, 1972, p. 23.

13. La notion d'anarchisme chrétien me paraît ainsi assez discutable.

14. Cf. le débat avec P. Corcuff sur le site de P. Coutant, *L'idée libertaire*.

Sans doute serait-ce légitime, mais il me semble que cela ne suffirait pas. En effet, la multiplicité des orientations et la vigueur de certains antagonismes au sein du milieu rendent difficilement valide le concept de «mouvement libertaire», à moins de considérer celui-ci dans un sens étroit. Car le fait de considérer sa diversité comme une force ne peut selon moi s'apparenter qu'à de l'idéologie bien-pensante n'ayant pour seule conséquence qu'un appauvrissement de l'importance du programme, qu'il soit dit minimum ou maximum. Et si certains médias estimaient il y a quelque temps encore que le «mouvement» était en pleine expansion (15), celui-ci ne s'en éloigne pas moins actuellement à mes yeux, en tant qu'entité perçue médiatiquement mais aussi en tant qu'entité se définissant, d'une certaine tradition que je juge constitutive d'une *essence* anarchiste.

Exemple probant: la déconceptualisation et la dépolitisation de ses mots d'ordre, préludes à une récupération multiforme. C'est en ce sens que l'on peut parler de crise: vu de l'extérieur ou de l'intérieur, pour le public et pour bon nombre d'anarchistes, l'anarchisme a une unité, et celle-ci fait que l'évolution désastreuse d'un ou plusieurs courants est susceptible d'influencer les autres. Cela ne nous empêche pas de considérer, dans la mesure où des propositions antagoniques peuvent toutes être considérées comme anarchistes, que le mythe de l'unité s'effondre et que l'on peut juger de la dangerosité des appels au rassemblement des libertaires.

Le but n'est donc pas tant de prononcer cette «exclusion»: d'abord parce que l'anarchisme n'est pas une organisation, et d'autre part parce qu'être reconnu comme anarchiste n'a pas, en soi, une valeur absolument positive. Je tomberais par exemple d'accord avec Anne Vernet qui, voulant nuancer l'opposition «marxistes contre libertaires», dénonce «le renvoi de l'anarchisme à ses dérives folkloriques» (16), bien que celles-ci doivent encore être identifiées. Mais il est certain que des anarchistes révolutionnaires peuvent avoir beaucoup plus de points communs avec certains marxistes, conseillistes par exemple, qu'avec d'autres anarchistes. De fait, nous-mêmes, rédacteur et signataires de ce «Manifeste», qui, dans notre pluralité, nous définissons comme des révolutionnaires, avons en tête de distinguer un anarchisme *réel* d'un anarchisme *légal*, de lutter pour **un** anarchisme *utile* contre **un** anarchisme *inutile*. Nos cibles: des excroissances parasitaires que – clin d'œil cinématographique – nous pourrions appeler des «anomalies systémiques». Ainsi en est-il de l'anarcho-indépendantisme.

Qu'est-il ? Il représenterait à la fois une de ces luttes spécifiques dans lesquelles des militants anarchistes sont engagés et un courant autonome fonctionnant selon ses propres paradigmes. Sa définition

15. Une revue sérieuse comme *L'Histoire* fit même, en son temps, ses choux gras d'une telle «expansion».

16. Anne Vernet, «Réponse à Philippe Corcuff et Ariane Miéville», sur le site Internet *L'idée libertaire*.

en elle-même a quelque chose de polémique, puisqu'il représente bien plus une mouvance qu'un mouvement, voire plus un spectre qu'une mouvance. Peu d'anarchistes se revendiquent de cette appellation alors que j'aurais tendance à établir des listes conséquentes remplies de prétendants au titre.

Il est difficile, dans le même ordre d'idées, de déterminer à quand remonte l'apparition du terme. D'un point de vue très officiel, on peut citer comme référence le «Compte rendu de la première rencontre internationale anarcho-indépendantiste», qui s'est tenue les 28, 29 et 30 décembre 1986 à Guasila, en Sardaigne; celle-ci définit les anarcho-indépendantistes comme «des anarchistes et des libertaires qui luttent pour la LIBERATION NATIONALE ET SOCIALE (17) des peuples opprimés et non reconnus». Cette rencontre, pour répondre «à d'ultérieures confusions conceptuelles» décide de promulguer l'utilisation du «concept d'ANARCHO-INDEPENDANTISME». Revendiquant la double «lutte nationale et sociale des peuples», elle insiste sur «la méthode insurrectionnelle» et le «refus de l'interclassisme» – ce dernier étant constitutif d'une rupture avec un «séparatisme traditionnel» (18) – et met en avant des thèmes auxquels il faut donner un «relief particulier»: «thèmes écologiques» (19) (cette collusion avec l'écologisme se retrouve dans beaucoup de textes), antimilitarisme, anticolonialisme, féminisme.

En Bretagne, le collectif *Huch!* et la Coordination Bretagne indépendante et libertaire (CBIL), ainsi que d'autres groupes à l'existence plus ou moins conséquente comme le *Breizh Black Bloc*, représentent ce courant. Dans le Sud-Ouest de la France, il existe depuis peu une organisation nommée *Occitania Libertaria*. De manière plus générale, des positions anarcho-indépendantistes peuvent s'exprimer hors de ce mouvement, sans autonomie théorique ou organisationnelle. Aujourd'hui, en effet, au terme de ce qui peut apparaître comme vingt années d'échecs manifestes à constituer une Fédération internationale anarcho-indépendantiste, ce mouvement d'idées est représenté par quelques (rares) organisations spécifiques dans différents pays ainsi que dans différentes régions de France, et surtout par des individus qui, sans se réclamer spécifiquement d'un tel courant, en reprennent les idées générales. En ce sens, il a une existence qui, quoique toute diffuse, est bien réelle en tant que tendance dans le mouvement anarchiste, même si «l'anarcho-indépendantisme» apparaît comme une entité bien plus large que «les anarcho-indépendantistes» et ne désigne à la limite qu'un ensemble de comportements et d'analyses. Mais même en se contentant de scruter l'audience de son courant organisé, on peut préjuger d'une

17. En majuscules dans le texte. *Compte rendu de la première rencontre internationale anarcho-indépendantiste*, *L'Entr'aide*, mars-avril 1986.

18. «Alice au pays des merveilles. Un manifeste libertaire sicilien», *L'Entr'aide*, mars 1985.

19. *Compte rendu*, *op. cit.*

certaine reconnaissance grandissante; d'abord au niveau national, ainsi que l'illustrent les quelques actions de la CBIL aux côtés de la Fédération anarchiste et de la CNT, et notamment ses appels du pied auprès de cette dernière, à qui elle fait quelque publicité et consacre même une interview (20). Ainsi Huch ! a-t-il également participé au Premier mai libertaire, «en compagnie de la Fédération anarchiste, la CNT, Alternative libertaire, le SCALP, [avec] les squatteurs» et ses militants se targuent-ils d'avoir été «chargés de faire la banderole commune» (21).

Mais cette reconnaissance se fait aussi au niveau international, comme l'illustre cet extrait :

«Voici soixante-dix ans que se déroulent les journées anarchistes (Pinksterlanddagen) à Appelscha, petite ville frisonne au nord des Pays-Bas. Soixante-dix ans de débats, discussions et ateliers en tout genre où convergent des anarchistes venant de tous pays. Le programme de cette année fut très vaste comme à son habitude [...]. La CBIL quant à elle fut invitée à exposer son point de vue à l'un des trois ateliers consacrés aux luttes de libération nationales. Le premier atelier donnant la parole aux Basques de Batasuna qui exposèrent les mécanismes de répression dont sont victimes les courants abertzale au Pays basque. Le deuxième atelier nous était totalement consacré. C'est ainsi que nous avons pu développer notre point de vue anarchiste sur les luttes de libération nationale en commençant par un historique de ce courant en Bretagne, inauguré par le philosophe Emile Masson au travers de sa revue *Brug*. Ensuite nous avons exposé les mécanismes de la répression culturelle et notre vision de la lutte à mener d'un point de vue libertaire, sans oublier le cas des prisonniers politiques bretons. C'est ainsi que le débat prévu pour le troisième atelier (compatibilité des luttes de libération nationale et anarchie) a pu naturellement se mettre en place puisque beaucoup de camarades présent(e)s avaient alors beaucoup de questions à poser. Et c'est sans surprise que le problème de la langue a occupé une bonne place dans les débats. Nous avons pu enfin constater avec plaisir que certaines réserves, souvent alimentées par la connaissance superficielle du problème, sont tombées après une exposition claire des buts que nous nous fixons. Beaucoup de camarades présents sont ainsi venus nous voir après le débat pour continuer une discussion sur le sujet vu sous un nouvel angle pour certains. L'ambiance festive et studieuse a alors continué pour nous, les occasions de débattre et de faire la fête ne manquant pas (22).»

Bien que cette acquisition d'une respectabilité soit toute relative, il est certain que les théories anarcho-indépendantistes, que son paradigme, se diffusent en direction d'une large portion de la

20. Voir *Le Huchoër*.

21. In «Droit de réponse de Huch !», communiqué du 4 février 2004.

22. «La CBIL invitée aux Pinksterlanddagen», compte rendu des journées anarchistes du 6 au 9 juin 2003, sur le site Internet de la CBIL («Actualité»).

mouvance d'extrême gauche, et plus particulièrement de l'anarchisme *stricto sensu*. **Ainsi, par le terme d'anarcho-indépendantisme, nous entendons désigner toutes les positions tendant à accorder une importance accrue au problème national dans la rhétorique anarchiste et à proposer son règlement par le mariage de l'idée d'indépendance nationale et de celle de société libertaire. Pour l'observateur attentif, en effet, et qu'ils émanent d'individus organisés ou non, tous les discours procédant de cette démarche développent les mêmes arguments et tombent, à des degrés divers, dans les mêmes travers.**

Le mensuel *No Pasaran* et la tribune de l'Organisation communiste libertaire, *Courant alternatif*, se montrent, dans les rangs des organisations les plus reconnues, les défenseurs les plus assidus d'une politique de l'identité nationale, au nom de la défense des minorités et de la lutte contre l'oppression étatique et le conditionnement capitaliste. Plus largement, sans ostraciser deux organisations qui, bien sûr, peuvent combiner pertinence et efficacité sur d'autres fronts, il convient de noter que l'«anarcho-indépendantisme» peut aussi se manifester ponctuellement par des contributions inégalement argumentées dans *Le Monde libertaire*, *Alternative libertaire* ou encore *Réfractions*.

Ainsi, il se trouve régulièrement des militants pour s'engager en faveur du Pays basque, de l'Occitanie, de la Corse, toutes «régions» de France identifiées à des pays colonisés. Au service de la Sardaigne, de la Sicile, de la Catalogne, ou encore de l'Irlande et du Québec, il en est d'autres pour s'engager également. Mais c'est surtout le cas français qui doit présentement retenir notre attention, et notamment, en ces temps troublés où l'on parle beaucoup d'Europe des régions, dans le cadre de concessions à l'idée d'une France colonialiste sur son propre sol métropolitain, développée par ceux que l'on nomme les régionalistes.

A dire vrai, le mot «régionalistes» est lourd d'ambiguïtés. Il est notamment contesté par ceux-là mêmes qu'on regroupe sous ce qualificatif: «Pour eux, "région" est un terme réducteur, car il renvoie à celui de "nation": d'où il y aurait des nations (celles qui se caractérisent par un Etat) et des régions (parties d'un Etat), alors que – disent-ils – la Catalogne, les Pays basques, [...] etc., sont des *nations sans Etat*» (23). Comme l'explique J.-L. Amselle, définir un mouvement social ou politique comme *régionaliste*, «c'est tenter de le disqualifier en lui déniaut toute légitimité» (24). On me pardonnera toutefois son emploi régulier, non pour concrétiser la victoire de ce malhonnête et mesquin jeu de langage, mais tout simplement parce qu'il s'agit d'un

23. Jean Giard et Jacques Scheibling, *L'enjeu régional, une démarche autogestionnaire*, Editions sociales, 1981.

24. J.-L. Amselle, «Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique», in J.-L. Amselle et E. M'Bokolo, *Au cœur de l'ethnie*, La Découverte et Syros, 1999, p. 40.

mot d'usage courant qui, si l'on fait abstraction de sa dimension de jugement, permet de faire efficacement référence à une réalité.

Il est vrai que la polémique n'est pas innocente: tandis que la nation serait parée d'une certaine légitimité à vivre son propre chemin, la région n'aurait pour seul avenir que l'éternelle soumission à la nation à laquelle elle est rattachée. Il s'agit, par le combat autour du vocabulaire, de déterminer le destin politique de certaines entités territoriales et, par là même, des populations vivant sur leur sol. Ceux qui sont visés par le terme *régionalistes* ne sont eux-mêmes pas en reste lorsqu'il s'agit de se livrer à de telles joutes de mots. Ce qui est en jeu, disent-ils avec une certaine emphase, c'est le droit des peuples à l'autodétermination, le «droit à la différence et à l'expression de cette différence», ou même des «exigences de justice sociale et territoriale» (25); il s'agirait là d'un combat d'autant plus important que, dépassant le simple cadre de la lutte contre l'oppression centralisatrice, l'autonomie, voire l'indépendance des régions, en libérant les traditions culturelles régionales, permettraient «aux peuples de se définir» (26). Selon Carla Scarascia Mugnozza, ce projet s'inscrirait même dans une logique de «socialisme autogestionnaire» – douce musique aux yeux d'un anarchiste... si tant est qu'il veuille bien oublier que la notion d'autogestion fut, pour différents courants politiques apparentés au PS, au PC ou à la CFDT, et désormais à la LCR, le moyen d'utiliser un terme connoté positivement pour mettre en œuvre des politiques cogestionnaires dans le cadre d'une société corporatiste.

N'est-il pas curieux, en effet, d'entendre un oligarque européen – puisque tel est le sieur Mugnozza – se réclamer du socialisme autogestionnaire? Cela ne rappelle-t-il pas en effet aux oreilles averties les discours hypocrites de ceux qui entendaient délibérément faire passer leur politique corporatiste pour de la «gestion ouvrière directe» (27)?

Il semble que, et cela est d'autant plus vrai dans le cadre européen, nous assistions à un processus bicéphale d'intégration et de criminalisation de la contestation. La CES intègre aujourd'hui les syndicats pour, comme dans la conception fasciste du syndicalisme, en faire un outil d'application des décisions, un organisme de gestion de la pénurie; de même, les forums sociaux et autres contre-sommets intègrent dans une euphorie néo-keynésienne et caritative des militants anticapitalistes. Il s'agit de nous faire croire que nous serions tous, patrons et salariés, des citoyens ayant des intérêts communs, de faire croire que le «dialogue social», les «partenaires sociaux», la paix sociale, sont les vertus les plus objectives en tant qu'objets d'un «bien commun».

25. Jean Giard et Jacques Scheibling, *op. cit.*, p. 12.

26. *Ibidem*, p. 20.

27. Cf. M. Joyeux, *Autogestion, gestion directe, gestion ouvrière*, La Rue, 1972.

Parallèlement, le renouveau régionaliste des années 1970 n'était pas hors de telles conceptions lorsqu'il redonnait un souffle, une légitimité de gauche, en surfant sur l'impact de la décolonisation, à l'idée de nation. Ainsi que le montrent quelques citations évoquées plus haut: révolutionnaires, réactionnaires, anarchistes, communistes, européistes, tous pouvaient être au service d'une grande cause, la cause des nations opprimées par l'Etat fasciste jacobin. L'écrivain d'extrême droite Maurice Dantec, à l'instar de tous les groupuscules néo-fascistes se réclamant d'un «Bloc identitaire», ne s'inscrit-il pas également dans une perspective de «défense de l'identité culturelle»? De même, alors, tous employaient le même langage, celui du «socialisme autogestionnaire», sans que les anarchistes s'aperçoivent toujours de la supercherie: des courants ennemis du nôtre tentaient, en récupérant nos mots d'ordre, et en jouant sur l'attachement irrationnel de certains à leur région ou à leur nation, d'intégrer les anarchistes à leur entreprise.

En réalité, il semble que ce phénomène doive son ampleur au manque de clarté de l'anarchisme, historiquement, vis-à-vis de la question nationale: en effet, si notre mouvement a toujours affirmé avec force son opposition au nationalisme, il n'a pas toujours été clair sur sa conceptualisation de notions qui sont aujourd'hui employées à tort et à travers. Prenant comme exemple Bakounine, ainsi que d'autres références libertaires, l'anarcho-indépendantisme entend revitaliser la notion de «peuples», voire de «nations», et développer un combat en faveur de toutes les identités nationales, contre l'Etat, contre le capitalisme, et proposer un modèle de société alliant fédéralisme libertaire et substrat «national». Voici donc la question posée: quelle est l'identité des anarchistes? Celle-ci est-elle compatible avec l'identité nationale?

Quelle est donc la pertinence du discours anarcho-indépendantiste? Peut-il même y avoir un anarcho-indépendantisme? Ce sont les questions que nous entendons poser aujourd'hui. Notre démarche est la conséquence de notre préoccupation vis-à-vis d'un certain nombre de détournements malheureux des idées anarchistes, à l'image du grand «parti libertaire» et de la «social-démocratie libertaire» réclamés dans le n°7 de la revue *Contre-Temps* par des militants de la LCR et des militants «anarchistes» (28), ou à l'image d'un «municipalisme libertaire» proposant, comme jadis à Lyon, des listes libertaires aux élections municipales, ou, encore, en référence aux casseurs qui, en ayant brisé une vitrine de banque, s'imaginent avoir fait œuvre «d'action directe» et avoir fait progresser la «Cause», tout cela sans provoquer beaucoup de réactions dans le mouvement anarchiste.

Il semble que «libertaire» et «anarchiste» deviennent de moins en

28. Voir L. Janover et J.-P. Garnier, *op. cit.*, ainsi que K. Landais, «Restructurations à l'ombre des bons sentiments», *Spartacus*, été 2003 [reproduit dans *Passions militantes et rigueur historienne*, tome 2, p. 98, NdE].

moins synonymes, et que la doctrine dont nous nous revendiquons se résume dans ses expressions médiatiques à un panel de slogans aussi péremptores qu'ils sont sans grande signification politique; l'anarchisme se dépolitise, et il est à craindre que ce phénomène amène à sa colonisation par des éléments parasites cherchant à se redonner une crédibilité, tel le Parti des travailleurs et son courant «anarcho-syndicaliste», telle aussi la LCR et son candidat «libertaire» (29), tel également le parti «libertaire» des Verts.

Dans un tel contexte de déliquescence, cette audience de l'anarcho-indépendantisme ne nous paraît pas être un fait anodin. S'il ne s'agit pas, comme pourrait le sous-entendre une analyse mécaniste ou déterministe, d'une offensive décisive menée par le grand capital, il s'agit bel et bien d'un test décisif pour le mouvement anarchiste. Est-il capable de se discipliner et de montrer sa valeur politique, ou n'est-il que le pathétique et inefficace creuset où tous les déçus viennent cycliquement achever leur voyage pour former un club de discussion évoquant nostalgiquement les grandes heures de la Makhnovtchina ?

N'est-il pas autre chose que ce que ses ennemis disent de lui ? Pour le prouver, nous devrions nous montrer capables, face à l'anarcho-indépendantisme mais aussi face à tout danger menaçant notre intégrité politique, de mener une guerre pour la doctrine et contre l'idéologie. Ainsi, dans notre cadre, il nous semble opportun de déterminer, au regard de l'histoire et de la géographie, et une fois que nous aurons pris pour socle un corpus conceptuel valable, quel visage pourrait adopter une théorie anarchiste de la question nationale, mais aussi de déterminer si la question nationale a lieu de se distinguer de la «question régionale» dans l'Hexagone. Ensuite, il faudra bien tâcher de déconstruire le discours anarcho-indépendantiste pour mettre en valeur ses idées-forces et pointer ses contradictions.

C'est par ce manifeste au titre provocateur de *Pour en finir avec l'anarcho-indépendantisme* que nous entendions commencer à répondre à la dépolitisation de l'anarchisme, redonner le goût de la théorie, afin de solidifier nos principes en les dotant d'une véritable assise conceptuelle et crédibiliser notre engagement et notre projet de société; ainsi, puisque la question de l'unité des libertaires semble à l'ordre du jour, il nous semble que celle-ci pourra être abordée sur de véritables bases politiques, et non sous l'aspect d'une certaine démagogie cachée derrière un jargon mécanique et cachant mal des velléités manipulatrices. Notre manifeste se veut un outil de réflexion et de proposition, introductif à un débat dont la question nationale ne serait peut-être qu'un des nombreux aspects.

29. Voir Olivier Besancenot, *Tout est à nous !*, Denoël, 2002.

MISE AU POINT: DE QUELQUES CONCEPTS NÉCESSAIRES A LA POLÉMIQUE

Il ne s'agit pas, dans le cadre de ce chapitre, de prendre position dans les inévitables et sanglantes polémiques qui opposent les spécialistes quant à un sens exhaustif des termes tels que nation, nationalisme, ethnie, etc. Ce serait à la fois excéder notre domaine de compétences et perdre notre temps. Pourtant, un débat s'impose, ou au moins une discussion telle que celle qui est proposée par Amadeo Bertolo dans «Pouvoir, autorité, domination: une proposition de définition» (30). Mais même ainsi minoré, le risque est certain: Immanuel Wallerstein détaille assez, à travers l'exemple des militants anti-apartheid en Afrique du Sud, combien les échanges autour de la nation peuvent être exaltés (31).

Ce que nous cherchons à faire, c'est avant tout à dégager, au terme d'un bref examen des propositions divergentes, des définitions consensuelles – aptes à fournir une base de discussion – et, surtout, à insister sur la nécessité de ces préalables. Tenter de dégager l'essence d'une notion, surtout en terrain polémique, est toujours un jeu dangereux. Cette démarche peut en effet s'achever par l'adoption subjective d'une des thèses en lice et son érection en définition réelle au nom de la science. D'un autre côté, doit-on pour autant mettre sur un pied d'égalité chacune des différentes conceptions, au risque d'accorder une légitimité à ce qui est objectivement une affirmation malhonnête? Une seule certitude: une discussion politique ne trouve son sens que par l'emploi de concepts précis, lorsqu'ils ne peuvent être communs.

D'abord, il nous faut dire qu'il ne peut exister aucune règle globale de rejet ou de référence à l'étymologie. Celle-ci a par exemple pu être un recours légitime et efficace lorsqu'il s'agit de critiquer la Russie «communiste»:

«Spinoza pensait que la plupart des erreurs consistent en cela seul que nous ne donnons pas correctement leurs noms aux choses [...] La révolution bolchevik a été baptisée communiste au nom de Marx et de sa théorie, mais ce communisme ne correspond à rien de ce que Marx a baptisé de ce nom. La logique et le bon sens commanderaient donc d'inverser la proposition et de ne plus parler de communisme à ce propos. (32)»

Il était donc logique, pour tous les opposants au stalinisme, de dénoncer le *Livre noir du communisme* comme étant le procès d'une idée par le seul prisme de sa parodie la plus grotesque. Toutefois, la

30. Amadeo Bertolo, «Pouvoir, autorité, domination: une proposition de définition», *Le pouvoir et sa négation*, IRL/ACL, 1984, pp. 9-29.

31. In E. Balibar et I. Wallerstein, *Race, nation, classe*, La Découverte, 1997.

32. L. Janover, Préface à M. Rubel, *Marx critique du marxisme*, Payot, 1974.

décision n'est jamais unanime, même lorsque c'est l'écrasante majorité de nos références historiques et théoriques qui est en jeu. Ainsi une intelligence aussi brillante que Cornélius Castoriadis a-t-elle pu postuler le contraire: «Il est évident que les termes de socialisme et de communisme sont désormais à abandonner» (33), rappelant de la même façon que ces deux termes renvoyaient dès lors, pour l'écrasante majorité des gens, à MM. Mitterrand, Marchais, et à leurs amis.

Tout se discute, et des expériences audacieuses ou critiquables ont été tentées: ainsi du rejet de la notion d'autogestion à la suite d'une longue série de récupérations³⁴. Mais l'oubli de l'étymologie conduit aussi à des expériences honteuses, comme le prouve l'appellation «anarcho-capitalisme». Il faut donc conclure que le cas par cas s'impose, et l'urgence voudrait que nous sachions procéder efficacement au tri (35) ainsi qu'au choix, cherchant si possible un raisonnable consensus. L'«anarcho-indépendantisme», formé de la même façon que ce dernier exemple capitaliste, doit-il subir le même sort? Avant d'en juger, un long processus de vérification est nécessaire, qui trouve sa source dans quelques réflexions conceptuelles.

A dire vrai, le mot «concept» est-il pertinent pour définir de telles notions? Jean-Yves Guiomar affirme que non: «Non, à mon avis, à moins de prendre ce terme comme un simple synonyme d'idée générale, ce qui ne nous avance pas beaucoup. Le concept, dans sa seule acception rigoureuse, est une construction kantienne, c'est précisément une généralisation, mais qui n'est pas tirée de l'expérience. C'est une production *a priori*, dans le registre des catégories définies dans la *Critique de la raison pure*. [...] Patrie, nation, Etat ne sont ni des phénomènes ni des noumènes, ce sont, par leur liaison, les deux à la fois. Ces notions sont beaucoup trop chargées d'histoire, produit de l'accumulation des siècles, pour pouvoir devenir des concepts. (36)»

Adhérent à cette explication, nous pouvons dès lors poursuivre de la même manière: «Ce n'est pas à dire pour autant que nous soyons livrés à l'empirisme pur, à la contingence et à la singularité des situations historiques, comme trop d'analyses le laissent penser. C'est pourquoi il est nécessaire et possible de systématiser quelque peu ces

33. Cornelius Castoriadis, *Le contenu du socialisme*, UGE, 1979, p. 11.

34. Voir en effet Marc Prevotel, *Cléricalisme et mouvement ouvrier, Volonté anarchiste*, n° 20-21, 1979.

35. Orpheo, «Quel vocabulaire pour la contestation?», *Spartacus*, n° 3, printemps 2002 [reproduit dans le tome 2 de *Passions militantes et rigueur historienne*, p. 478 et suivantes, NdE].

36. Jean-Yves Guiomar, *La Nation entre l'histoire et la raison*, La Découverte, 1990, p. 175-176.

trois notions (37), sans se laisser arrêter par le fait qu'acteurs et historiens ont souvent employé l'une pour l'autre patrie et nation et que nation et Etat semblent soudés de façon indissociable dans l'Etat national, sans se laisser arrêter non plus par telle ou telle acception singulière donnée à ces termes. On en fera donc ici non des concepts, mais des schèmes, forme kantienne de généralisation intermédiaire entre les données de la sensibilité et les concepts dus à l'entendement. (38)»

Quoique nous ne choisissons pas, comme J.-Y. Guiomar, de nous laisser aller à l'inventaire historique des sens de ces mots, nous nous livrerons à la double tâche de rendre compte des positions et des débats actuels quant à ces schèmes et de tenter d'apporter des concepts à la mouvance anarchiste. Celle-ci, on va le voir en premier lieu, ne rompt pas avec la tendance générale au chaos: par articles, brochures ou même livres interposés, les anarchistes débattent et se conspuent réciproquement autour de la question nationale en prenant rarement le soin de faire reposer les polémiques sur des bases solides.

37. Nous ferons nous-mêmes référence aux notions de nation, de nationalisme et d'ethnie.

38. Jean-Yves Guiomar, *op. cit.*, p.176.

THEORIE DE LA MISERE OU MISERE DE LA THEORIE

La stérilité, maladie sénile de l'anarchisme

«Les anarchistes aussi [...] sont magnifiques, mais quelle idéologie pour enfants de douze ans !» (39)

Comme toutes les mouvances politiques, l'anarchisme est fragmenté, divisé entre deux sphères, l'une strictement intellectuelle, l'autre strictement militante. Sans doute celles-ci s'interpénètrent-elles plus facilement qu'ailleurs, mais la démarcation entre cet ailleurs et l'anarchisme n'est pas franche. D'un côté, quelques cénacles, recoupant souvent les mêmes personnages, généralement professeurs d'université ou enseignants: d'abord l'équipe de la revue *Réfractions*, puis l'Institut de recherches sur l'anarchisme à l'université de Montpellier, les animateurs des CIRA, l'Atelier de création libertaire ou encore l'ancienne et excellente revue *Itinéraires*. Non que les productions de ces pôles appréciables ne soient nullement lues par certains militants, et non que ces intellectuels ne soient pas non plus des militants, mais cette observation a bel et bien une valeur en tant que généralité. Beaucoup d'anarchistes sont ou se disent bibliophiles, amateurs de nouveautés, de réflexions, de débats (c'est d'ailleurs encore le constat fait par Mimmo Pucciarelli en 1996 (40), mais combien appliquent pratiquement leurs déclarations d'intentions ? Longtemps, l'anarchisme a reposé, et il repose encore, sur des données empiriques.

Cette situation a préoccupé, et préoccupe encore, beaucoup d'individus, et l'urgence est à la mesure du fait qu'il n'est plus du tout certain que la «science officielle [n'ait] pas amené beaucoup de clarté» (41) sur les sujets sur lesquels les anarchistes prennent position; il est d'autant plus navrant de lire, dans un grand nombre de publications militantes, des compilations de platitudes et de lieux communs, quand ce n'est pas d'affirmations erronées et d'inanités. Sur tel ou tel sujet, des dizaines de pages de discours peuvent être entassées, sans même qu'une seule définition appréciable du sujet ait été fournie.

En effet, le simple usage du dictionnaire reste souvent un fait marginal. Certes, les libertaires ne sont pas les seuls, et ils pourraient avoir pour modèles les journalistes, qui ont appris en quelques années d'école à gloser pendant plusieurs heures sur ce dont ils ne

39. C'est ainsi que Victor Serge rapporte le propos d'un révolutionnaire russe ayant participé à la révolution chinoise, «N», in V. Serge, *Mémoires d'un révolutionnaire. 1901-1941*, Seuil, 1951, p. 195.

40. Mimmo Pucciarelli, «L'anarchisme, une denrée pour les classes cultivées ? Les libertaires aujourd'hui», in *La culture libertaire*, ACL, avril 1997.

41. Amadeo Bertolo, *op. cit.*, p. 10.

connaissent rien ou à prétendre expliquer des faits sans une rigoureuse armature conceptuelle. Mais le problème ne réside pas vraiment dans la production militante *en soi* – de très sérieuses et pertinentes contributions sont apportées chaque année par des camarades – mais dans certaines carences de notre culture politique.

Et paradoxalement, celle-ci dénonce souvent une «histoire officielle», sur la base de vieilles rancœurs sans cesse réactualisées, tout en accordant sans sourciller sa confiance aux productions du «journalisme d'investigation» qui, elles, sont souvent douteuses (42). Cette question du rôle de la science officielle, ou de l'université, atteint une acuité particulière dans le cas du nationalisme, et surtout du régionalisme, où l'on accuse les «historiens professionnels» de «faire le ménage», tandis que «d'un autre côté les amateurs [...] créent aussi une stimulation [...] [qui] réagit contre la pure "consommation culturelle"» (43). Par ailleurs, détournée des historiens professionnels, l'attention a tendance à se focaliser vers les journalistes.

L'«idéologie universitaire», régulièrement dénoncée, n'a pourtant guère de réalité. Si, en 1988, le «tournant critique» a remis en cause la position hégémonique de l'école des Annales dans le domaine historique (micro-histoire italienne, «*linguistic turn*» américain, etc.), le «scientisme» propre à Taine ou Renan (44) et aux écrivains des années 1950-1960 n'était déjà plus guère une réalité. «Tout travail historique est partiel et subjectif» (45), affirmait Paul Veyne: une position reprise ou précédée par celles de nombreux autres historiens décidés à ne plus faire de l'histoire qu'un «outil» et non plus une science.

Pour mémoire, le dernier colloque auquel il m'a été donné d'assister(46), abordant en conclusion la fonction de l'historien, a vu coup sur coup deux interventions de deux jeunes universitaires, une de Fabrice d'Almeida, appelant à une condamnation de la froideur du calcul et prônant un retour à l'émotion comme un préalable nécessaire à une plus grande ouverture vers un plus large public, et une autre de Jean Vigreux, appelant les historiens à assumer leur subjectivité dans le but d'un retour aux Universités populaires. Cela n'est pas un hasard.

La discipline elle-même est moins hermétique au monde extérieur qu'elle ne l'était sous la houlette des «méthodistes». Certes, l'historien, européen d'abord, français surtout, est toujours inséré

42. Voir Karim Landais, «A propos de notre critique du trotskysme», *Spartacus* n° 4, été 2003 [reproduit dans le tome 1 de *Passions militantes et rigueur historique*, NdE].

43. René Furth, «La difficile reconnaissance des ethnies françaises», *Réfractations*, n° 8, printemps-été 2002, p. 77.

44. Voir Jean-Maurice Biziere et Pierre Vayssière, *Histoire et historiens*, Hachette, 1995, pp. 152-161.

45. Paul Veyne, «L'histoire ne démontre rien», in Jean-Claude Ruano-Borbalan, (coord.), *L'histoire aujourd'hui*, Sciences humaines, 1999, p. 430.

46. *Les siècles des socialismes. Perspectives européennes*, colloque tenu à Dijon les 27, 28 et 29 novembre 2003.

dans un «système bureaucratique» (clientélisme, solidarité de la profession, etc.), celui-là même qui préoccupait Max Weber lorsqu'il soulignait le rôle joué par les relations de pouvoir dans la formation des communautés scientifiques (47). De même est-il parfois amené, par son statut perçu comme validant, à légitimer la fabrication de la mémoire au détriment de l'histoire.

Mais, d'une part, les critiques surestiment l'intervention de l'employeur (l'Etat) auprès des historiens, et, d'autre part, et comme le rappelle Gérard Noiriel, l'heure générale est plutôt au relativisme et à la démocratisation au sein de la profession, comme le montre l'exemple extrême du relativisme absolu, très en vogue dans les pays anglo-saxons et notamment aux Etats-Unis. Ainsi, il me paraît très contestable de continuer, comme le font certains camarades, à rejeter en dernière analyse la production universitaire, en la dénonçant comme une prétention subjective à l'objectivité de la part d'un serviteur de l'Etat, alors même qu'il s'agit pour eux, en sens inverse, d'utiliser des contributions militantes ou journalistiques qui peuvent posséder tous les défauts de l'université sans en posséder les avantages. Il ne s'agit pas de dénigrer *a priori* ces travaux, mais de constater une généralité: la ligne de démarcation entre «science» et journalisme fait figure d'abîme.

«La différence entre un texte historique et un texte journalistique n'est pas de l'ordre de l'intrigue. En revanche, il suffit d'ouvrir le livre pour être fixé. L'histoire savante se signale, en effet, par des signes extérieurs beaucoup plus évidents, et notamment la présence d'un appareil critique, de notes en bas de page. La référence infra-paginale est essentielle à l'histoire: elle est le signe tangible de l'argumentation. La preuve n'est recevable que si elle est vérifiable. La vérité en histoire, avons-nous dit, c'est ce qui est prouvé. Mais ce qui est prouvé, c'est ce qui peut être vérifié. Le texte historique avance bardé de références parce qu'il ne recourt pas à l'argument d'autorité. L'historien ne demande pas qu'on lui accorde une confiance inconditionnelle: il lui suffit qu'on ait accepté de le suivre dans l'intrigue qu'il a construite. Les "marques d'historicité" remplissent, dans le texte historique, une fonction spécifique: elles renvoient le lecteur hors du texte, vers les documents présents, visibles ici ou là, qui ont permis de reconstruire le passé. Elles constituent un programme de contrôle (48)»

Que les critiques se rassurent donc; il ne s'agit pas d'opposer l'unanime objectivité des uns à la stricte subjectivité des autres, mais d'expliquer que la généralisation doit être renversée: ce sont les journalistes qui, fréquemment, érigent leurs hypothèses – établies suivant des règles bien moins rigoureuses que celles des historiens – en faits, tandis que ces derniers relativisent pour la plupart la véracité

47. Gérard Noiriel, *Sur la «crise» de l'histoire*, Belin, 1996, pp. 180-181.

48. Antoine Prost, *Douze leçons sur l'Histoire*, Seuil, 1996, p. 263.

des leurs en permettant souvent au lecteur, par l'apparat critique, de vérifier leurs théories. Il ne faut pas non plus oublier quelle formation les journalistes reçoivent: celle du mépris du public, de la soumission, de la quête du profit (49) ! Sur le terrain de l'histoire immédiate, que les historiens rechignent souvent à défricher, les sociologues doivent depuis plusieurs années disputer leurs recherches – une dispute par ailleurs légitime car garantissant le caractère public et démocratique de la production du savoir – à ces journalistes qui, empêtrés dans des méthodes bien peu scientifiques, se contentent généralement d'ériger au statut de faits leurs propres préjugés, tout en emportant malheureusement la vedette auprès du grand public. Les carences sont tout à fait réelles et visibles. On a évoqué ce problème avec les nombreux écrits récents sur le trotskysme (50), ne palliant pas malheureusement une véritable histoire qui, elle, «reste à faire» (51).

Le phénomène est similaire dans le cas du nationalisme. Par exemple, dans *Comprendre la Corse*, Jean-Louis Andreani, pourtant spécialiste appréciable, prétend traiter d'une évolution «du régionalisme au nationalisme» (52) sans avoir défini aucun des deux états ! Voilà qui serait apparu comme inacceptable aux yeux de quelqu'un de rigoureux, et voilà qui pose également la question de la formation et de la fonction du journalisme en France.

Avec comme modèle un tel schéma, devrait-on opposer des «scientifiques anarchistes» à des «journalistes libertaires» ? On sait que ce n'est pas la bonne volonté qui manque, mais le suivi pratique, et sans doute aussi le manque de volonté pédagogique chez ceux qui ont le temps et l'occasion de réfléchir. On sait aussi, depuis les bavardages d'Engels sur le matérialisme dialectique, qu'il est bien dangereux d'ériger sa doctrine en science, c'est-à-dire de la placer au-dessus de toute critique.

Toutefois, et si l'on accepte que la science puisse être définie selon une question de méthode plutôt que de résultat, il nous faut bien constater qu'un mouvement politique consacrant rigueur et honnêteté à ses élaborations théoriques ancre sa formation au centre d'un appréciable triangle crédibilité/légitimité/efficacité. Il est vrai qu'il faudrait également aborder le statut de l'intellectuel dans le mouvement, c'est-à-dire de celui qui, par son métier, ses études ou son temps libre, a le temps, ou prend le temps, de se consacrer à la réflexion: mais ne faudrait-il pas déjà conclure, comme Daniel Guérin (53), que l'intellectuel a un grand rôle à jouer, à condition toutefois que sa situation soit celle de celui qui propose modestement, et qu'il ne s'impose pas ou ne soit pas perçu comme l'individu détenant toute

49. François Ruffin, *Les petits soldats du journalisme*, Les Arènes, 2003.

50. Karim Landais, *op. cit.*

51. Daniel Bensaid, *Les trotskysmes*, QSJ, PUF, 2001.

52. Jean-Louis Andreani, *Comprendre la Corse*, Gallimard, 1999, p. 115.

53. Voir *Daniel Guérin 1904-1988 [Mémoires]*, film réalisé par Pierre-André Boutang, ADAV, 1989.

la vérité ? Le problème à se poser est surtout celui d'une structure de rencontre et de débats entre intellectuels et militants. Cette carence me paraît être une des explications au caractère endémique du détournement d'idées dans le mouvement anarchiste. Entre autres, l'anarcho-indépendantisme peut d'autant moins être combattu dans la pratique que les anarchistes sont incapables de le vaincre sur le terrain des idées.

L'absence de rigueur de l'anarchisme, c'est une des clés de son aspect mosaïque et de sa marginalité politique. En un siècle, le mouvement reste toujours axé sur des considérations empiriques telles que «le pouvoir est maudit»: à l'heure des nombreuses analyses sur la reproduction de la domination, ce constat est tragique !

Il est bien dommage que des considérations, par ailleurs critiquables, sur la dépendance des scientifiques (et de l'université en particulier) par rapport aux institutions et aux idées dominantes empêchent toute référence à plus d'un siècle de réflexions pertinentes et proscrivent même tout emprunt à la démarche de l'expérimentation scientifique. Il est certain que l'apologie, quasiment cultuelle, de l'officieux, condamne l'anarchisme au manque de sérieux et participe aussi, de fait, à sa situation d'éternelle marginalité.

Il va sans dire que «manque de sérieux» est parfois un euphémisme pour désigner un désastre intellectuel, d'autant plus déplorable que ce manque est parfois générateur d'aventures criminelles; car c'est ce qu'illustre à mon sens – qu'on me pardonne la formule – le cas de l'anarcho-indépendantisme dont le caractère mystificateur aurait peut-être dû être dénoncé depuis longtemps et selon un autre plan d'attaque que la dénonciation falsificatrice de ses prétentions à recréer un Etat. A dire vrai, nos déficiences théoriques prêtent le flanc du mouvement à toutes les velléités de manipulation et de récupération.

A lire les articles parus dans *Le Monde libertaire*, *Noir et Rouge*, *IRL* ou *No Pasaran*, on s'aperçoit que la nécessité de définir le sujet abordé, quoique maintes fois réaffirmée, est sans doute bien prise à la légère; et cette situation n'est pas récente. Reprenons l'exemple du nationalisme. Dans un numéro spécial de *Noir et Rouge* de 1957 consacré au sujet, André Prudhommeaux peut discourir sur le rapport entre luttes nationales et anarchisme sans prendre la peine de définir ce qu'est le nationalisme (54). Dans «Le nationalisme source du fascisme», paru en 1974 dans *Le Monde libertaire*, Eric Bourgain évacue le problème: «le nationalisme est, en principe, le sentiment d'appartenance à une communauté "kulturelle"» (55), ce qui, non

54. André Prudhommeaux, «Les anarchistes et la question des nationalités», «Anarchisme, luttes nationales et luttes des classes», «Evacuer les colonies... et après ?», *Noir et Rouge*, n° 7 et 8, 1957.

55. Eric Bourgain, «Le nationalisme source du fascisme», *Le Monde libertaire*, octobre 1974.

seulement, est trop bref, mais également faux. Jean-Marc Raynaud, en 1983, dans une sous-partie de son article qu'il a pourtant intitulée «Les mots et les choses» (56), ne se pose pas même la question.

Quelle que soit l'époque, le constat est le même: ainsi, Vanina, dans un long article consacré à l'internationalisme, rappelle le «constat» des «théoriciens de la lutte des classes»: «la nation est une unité artificielle» (57); mais le vrai problème demeure: qu'est-ce qu'une nation ?

Cette question reste souvent sans réponse dans les rangs des anarchistes. Une notable exception, manifestée sous la forme d'un article paru dans *Noir et Rouge*, «La nation, c'est quoi ?» (58), ne permet pas non plus de répondre efficacement au problème: la volonté de son auteur n'est cependant pas en cause, sans doute faut-il plus de trois pages pour arriver à un résultat dans un tel contexte de manque. Mais les anarchistes veulent-ils s'en donner la peine ? Tel est, en définitive, le fond du problème.

Les anarcho-indépendantistes bretons, par l'intermédiaire de leur revue *Le Huchoër*, en profitent pour dénoncer – afin de souligner le caractère dogmatique du discours antinationaliste – le manque de consistance des notions avec lesquelles il se construit. «Il y a un manque de réflexion certain sur le sujet, dans les milieux libertaires, écrit Gildas. [...] Il conviendrait, par exemple, de différencier le nationalisme de résistance du nationalisme ethnique. Avant de crier au loup à la moindre occasion on ferait peut-être bien de s'interroger un peu plus sur ce que recouvre ce terme extrêmement connoté et sur ce que représente une nation à la base». De même, Faber Tzale dénonce, dans un autre article, et en matière de «langues régionales» (59), les préjugés et la «méconnaissance totale du sujet» (60).

À la décharge des antinationalistes, il faut préciser que les anarcho-indépendantistes n'échappent pas non plus à ce triste constat, et ils se montrent incapables d'opposer au «manque de réflexion» des «anarchistes orthodoxes» un outillage conceptuel rigide: car qu'est-ce que le «nationalisme de résistance», et qu'est-ce que le «nationalisme ethnique» ?

On aura beau éplucher tous les numéros du *Huchoër*, on n'y trouvera aucune définition de la nation, de l'ethnie, du nationalisme, de la culture. Dans cet étroit milieu, tout comme dans la famille

56. J.-M. Raynaud, «Le nationalisme. L'exploitation de l'homme par l'homme. L'État. La révolution», *Le Monde libertaire*, 20 janvier 1983.

57. Vanina, «Comment l'Internationale pourrait-elle demain faire le genre humain ?», *Noir et Rouge*, été 1989.

58. Michel Ravelli, «La nation, c'est quoi ?», *Noir et Rouge* n° 4, mars-avril 1987.

59. Sans doute en référence au débat sur la Charte des langues régionales et minoritaires, l'auteur fait un contresens en identifiant les langues minoritaires aux langues régionales.

60. Faber Tzale, «De l'inégalité des langues... à l'inégalité des races», *Le Huchoër*, n° 3, p. 4.

anarchiste, la diversité des positions est la règle. Matt Hearn défend ainsi l'«amour de sa terre» contre le patriotisme et l'étatisme, voire le nationalisme contre le patriotisme (61); Ashanti Alston défend encore plus clairement le nationalisme, dont il dit qu'il y en a de tous les genres (62). Dans *Le Huchoër*, il se trouve même une militante pour affirmer que l'Etat forge inévitablement une société unilingue et uniculturelle, ce qui fait peu de cas des exemples belge ou suisse !

De même, *Courant alternatif*, une revue à la précision et à la documentation pourtant très appréciables, identifie, dans un récent numéro sur «l'arnaque citoyenne», «citoyenneté» et «identité nationale» (63) sans guère d'explications. Tout cela est curieux de la part de militants qui clament leur statut d'incompris en cherchant la poussière dans l'œil de leur voisin. Plus encore, les anarcho-indépendantistes se livrent à des amalgames encore plus honteux que ceux qu'ils dénoncent: le rejet des régionalismes est identifié à du nationalisme français, à du jacobinisme, et le jacobinisme à du fascisme, etc. Ce grand déballage d'amalgames n'est pas à leur honneur. Il n'est d'ailleurs à l'honneur de personne.

La plupart des articles du *Huchoër* sont peu argumentés, et l'explication cède souvent la place à une plaidoirie larmoyante tentant, par le ton alarmiste et misérabiliste, de susciter la compassion: dans *Mémoire courte: courte vue*, Fabris Iskis dénonce l'amputation de la Loire-Atlantique du «territoire» breton en invoquant un «ethnocide tranquille» (64); en quoi ce découpage administratif – mesurons l'importance du terme – relève-t-il de l'*ethnocide*? Quel est l'intérêt de cette revendication territoriale si, pour l'auteur même, «Nantes en Bretagne n'est pas une affaire de frontières, de barbelés ou je ne sais quoi» (65)? En quoi la culture dépend-elle des frontières départementales ou régionales?

Voilà bien une des contradictions des anarcho-indépendantistes qui, contrairement à ce qu'ils affirment, se trouvent donc aussi parfois en situation de manque de précision, et ce même dans un débat contradictoire, où leur argumentation peut plus emprunter au registre de l'émotion qu'à la précision politique.

Ainsi, en avril 2001, «pour sortir des idées toutes faites sur le sujet» (66), la revue *No Pasaran* publie-t-elle un article d'un militant nantais de la Fédération anarchiste répondant à une contribution parue en février de la même année et intitulée «Face à l'orthodoxie anarchiste».

61. Matt Hearn, «The Challenges of National Self-Determination: The Pitfalls and Contradictions of Anarchism and Nationalism», sur le site Internet de Breizh e Du, <http://www.chez.com/duzodu>.

62. Ashanti Alston, «Beyond nationalism but not without it», *ibidem*.

63. Alain, «Langue et citoyenneté», *Courant alternatif*, hors-série n° 9, 2e trimestre 2003, p. 4.

64. Fabris Iskis, «Mémoire courte: courte vue», *Le Huchoër*, n° 3, p. 13.

65. *Ibidem*.

66. Regis, «La question identitaire en débat», *No Pasaran*, n° 86, avril 2001.

Le même Gildas, déjà cité, appartenant au groupe anarcho-indépendantiste breton *Huch!*, y condamnait, en réaction à un slogan de la Fédération anarchiste («Ni Français ni Basques: rien !»), l'orthodoxie libertaire sur la question du nationalisme et la «culture du rien» (67). Il y défendait notamment la langue bretonne: «Parler une autre langue, c'est se décentrer du discours de l'autre, c'est s'autoriser un regard extérieur, y compris sur son propre langage, c'est multiplier les façons de dire le monde et de se définir soi-même. C'est donc une revendication essentielle que les anarchistes soutiennent. (68)»

Régis, auteur de la réponse à cet article, critiquait fort justement un «discours de bistrot», «non scientifique», c'est-à-dire ne citant même pas ses sources et spéculant sur des abstractions ou, rajoutons-le, bâtitant de grandes tirades aussi lyriques qu'insignifiantes car ne témoignant que de forts sentiments... alors que le problème ne consiste justement pas en un doute sur la réalité de ces sentiments mais en un doute sur leur légitimité. Lui-même a le bon ton de penser à définir la nation en appelant au dictionnaire: «Communauté humaine, le plus souvent installée sur un même territoire et qui possède une unité historique, linguistique, religieuse et économique plus ou moins forte». Rare démarche, que l'on devrait saluer. Et pourtant, nous devons également en nuancer la portée: c'est que Régis s'arc-boute sur la notion de culture sans la définir, et c'est aussi que la définition de la nation – bien qu'ici, la responsabilité ne puisse lui en incomber – ne saurait, au milieu du désert conceptuel libertaire, se restreindre à une explication de deux lignes énigmatiques.

Éffrayant aperçu que ces quelques exemples car, dans quelques journaux, nous assistons à de véritables parties de ping-pong sans vainqueur ni vaincu étant donné que, aucun concept n'étant défini, chacun donne le sens qui lui plaît aux mots, et attaque les propos de son adversaire sur la base de sa propre interprétation conceptuelle sans tenir compte de celle du contradicteur ou, plus simplement, des définitions institutionnelles. Cela a un nom: du bavardage. Autre bavardage: celui du serpent qui se mord la queue; on a dit aux anarchistes qu'il convenait, afin de faire preuve de scientificité, de se livrer au doux art de la citation: les voilà donc qui se citent entre eux, créant une sorte de cercle vicieux de la stérilité. Plutôt que d'en appeler à «l'extérieur», lorsque c'est là que se situent les compétences, la transparence croit pouvoir se donner quelque consistance en se cachant derrière un autre fantôme libertaire.

Et lorsqu'ils ne babillent pas, les anarcho-indépendantistes témoignent d'une farouche volonté de refuser tout dialogue lorsque celui-ci n'est pas à leur avantage et révèlent un état d'esprit qui, par son refus de définir, c'est-à-dire son refus de se penser, et son refus de

67. Son article est également paru, «version revue et corrigée», dans *Le Huchoër* n°1, pp. 5-6.

68. Gildas, «Face à l'orthodoxie anarchiste», *No Pasaran*, n° 84, février 2001.

dialoguer, c'est-à-dire son refus de se remettre en question, est bien proche de l'obscurantisme.

Sur la liste de diffusion *Unité libertaire* (69), lorsque quelqu'un veut lancer le débat sur la pertinence de l'anarcho-indépendantisme, les insultes pleuvent: «Petit fasciste, je ne veux même pas discuter avec toi» (70), «Tu es un fasciste noir» (71); même déconvenue pour un militant de la Libre Pensée – nous reviendrons par ailleurs sur les analyses de cette organisation – ayant écrit à *No Pasaran* pour mettre en doute les propos du journal sur le «régionalisme»: «Ton article démontre bien toute l'imbécillité des jacobinistes et des souverainistes» (72), s'écrie le contradicteur sans s'attacher aux quelques arguments, quelle que soit leur valeur.

Le légataire de *No Pasaran* se réfugie en l'occurrence derrière l'accusation d'une Libre Pensée trotskyste, faux-fuyant pratique à la production d'une réponse et d'une argumentation politiques. Il ne s'agit pas ici d'une découverte, le SCALP a toujours revendiqué un mode d'action violent et «viril» sans trop se préoccuper de construire des argumentations, et l'on peut se poser des questions sur sa perception de l'antifascisme quand elle agit avec des courants revendiquant leur «intolérance» (73) et considérant toute réflexion théorique, voire toute autocritique comme «masturbation intellectualiste» (74) et «verbiages pseudo-intellectuels» (75).

Les arguments, en effet, sont systématiquement ignorés: les «antifascistes libertaires» préfèrent, sans s'apercevoir de la contradiction, dénoncer l'encensement de la «patrie française... tout en défendant les «revendications nationales» et les «militants nationalistes» (76). Si l'on en croit ces mêmes citations, *No Pasaran* ne serait pas antinationaliste: l'organisation se contenterait de distinguer un bon d'un mauvais nationalisme. Le contradicteur ne s'explique pas sur cette contradiction, préférant l'usage de l'invective. Car une des tactiques favorites des anarcho-indépendantistes est d'identifier leurs contradicteurs à des «fascistes» pour légitimer leur refus de la discussion et même de la réflexion. Le raccourci est saisissant, mais pas si rare dans le milieu: Gildas, polémique avec Régis dans *No Pasaran*, de février à avril 2001, évoque coup sur coup le «jacobinisme» et le «négationnisme» de «l'orthodoxie». On verra, plus bas, combien ces notions fondamentales de l'histoire et de la science politique sont

69. *Ibidem*.

70. T., «Re re re Bretagne libertaire», message posté sur la liste de diffusion *Unité libertaire*, 21 janvier 2003.

71. K., «Re L'oppression culturelle», 23 janvier 2003.

72. Message Internet du 7 mars 2001.

73. CNT-FAU, «L'affaire Watzal: Des mythologies de l'antifascisme à la réalité de l'antifascisme», *Courant alternatif*, n° 44, décembre 1994.

74. CNT-FAU, «Courrier», *Courant alternatif*, n° 47, mars 1995.

75. *Ibidem*.

76. Message Internet du 7 mars 2001, *op. cit.*.

galvaudées.

Retour à *Unité libertaire*: le refus de la contradiction n'est pas toujours flagrant; d'une part, certains montrent leur volonté de dialoguer, et d'autre part, les préjugés sont dans les deux camps. Toutefois, il est certaines généralités douteuses. Le même jeteur de pavé, avec ses propos tout ingénus, et bien qu'il prenne lui aussi appui sur de gros préjugés à l'égard de l'anarcho-indépendantisme, cite l'ouvrage de Françoise Morvan, *Le monde comme si*: cet ouvrage est aussitôt rejeté, ainsi que son auteur, «cas pathologique et hystérique [qui] relève de la médecine» (77).

Pour qui l'a lu, on peut sans doute en regretter l'aspect fort littéraire, mais il ne s'agit là nullement d'une contribution délirante et plutôt d'un banal témoignage. Y a-t-il un vrai refus de la discussion? Nous réaffirmons que non: plus encore, la participation de la CBIL, en bonne intelligence, aux débats des journées anarchistes des Pays-Bas prouve le contraire. Certaines interventions sur *Unité libertaire* témoignent également d'un souci didactique. Mais il est certain que l'anarcho-indépendantisme breton ne vaut pas mieux que le portrait qu'il dresse de ses contradicteurs.

Pis encore, ce qui peut passer a posteriori, dans le cas des «orthodoxes», pour un respect de certaines «géniales intuitions» (78), et surtout de discours qui ont pu être construits par le passé, pourrait s'avérer être, dans le cas des anarcho-indépendantistes, et selon notre hypothèse de départ, la preuve du caractère idéologique – dans son sens péjoratif marxiste (79), c'est-à-dire foncièrement autonome de la réalité –, de l'anarcho-indépendantisme.

77. W., «Bretagne libertaire?», message posté sur la liste de diffusion Unité libertaire, 22 janvier 2003.

78. Amadeo Bertolo, *op. cit.*

79. Voir par exemple J.F. Corallo, «Idéologie», in G. Labica et G. Bensussan (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, PUF, 1982.

Conceptualisation et repolitisation: remèdes à la maladie sénile de l'anarchisme

Dans un ouvrage déjà ancien (1955), «investigation de vingt années de lectures et de réflexions sur la signification du nationalisme» (80), l'historien américain Boyd C. Shafer mettait les chercheurs de sens en garde, évoquant la «confusion sémantique qui s'est développée tout autour [du nationalisme]»: «si l'on veut comprendre ce qu'est le nationalisme, il est nécessaire d'arriver à une acception générale plus claire de la signification du mot». Ainsi, «ce n'est pas un concept net et fixe, mais une combinaison variable de croyances et de conditions diverses». Lui-même, établissant une liste hypothétique de dix interprétations différentes du nationalisme généralement rencontrées, constate que l'on peut trouver des exceptions à chacune d'elles. Toutefois, examinant certains mythes métaphysiques, physiques et relatifs aux civilisations sur les questions de la nation et du nationalisme, il conclut qu'«une nation n'est pas une âme métaphysique ou psychologique au-delà de l'humain», «qu'on n'a pu trouver aucun caractère racial exclusif qui puisse permettre de diviser les peuples sans l'ombre d'un doute», et qu'«attribuer une histoire commune à un peuple avant qu'il n'ait formé un groupe, fournir une histoire commune à une nation bien avant que n'ait apparu aucune évidence d'une conscience commune est un exercice de l'imagination, toujours violent, et souvent dangereux». Ces remarques ont leur importance et nous devons y revenir. Mais voilà la nation définie par ce qu'elle n'est pas ! Devrait-on, à la lecture de ces recommandations méthodologiques, en rester à un constat d'impuissance pour la formulation d'une définition positive de la nation ?

Il est vrai qu'il serait vain de rechercher parmi les spécialistes du nationalisme un quelconque ton péremptoire en la matière. Seule certitude: «Il n'est guère de mot plus fréquemment utilisé dans la littérature historique, politique et journalistique immédiatement contemporaine que celui du nationalisme. Il n'en est guère non plus qui révèle plus d'équivoque et plus d'ambiguïté» (81). «Qu'est-ce qu'une nation ?»

Ernest Renan, en 1869, faisait déjà de cette question le titre d'un opuscule dans lequel il exposait sa conception de la nation – une notion bien de son temps, entre le Printemps des peuples et l'Étatisation de la Troisième République: «Une nation est une âme, un principe spirituel [...] L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenir; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. (82)»

80. Boyd C. Shafer, *Le nationalisme*, Payot, 1955, p. 7.

81. Raoul Girardet, *Nationalismes et nation*, Complexe, 1996, p. 10.

82. Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Mille et une nuits, 1997, p. 31.

Généralement, deux conceptions de la nation sont mises en exergue et opposées: une conception «française», dite subjective, et une conception «allemande», dite objective.

La conception française, souvent identifiée aux idées de Renan, qui l'évoque par cette notion de «consentement mutuel», peut aussi être résumée par les propos de Fustel de Coulanges: «Les hommes sentent dans leur cœur qu'ils sont un même peuple, lorsqu'ils ont une communauté d'idées, d'intérêts, d'affections, de souvenirs et d'expériences» (83). Cette conception volontariste était, au XIX^e siècle, loin de faire l'unanimité, fondée qu'elle était sur les Lumières et la Révolution française. «Or les Allemands, et d'autres peuples d'Europe centrale et orientale, dans un autre contexte culturel et politique, trouvèrent dans la langue, dans le territoire, dans la race, les fondements de leur nation» (84); d'une manière générale, ce fut sous l'influence du mouvement romantique.

Le philosophe Fichte (1762-1814), en outre, entendait la nation comme une véritable manifestation de la divinité: «Ce n'est que lorsque chaque peuple, laissé à lui-même, se développe et s'organise lui-même en accord avec cette qualité commune, en même temps qu'en accord avec sa propre qualité personnelle qu'alors – et alors seulement – apparaît la manifestation de la divinité dans son vrai miroir, telle qu'elle doit être» (85). Pour schématiser, on se trouve traditionnellement en présence:

– d'une conception «allemande» se définissant, «objectivement», par sa communauté culturelle, au sens large du terme, incluant l'économie, le droit, les institutions sociales et les manières de vivre. Pour les Allemands, cette communauté culturelle s'organise autour de la langue: existence d'une langue-mère à la laquelle correspond une race-mère. En résumé, on naît élément d'une nation, sans autre possibilité de choix. L'appartenance nationale est définie par des critères matériels, des héritages qui déterminent l'homme (discours de Fichte). La nationalité est donc fondée sur le droit du sang (Code allemand de la nationalité, 1913). Les termes principaux de cette conception peuvent se trouver dans la lettre publique que Fustel de Coulanges adresse à T. Mommsen, à l'issue du conflit franco-prussien de 1870 et de la perte de l'Alsace;

– d'une conception «française», qui, «subjectivement», privilégie le choix: on adhère à la nation par libre adhésion à un contrat social, quelle que soit l'origine de l'homme. Elle aboutit au droit du sol (1889: loi qui accorde aux enfants nés en France de père étranger la nationalité française). Il s'agit donc d'une conception politique et juridique de la nation qui s'appuie sur le droit des peuples à disposer

83. Fustel de Coulanges, cité dans René Girault, *Peuples et nations d'Europe au XIX^e siècle*, Hachette, 1996, p. 5.

84. René Girault, *ibidem*, pp. 5-6.

85. Fichte, cité dans Boyd C. Shafer, *Le nationalisme, op. cit.*, p. 21.

d'eux-mêmes, à choisir librement leur patrie.

On peut dire que le concept de nation apparaît avec la Révolution française; on lit ainsi dans l'article 3 de *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*: «Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation.»

Pierre Nora, dans le *Dictionnaire de la Révolution française* (86), écrit que la nation révolutionnaire est un amalgame de trois éléments:

- 1) au sens historique, «elle est un collectif d'hommes unis par la continuité, un passé et un avenir»,
- 2) au sens juridique, elle est «le pouvoir constituant par rapport au pouvoir constitué»,
- 3) enfin, au sens social, elle est «un corps de citoyens égaux devant la loi».

Il faut cependant préciser, «qu'à y regarder d'un peu plus près, la prétendue opposition entre l'idée allemande et française de la nation n'est pas aussi tranchée que nous avons longtemps voulu le croire» (87).

On ne fera en effet croire à personne que l'image encore répandue d'une France immémorielle, sans commencement, que celle de mythes prétendument fondateurs (le baptême de Clovis, Charles Martel à Poitiers, Jeanne d'Arc, etc.), renvoient à des notions de choix plutôt qu'au mythe d'une France virtuelle, d'une France avant la France.

Les idées de Renan sont elles-mêmes balayées par Shafer: «Renan sentait si fortement que les ancêtres nous ont fait ce que nous sommes, qu'il pensait que le culte des ancêtres est "le plus légitime de tous les cultes". Le savant sceptique et critique qu'il était écartait le mysticisme divin pour mettre le mysticisme historique à sa place» (88). A dire vrai, on peut même se demander si cette distinction n'est pas en grande partie idéologique.

Aucune des deux n'est, en réalité, ni strictement objective, ni strictement subjective, et il se trouve qu'elles ont des points communs. Le grand historien anglais Eric Hobsbawm, pour sa part, écarte de la même manière, dans sa recherche d'un sens, les définitions strictement objectives et celles qui sont strictement subjectives. Pour lui, d'abord, il est clair que les critères objectifs (critères uniques comme la langue ou l'ethnie, ensemble de critères comme la langue, le territoire commun, l'histoire commune ou les traits culturels) ont échoué: «puisque à toute époque quelques spécimens seulement de la vaste classe d'entités auxquelles s'appliquent de telles définitions peuvent être considérés effectivement comme des "nations", il est toujours possible de trouver des exceptions: soit les cas qui correspondent à la définition ne sont à l'évidence pas (ou pas encore) des "nations", ou ne

86. Pierre Nora, in François Furet et Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la révolution française*, Flammarion, 1988.

87. Suzanne Citron, *Le mythe national*, EDI, 1989, p. 10.

88. Boyd C. Shafer, *Le nationalisme*, op. cit, p. 28.

ressentent pas d'aspirations nationales, soit des "nations" incontestées ne correspondent pas au critère ou à l'ensemble de critères» (89).

Il affirme également que les critères utilisés sont, eux aussi, flous, mouvants, et ambigus et montre, à travers l'exemple du Sri Lanka, comment ce type de classement sera dans n'importe quel cas soumis aux mêmes objections: les nationalistes tamouls, pour développer cet exemple, s'arc-boutent sur les droits de la nation tamoule pour exiger l'indépendance d'une région qui couvrirait plus d'un tiers de l'île du Sri Lanka; toutefois, ils passent sous silence une réalité dérangeante: la nature composite de la nation tamoule. Ainsi, bien que tamoules tous deux, indigènes et immigrants des Indes récents ne se mêlent pas; ensuite, 41 % des personnes parlant le tamoul refusent de se considérer comme Tamoules, préférant qu'on les classe parmi les musulmans (*Moors*); enfin, le territoire revendiqué n'apparaît pas lui-même clairement comme *un* espace.

Pour E. Hobsbawm, de la même manière, les définitions subjectives ne sont pas non plus satisfaisantes: «même aujourd'hui, il est parfaitement loisible à une personne qui vit à Slough de se considérer, selon les circonstances, comme un citoyen britannique, ou (vis-à-vis d'autres citoyens de couleur différente) comme un Indien, ou (vis-à-vis d'autres Indiens) comme un Gujarati, ou (vis-à-vis des hindous et des musulmans) comme un jaïn, ou comme un membre d'une caste particulière, ou comme un membre d'une famille, ou comme quelqu'un qui, chez lui, parle plutôt hindi que gujarati» (90), etc. Ainsi, il apparaît que ni l'une, ni l'autre conception n'est *exclusivement* satisfaisante.

Michel Cahen affirme même l'impossibilité de définir la nation: «Elle est le produit d'un si grand nombre de facteurs sociaux et de leurs effets subjectifs, que le plus puissant ordinateur serait bien incapable de la réduire à une équation. On peut définir un processus de production nationale, on peut étudier l'identité nationale, mais on ne peut pas "donner la définition" d'une nation en particulier. La nation sera en revanche *dessinée* par la communauté des personnes qui s'en ressentent partie prenante. Les personnes qui se considèrent – par exemple – françaises n'auront pas d'autre définition commune que de se reconnaître françaises (91).»

En sus, Raoul Girardet rappelle dans son ouvrage les disparités à la fois historiques et géographiques dans la signification accordée à la nation et au nationalisme. Il est clair que ce facteur de contingence ne simplifie en rien la démarche: comment reprocher aux anarcho-indépendantistes, et aux anarchistes en général, de ne pas savoir et de ne pas se préoccuper de savoir comment définir nation et

89. E. Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Gallimard, 1990, p. 20.

90. *Ibidem*, p. 24.

91. Michel Cahen, «Nations et ethnies par temps de mondialisation», *Contre-Temps*, n° 7, mai 2003, p. 59.

nationalisme si, à cette heure, nous devons nous-mêmes avouer notre impuissance à exposer une définition universelle ? Le fait est qu'on peut se demander si nous avons réellement besoin, en tant que non-historiens, d'établir une définition universelle – et, d'ailleurs, si cela est possible – susceptible d'englober toutes les contingences historiques et géographiques. Ce que nous cherchons à faire, c'est établir un schème clair et efficace du point de vue de l'élaboration et de la confrontation théorique, valide par rapport à ce qui, transcendant les disparités contextuelles, fait l'*essence* de la nation, quitte à réduire cette essence à une généralité minimale. Les contingences historiques, de fait, ne peuvent guère nous intéresser en tant que contingences, ni, d'ailleurs, leurs homologues géopolitiques, dans la mesure aussi où nous nous défions de certains discours: «Aucun nationaliste politique engagé ne peut être un historien sérieux des nations et du nationalisme» (92). Ainsi que nous l'avons dit en introduction, nous nous intéressons à ce qui les relie et nous recherchons avant tout le consensus.

92. Eric Hobsbawm, *op. cit.*, p. 32.

DU FLOU ET DU MOINS FLOU DE QUELQUES DEFINITIONS

«Entre patrie et Etat, entre le plus ouvert et le plus fermé, la nation est une instance d'échange, de remaniement du sens, de redistribution de ses éléments. [...] Elle est un lieu immatériel, là où les sociétés projettent leur désir de perfection, là où, par-delà la contingence, nation et nature coïncident absolument. [...] Elle est une forme parfaite qui se tient au-dessus de la société et des individus qui la composent, s'impose à eux et les saisit dans leur destin personnel à travers lesquels elle se prolonge et s'accroît sans être affectée par leur singularité. (93)»

Notre objectif, en clair: tâcher de déterminer ce qui fait l'essence de la nation et du nationalisme, de mettre en évidence l'élément structurant de toutes les tendances de ce dernier afin de déterminer ultérieurement si, oui ou non, l'anarcho-indépendantisme est susceptible d'entrer dans la «grande famille» nationaliste, c'est-à-dire, peut-être, à plus ou moins long terme, de connaître le même destin. Là encore, même si nous en dressons plus bas le rappel, nous ne cherchons pas à établir une définition transcendant les lieux et les époques. Bien plutôt, nous mettons en œuvre une stratégie de *vérification* de l'idée anarcho-indépendantiste et cherchons pour cela à dégager la substantifique moëlle du phénomène national.

Culture

Difficile, semble-t-il, de prétendre étudier le phénomène national sans se pencher auparavant sur ses «racines culturelles» (94). Les quelques débats que nous avons eus avec des anarcho-indépendantistes nous y amènent aussi, et encore une fois pour éviter tout détournement conceptuel.

Là encore, il est vrai, chez les libertaires, on se heurte au mur de l'inanité théorique; beaucoup de militants peuvent déblatérer sur la notion de culture sans même avoir le réflexe d'ouvrir leur dictionnaire. Avouant la difficulté «de définir une culture et de comprendre ce que pourrait être une France multiculturelle» (95), un militant commence par évoquer différentes formes de culture: sociale, religieuse, politique, la culture politique étant définie par lui comme l'idéologie. Las! Cela n'a pourtant rien à voir. De manière plus pertinente, Vanina, applaudissant à la renaissance de la culture

93. Jean-Yves Guimar, *La Nation entre l'histoire et la raison*, op. cit., p. 181.

94. B. Anderson, *L'imaginaire national*, La Découverte, 1983, p. 23.

95. Dédé 3, «[...] une France multiculturelle peut-elle exister?», *Noir et Rouge*, été 1988.

corse, se demande si cela implique «un retour aux traditions» (96).

Affirmations vides de sens comme questions sans réponses manifestent à la fois la grande détresse théorique du mouvement anarchiste et, plus particulièrement, le flou de notions pourtant indispensables à la polémique. Ainsi, l'Union des anarchistes de Saint-Etienne, dans un article paru dans *Courant alternatif*, écrit que «le mouvement culturel en Corse doit [...] regrouper l'économique, le social, le culturel».

Et voilà donc la culture définie par... la culture... juste avant l'affirmation d'un point de vue assez incompréhensible et semblant mêler en une seule les deux principales définitions de la culture: «La culture est notre seule façon de vivre et d'exister (création et communication). La culture, trop souvent récupérée par l'environnement politique et moral, devrait être une civilisation populaire qui appartienne en commun à tous les hommes. (97)»

Sans être exhaustif, cet échantillonnage est révélateur du confusionnisme ambiant et prouve, s'il en était encore besoin, la nécessité de faire reposer le discours anarchiste et la discussion sur un appareil conceptuel solide.

Pour Alain Dieckhoff, la précision est d'autant plus nécessaire que: «Les sociétés humaines sont des sociétés de culture. En cela, elles se distinguent radicalement des organisations animales (98). Parce que la culture est le soubassement de la vie sociale, elle remplit dans le façonnage des identités collectives une fonction essentielle. (99)»

L'apparition du concept de culture comme synonyme d'éducation et de formation de l'esprit est, selon A. Dieckhoff, contemporaine, dans la deuxième moitié du XVIII^e, de l'émergence de l'individu comme sujet autonome et de l'avènement de la nation comme sujet collectif. Il va de soi, contrairement à ce qu'ont pu croire certains anarcho-indépendantistes avec qui nous discutons et qui ont été prompts au détournement, que nous ne faisons pas référence à cette définition.

La culture, en effet, n'est pas seulement un savoir, et elle peut même, au contraire, renvoyer à un comportement inexplicable. Dès 1774, le philosophe allemand Johann G. Herder, dans *Une autre philosophie de l'histoire*, rompt avec cette vision des Lumières d'une culture signifiant le savoir en la donnant pour synonyme d'un «génie national». Dans la même perspective, en 1871, l'anthropologue britannique Edward B. Tylor la définissait comme «l'ensemble des

96. Vanina, «Libertaire, femme et corse», *IRL*, 15 mai 1979.

97. «Liaison Saint-Etienne - Union des anarchistes», «Les mouvements autonomistes...», *Courant alternatif*, mai 1983.

98. Il semble ici, alors que A. Dieckhoff renvoie à E. Gellner, que les nouvelles données apportées par l'observation des animaux, la paléontologie humaine et la psychologie cognitive soient amenées à brouiller les frontières. Cf. N. Journet, «Que faire de la culture ?», *La culture*, Sciences humaines, 2002, p. 6.

99. A. Dieckhoff, *La nation dans tous ses états*, Flammarion, 2000, p. 41.

habitudes acquises par l'homme en société», incluant ainsi «toutes les compétences techniques, symboliques et sociales développées par les sociétés humaines» (100).

Plus tard, durant la première moitié du XX^e siècle, Franz Boas divisait le monde en aires culturelles, tandis que Bronislaw Malinowski développait l'idée que, dans toute culture, chaque élément possède une fonction, comparable à celle d'un organe dans un corps vivant, et répond à un besoin. Plus proche de nous encore, Claude Lévi-Strauss, avec *Anthropologie structurale* (1958) et *Race et Histoire* (1952), affirmait que toute production culturelle obéit à des règles de construction communes de caractère abstrait. Enfin, le constructivisme entendit réviser la notion: alors que Fredrik Barth expliqua que les cultures se construisent au contact des autres et servent à poser des limites entre les groupes, Pierre Bourdieu, avec *La Distinction* (1979), décrit les «cultures de classe» comme des outils de différenciation. Nicolas Journet, en dernière analyse, affirme que «la notion d'identité tend à expliquer celle de culture» (101).

En revenant au dictionnaire, on constate que la définition de la culture renvoie à l'«ensemble des activités soumises à des normes socialement et historiquement différenciées, et des modèles de comportements transmissibles par l'éducation, propre à un groupe social donné» (102). Cette définition nous paraît acceptable, et notre sujet nous amène à nous focaliser sur les cultures nationales.

Première constatation: le caractère relatif (à la société et à son histoire) et dépendant (de l'éducation et de modèles comportementaux pouvant être imposés) de la culture, qui interdit d'ériger celle-ci en valeur sans la soumettre à l'examen de la raison. Plus schématiquement, il faut, pour la rendre légitime à nos yeux, la soumettre à notre grille de lecture politique et en défausser les éléments non conformes... ce qui signifie que la culture n'a pas une valeur intrinsèque positive et que seule la grille en a une. Seul mouvement contestataire à ne laisser aucun élément en dehors du champ de sa critique, l'anarchisme se doit en effet, pour être pertinent, donc légitime, d'examiner le fait culturel et de le soumettre lui aussi au feu nourri de son observation afin de promouvoir la liberté et l'égalité partout où cela est possible.

En tant qu'ensemble de traditions, voire de normes, la culture échappe généralement à toute forme de rationalité, de jugement, et donc de justice. Son acceptation par les individus et les populations repose sur le conditionnement, puisque sa transmission lui fait également acquérir une proximité affective qui la rend légitime à leurs yeux sans aucune forme de critique.

Irrationnelle, la culture, du fait de cette normalisation, de cette

100. Nicolas Journet, *op. cit.*, p. 10.

101. *Ibidem*, p. 11.

102. *Dictionnaire Hachette couleurs, op. cit.*

institutionnalisation d'habitudes prises dans l'histoire, est aussi un outil d'exclusion des individus puisqu'elle devient une référence constitutive de l'identité et donc de l'unité de la société.

Il importe donc qu'elle soit soumise aux valeurs universelles de l'anarchisme: la justice ne doit souffrir aucune exception, aucune tempérance, et la culture, notamment sociétale, ne doit pas être un vase clos fonctionnant en toute autonomie, légitime parce qu'historiquement déterminée et populairement acceptée: non, tout ce qui est réel n'est pas rationnel, et le statut d'«identitaire» ne saurait être un palliatif à la soumission à nos valeurs et à notre morale.

Sont souvent culturelles, en effet, toutes ces réalités contre lesquelles le mouvement libertaire s'est historiquement inscrit, avec plus ou moins d'efficacité: inégalités sociales, inégalités politiques, inégalités sexuelles, etc. Il serait long et fastidieux d'énumérer toutes ces barbaries culturelles, qui achèvent de montrer que l'on peut et doit parfois aller au-delà de la culture.

Quant à la nation, il semble qu'elle puisse être le trait d'union entre culture, système politique et territoire, ce qui ne peut qu'attiser notre méfiance.

Nation

Comme nous le verrons plus loin, les partisans de l'indépendance des «identités régionales» ont à cœur, comme dans le cadre colonial, de poser leur patrie comme une nation opprimée. C'est là une des clés de leur légitimité.

Or, la seule «nation» renvoie à certains éléments, à la fois objectifs et subjectifs, qu'il nous est possible d'examiner; leur correspondance avec la réalité est un moyen de déterminer le degré d'idéologie dans les thèses et mouvements anarcho-indépendantistes: en effet, «la "nation" telle qu'elle est conçue par le nationalisme peut être reconnue à titre prospectif, alors que la "nation" réelle ne peut être reconnue qu'*a posteriori*» (103).

Il est vrai que les anarcho-indépendantistes prétendent prévenir ou répondre à un souhait de la population: les Bretons veulent, les Basques veulent, etc.

Montrer le caractère a-national d'une entité est donc le meilleur moyen de démontrer qu'il s'agit là d'un mensonge et de prouver l'état avancé de décrépitude idéologique du mouvement, c'est-à-dire, en ce qui nous concerne sa proximité vis-à-vis du nationalisme. Pour cela, il est nécessaire d'établir la liste des critères possibles et de fixer une généralité fiable, d'autant que, selon Liah Greenfeld, la seule

103. Eric Hobsbawm, «Some reflections on nationalism», cité dans E. Hobsbawm, *op. cit.*, p. 26. L'historien conclut que le nationalisme précède inévitablement la nation.

fondation du nationalisme est une idée, l'idée de la nation (104).

Le mot «nation», qui a une origine latine (*nasci*: naître) a d'abord été utilisé au Moyen Âge dans les milieux aristocratiques et universitaires pour désigner des groupes, notamment d'étudiants, supposés avoir une même origine géographique. Il y avait ainsi à la Sorbonne quatre «nations» estudiantines: française, picarde, anglaise et normande. Au XVII^e siècle apparaît l'acception du mot «nation» comme population d'un Etat ou d'un pays. Il figure en 1694 dans le *Dictionnaire de l'Académie française*: «Tous les habitants d'un même Etat, d'un même pays qui vivent sous mêmes lois et usent de même langage» (105). Mais cette définition, datée, est sans aucun doute restrictive, car liant les individus à leur gouvernement sans tenir compte de leurs aspirations. Les guerres dites ethniques ou nationales qui déchirent de nombreux Etats dans le monde, comme l'existence de peuples sans Etats reconnus comme des nations sont un fameux contrepoint. Le géographe Yves Lacoste, qui considère la nation comme «le concept géopolitique fondamental» (106), nuance lui-même cette opinion toujours répandue qui considère que la nation est «la population d'un pays» (107). Comment, alors, la définir, et faire le partage entre objectif et subjectif?

Rebondissant sur la polémique autour d'une définition, E. Hobsbawm rappelle que ni Renan ni Fichte ne s'étaient prononcés *exclusivement* en faveur de l'une ou l'autre définition, et propose, dans le cadre de son étude, de ne s'attacher à aucune définition *a priori*: «Dans tous les cas, l'agnosticisme est la meilleure attitude que puisse adopter un étudiant qui s'aventure pour la première fois dans ce domaine [...]. Nous prendrons comme hypothèse de travail que tout groupe suffisamment important en nombre dont les membres se considèrent comme faisant partie d'une "nation" sera considéré comme tel» (108). Mais ce faisant, il privilégie indubitablement son existence subjective. C'est également le choix affirmé par Serge Berstein.

De la même façon, Benedict Anderson insiste bel et bien sur son aspect essentiellement subjectif: «[La nation] est une communauté politique imaginaire, et imaginée comme étant à la fois naturellement limitée et souveraine» (109). C'est cette notion de souveraineté qui me paraît la plus importante dans le fait national.

Ces propositions qui, contrairement aux définitions des dictionnaires, mettent en avant des éléments subjectifs (bien que

104. Liah Greenfeld, «Is Nation Unavoidable? Is Nation Unavoidable today?», in Hanspeter Kriesi (dir.), *Nation and national identity. The European experience in perspective*, 1999.

105. Cité par Yves Lacoste, *ibidem*.

106. Yves Lacoste, *Vive la Nation*, Fayard, 1997, p. 10.

107. *Ibidem*, p. 136.

108. Eric Hobsbawm, *op. cit.*, p. 25.

109. Benedict Anderson, *L'imaginaire national*, *op. cit.*

ceux-ci reposent sans aucun doute sur des éléments objectifs), nous paraissent intéressantes; toutefois, il importe de se poser la question: nation imaginaire, donc imaginée, certes, mais «imaginée par qui ?». Si le fait qu'un groupe politique affirme l'identité nationale du groupe humain auquel il dit appartenir a du sens, ce n'est évidemment pas sur l'opinion d'une extrême minorité que l'on peut décider du statut à accorder à cette communauté. De fait, il importe de se pencher sur la «vision de la nation par en bas, c'est-à-dire du point de vue [...] par les gens ordinaires» (110).

Pour reprendre Hobsbawm, c'est la population tout entière qui fait la nation. On s'aperçoit alors qu'éléments subjectifs et objectifs se mêlent: la subjectivité, pour l'historien ou le sociologue cherchant à élucider ce sentiment national, devant être suggérée par quantité de faits tels que l'utilisation de la langue, la récurrence des références culturelles nationales et leur dynamisme, le caractère accru de la «vie locale», l'importance, la représentativité et la combativité des organisations nationalistes, etc. Les opinions concordent donc: pas d'exclusivité de l'une ou l'autre approche et multiplicité des critères de sélection, mais primat de la subjectivité. Le cas par cas est ainsi de rigueur: seule une approche multidirectionnelle peut déterminer le statut d'une sociation.

Continuant son historique, Yves Lacoste déplore les massacres commis au nom de la nation, mais récuse l'idée, conséquente, de l'abandon du concept en tant que revendication. Pour lui, «il faut l'examiner attentivement, en tenant compte des différentes conceptions [...] et des conditions géopolitiques» (111): il faut prendre en compte «la notion de "communauté politique"»... «La nation entend être gouvernée par l'un des siens».

«Communauté politique»: la notion de souveraineté et d'indépendance revient, et le grand mot est lâché ! Car c'est bien ce mot qui, pour nous, représente tout le problème du phénomène national: en effet, ce que nous contestons, dans ce sentiment national, c'est non seulement qu'il implique un sentiment de proximité entre toutes les personnes issues d'une même nation, qui, alors que nous appelons à la lutte des classes, crée une «disposition subjective commune» (112) entrant nécessairement en concurrence (*et quel qu'en soit d'ailleurs le degré*) avec celle-ci, mais aussi que cette proximité est susceptible d'avoir à terme des conséquences politiques.

«L'essence d'une nation, disait Renan, est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun et aussi que tous aient oublié bien des choses. Aucun citoyen français ne sait s'il est Burgonde, Alain, Taïfale, Visigoth; tout citoyen français doit avoir oublié la

110. Eric Hobsbawm, *op. cit.*, p. 29.

111. Yves Lacoste, *op. cit.*, p. 147.

112. Michel Cahen, *op. cit.*

Saint-Barthélemy, les massacres du Midi au XIII^e siècle.» (113)

La nation repose bien sur l'amnésie voire sur le mensonge, sur l'oubli des divergences d'intérêts entre individus issus de classes sociales opposées: «L'oubli et je dirais même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation, et c'est ainsi que le progrès des études historiques est souvent pour la nationalité un danger» (114).

Et c'est parce qu'il est généralement l'instrumentalisation de cet oubli que nous nous méfions du nationalisme: Chris Duncan, de l'université Concordia, évoque «l'équation normale d'une nation, [...] une entente populaire qui commence du bas vers le haut» (115).

Il ne s'agit pas d'avancer que toute nation est nécessairement une société de classes, ni même le support d'un système oppresseur, mais d'expliquer que toutes les conditions sont réunies, dans le phénomène de promotion de la nation, pour que l'évolution se fasse dans ce sens: négation théorique de la contingence et l'historicité de la nation (celle-ci étant posée en tant que principe), c'est-à-dire une volonté de figer un accident de l'histoire, etc.

La nation n'est pas que ce désir raisonné de *vivre ensemble*, sur la base d'affinités conséquentes: elle suppose et institutionnalise des affinités. Elle n'est donc pas que ce regroupement spontané, si compatible avec notre fédéralisme libertaire: à dire vrai, elle en est une limitation.

Le dictionnaire, en reprenant l'aspect binaire de sa définition savante, estime qu'elle est à la fois une «communauté humaine caractérisée par la conscience de son identité historique ou culturelle, et généralement par l'unité linguistique ou religieuse» (116) et également «une telle communauté, définie comme entité politique réunie sur un territoire ou un ensemble de territoires propres et organisée institutionnellement en Etat» (117). La notion de «conscience» est bien mince pour signifier le caractère subjectif de la nation. Toutefois, ce qui fait la nation, une fois de plus, c'est bien un désir plus ou moins actif de communauté politique trouvant sa source dans un sentiment de communauté culturelle et historique.

Le concept de nation, de facto, est éminemment politique et l'on ne peut l'employer à la légère. On peut désormais le questionner et se demander quelle est la légitimité de l'association unité culturelle/ unité politique: l'époque veut que la «démocratie de proximité» soit une référence, mais n'est-ce pas là une «opération pirate», détournant les regards du «fond» vers la «forme»? L'association entre culture et politique suppose l'existence d'une norme, d'une norme

113. Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, op. cit..

114. Friedrich Nietzsche, cité par Carlo Ginzburg, «La preuve, la mémoire et l'oubli», http://www.artium.lt/1/ginz_e.html.

115. Chris Duncan, «L'énigme de la nation dans l'essai québécois», <http://orees.concordia.ca/archives/essai/duncan.shtml>.

116. *Dictionnaire Couleurs*, Hachette, 1991.

117. *Ibidem*.

institutionnalisée, car le principe de la nation autonome suppose des frontières culturelles puis géographiques: donc, qu'il y ait Etat ou pas, l'existence de la nation suppose à court ou à long terme l'exclusion des individus ne correspondant pas à cette norme.

L'ambiguïté de la nation, c'est qu'elle est à la fois un fait et un objectif. En tant que fait, sorte de nation objective, suivant l'expression de Fichte, elle ne peut être niée, quoiqu'elle puisse être combattue. En tant qu'objectif, elle tend à devenir une institutionnalisation du fait, celui-ci étant érigé en dogme: d'une identité témoin d'un regroupement volontaire et/ou spontané, on passe à une identité théorisée, dont on oublie volontairement le caractère évolutif. La réalité n'est donc pas nécessairement celle d'un «contrat national» se rompant à l'envi, comme l'expose assez naïvement la chanson de Tri Yann, *La découverte ou l'ignorance*, qui reprend par ailleurs un texte bretonniste bien connu. **Le sentiment national est l'intrusion plus ou moins spontanée du sentiment dans le domaine politique.**

Il peut donc aussi être un conditionnement qui, par le biais d'une propagande étatique utilisant ce sentiment comme un ciment régulateur des conflits sociaux et comme base de son autorité, ou en tant que stratégie de défense d'une communauté menacée, ou encore – pour contourner tout déterminisme – comme simple idéologie, participe d'une logique d'exclusion.

Dans un de ses ouvrages (118), Pierre Clastres mettait ainsi en évidence le rôle fondamental de la guerre dans les sociétés primitives: c'est en excluant l'Autre et par rapport à lui que celles-ci parviennent, selon lui, à fonder leur existence communautaire et leur idéal de vie en autarcie.

Dans le cas national, le schéma pourrait être similaire: la nation, qui n'a tout d'abord qu'une existence subjective, préserve son identité par opposition à d'autres nations. De manière plus polémique, Michel Cahen affirme que, en tant que «réalité sociale subjective dessinée par un ensemble de gens qui se reconnaissent tels», «la nation Corse et la nation France peuvent parfaitement coexister» (119). Mais c'est oublier que le phénomène national n'a de sens que lorsqu'il entend transformer cette subjectivité en objectivité en modifiant la réalité. Il ne faut pas oublier que la nation est une politisation de l'identité.

Il faut rajouter ici que l'expression «nation objective» n'est pas tout à fait pertinente, et suppose même quelques dérivés: la nation est aussi nécessairement une construction mentale qui doit être combattue comme étant un germe d'exclusion et une négation de l'individu et de ses droits. En effet, la nation est la conceptualisation et l'institutionnalisation d'une réalité purement contingente.

Jean-Jacques Rousseau dépeint ainsi ce que sont pour lui les

118. Pierre Clastres, *Archéologie de la violence [La guerre dans les sociétés primitives]*, in revue *Libre*, 1977, rééd. L'Aube, 1997.

119. Michel Cahen, *op. cit.*

conséquences ultimes de la division de l'humanité en nations: «De là sortirent les guerres nationales, les batailles, les meurtres, ces représailles qui font frémir la nature et choquent la raison, et tous ces préjugés horribles qui placent au rang des vertus l'honneur de répandre le sang humain. Les plus honnêtes gens apprirent à compter parmi leurs devoirs celui d'égorger leurs semblables: on vit enfin les hommes se massacrer par milliers, sans savoir pourquoi; et il se commettait plus de meurtres en un seul jour de combat, et plus d'horreurs à la seule prise d'une ville, qu'il ne s'en était commis dans l'état de nature, durant des siècles entiers, sur toute la face de la terre. Tels sont les premiers effets qu'on entrevoit de la division du genre humain en différentes sociétés. (120)»

L'élément essentiel de la nation, par-delà les contingences, est bel et bien l'association d'idées entre communauté de culture et communauté politique. Cette association est lourde de sens, la culture, irrationnelle, devenant un élément de définition du politique. Avec la promotion de la nation, tout converge vers un ordre irrationnel, c'est-à-dire faisant la part belle à une idéologie et à une pratique antilibertaires: car l'on peut craindre que la différenciation entre nationalisme de droite et nationalisme de gauche ne puisse s'appliquer qu'à un présent ou un futur très proche. Pour l'heure, il convient surtout de s'attacher à d'autres problèmes, celui de la prétendue opposition entre ethnie et nation.

Ethnie

Il faut précisément donner quelque attention à des termes que les anarcho-indépendantistes ou leurs partisans emploient alternativement comme synonymes ou bien au contraire comme des termes au sens opposé: nation et ethnie. Il importe donc de savoir ce qu'il en est réellement. Le peuple, par exemple, est défini comme un «ensemble d'êtres humains vivant sur le même territoire ou ayant en commun une culture, des mœurs, un système de gouvernement» (121). Dictionnaire oblige, il s'agit là d'une sorte de nation objective, à laquelle tout mouvement nationaliste fait appel. Mais plus compliqué est le cas de l'ethnie en raison, une fois de plus, de la multiplicité des interprétations.

Une ethnie est, selon le dictionnaire, un «groupement humain caractérisé principalement par une même culture, une même langue» (122). Précisant cette explication, J.-L. Amselle constate que les définitions de l'ethnie, peu nombreuses, «tournent toutes autour de

120. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (seconde partie).

121. *Dictionnaire Hachette couleurs*, op. cit.

122. *Ibidem*.

quelques grandes caractéristiques» (123). En 1945, M. Fortes présentait l'ethnie comme l'horizon le plus lointain que les groupes connaissent, au-delà duquel les rapports de coopération et d'opposition ne sont plus significatifs. Pour P. Mercier, en 1961, l'ethnie est un «groupe fermé, descendant d'un ancêtre commun ou plus généralement ayant une même origine, possédant une culture homogène et parlant une langue commune, c'est également une unité d'ordre politique» (124).

Même constat chez G. Nicolas en 1973: «Une ethnie, à l'origine, c'est avant tout un ensemble social relativement clos et durable, enraciné dans un passé de caractère plus ou moins mythique. Ce groupe a un nom, des coutumes, des valeurs, généralement une langue, propres» (125).

Un «rapide inventaire» (126) des différentes définitions de l'ethnie témoigne d'une «grande convergence des positions sur ce thème» même si, J.-L. Amselle le montre, la difficulté pour les anthropologues est plutôt généralement d'indiquer précisément ce qu'ils mettent sous ce vocable. Mais quoi qu'il en soit, cette définition n'est pas sans nous rappeler celle de la nation.

Toutefois, comme le rappelle Amselle, **l'utilisation du concept d'ethnie est liée à la volonté de classer à part certaines sociétés en leur déniaient une qualité spécifique: l'historicité.**

Ainsi, si, avec *ethnos*, le grec renvoie à *peuple* et à *nation*, il lui oppose également la *polis*. Selon V. Ehrenberg, en effet, il est «vraisemblable» que *l'ethnos* soit «beaucoup plus proche de la société primitive» (127). C'est un constat partagé par Samir Amin qui, en 1979, affirme que «le phénomène national ne peut être séparé de l'analyse de l'Etat» (128): pour les marxistes, en effet, l'historicité est très liée à l'Etat. Entre ethnie et nation, donc, s'opérerait «le grand partage entre anthropologie et sociologie: société sans histoire/société à histoire, société préindustrielle/société industrielle, communauté/société» (129).

Elikia M'Bokolo souligne toutefois le rôle primordial de la colonisation dans la «fabrication» des ethnies africaines, qui se voient classifiées et regroupées par les Etats coloniaux.

«Que les groupes soient classés et identifiés, dit Jean Bazin, c'est le revers d'une liberté perdue: celle de se nommer soi-même. Il est vrai que de cette étiquette au départ arbitraire, ou même parfois absurde, une nouvelle identité politique peut naître, à l'épreuve des rivalités ou

123. J.-L. Amselle, «Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique», in J.-L. Amselle et Elikia M'Bokolo (dir.), *Au cœur de l'ethnie*, La Découverte, 1985 (1999), p. 16.

124. P. Mercier [1961, 65], cité dans J.-L. Amselle, *ibidem*.

125. G. Nicolas [1973, 103], *ibidem*.

126. J.-L. Amselle, *ibidem*, p. 18.

127. V. Ehrenberg [1976, 54], *ibidem*.

128. Samir Amin, *Classe et nation*, Minuit, 1979, p. 30.

129. J.-L. Amselle, *ibidem*, p. 15.

des résistances dans un même espace souverain» (130). Pour lui, sous l'Etat colonial, les nations, même lourdes de passé, deviennent des ethnies, «au même titre que les sociétés fragmentées en micro-unités indépendantes» (131).

En définitive, «la délimitation de l'objet de la discipline aux seules sociétés traditionnelles s'avère surtout problématique au regard du projet de l'anthropologie dont la finalité est de penser et de comprendre l'unité de l'homme à travers la diversité des cultures, de toutes les cultures» (132).

Qu'attendre alors de la notion d'ethnie ?

Vacher de Lapouge, qui en fut l'introducteur à la fin du XIX^e siècle pour affiner ses conceptions racialistes, l'identifiait au groupe défini par une langue et une culture communes (donc une tradition intellectuelle) et l'opposait à la race, définie par une hérédité physiologique ou une solidarité historique. «La question de l'ethnie est dès cette époque liée au nationalisme et à la légitimité de l'Etat national» (133).

Depuis lors, le terme est toujours au centre de polémiques; Max Weber mettait l'accent, contre ceux qui identifiaient l'ethnie à une semi-espèce, sur son aspect essentiellement subjectif, un point de vue généralement partagé aujourd'hui. Il est vrai que la nature «exotique», anhistorique, de l'ethnie semble être actuellement remise en cause, comme l'illustre le développement de l'ethnologie.

N'étant pas des spécialistes, nous n'avons pas de place à prendre dans ce débat; ainsi, nous nous contenterons de rejeter la mise en opposition des deux notions, percevant peut-être la nation, mais avec bien des réserves, comme «une forme particulièrement durable et intense de l'ethnie» (134).

Ces certitudes établies, nous pouvons rejeter les définitions fantaisistes, employées par certains anarcho-indépendantistes pour revendiquer et opposer le terme *ethnie* à celui de *nation*, trop connoté d'un point de vue anarchiste, mais aussi identifié à une entité oppressante.

Ainsi, dans *Le Monde libertaire*, il est des militants pour évoquer «les différentes ethnies qui composent une nation» (135). Il en est d'autres,

130. Jean Bazin, «A chacun son Bambara», in J.-L. Amselle et Elikia M'Bokolo, *ibidem*, p. 125.

131. *Ibidem*.

132. Marie-Odile Géraud, Olivier Leservoisier, Richard Pottier, *Les notions clés de l'ethnologie*, A. Colin, 1998, p. 13.

133. *Ibidem*.

134. Michel Cahen, «L'internationalisme contre la mondialisation», *Emgann - Combat breton*, mars 2001.

135. G.G., «Les nationalités et le fédéralisme libertaire», *Le Monde libertaire* [entre avril 1979 et juin 1980], extrait de «Positions et propositions libertaires», *Nationalisme et luttes de libération nationale à travers la presse libertaire*, Publico (épuisé).

plus légitimement, pour revendiquer leur «appartenance à l'ethnie corse» (136).

Ce dernier point doit retenir particulièrement notre attention: l'«affiliation ethnique» impliquant, comme l'affiliation nationale, une identification consciente, n'est-elle pas elle aussi susceptible de développer des solidarités inter-classistes, des solidarités capables d'annihiler toute affirmation de l'individu ? **Car l'ethnie, comme la nation, «est par définition interclassiste»** (137). Ce sont autant de problèmes qu'il va nous falloir aborder.

Il est clair, en tout cas, qu'en invoquant des «ethnies régionales»(138), ou «ethnies minoritaires», les anarcho-indépendantistes tentent, par l'emploi d'un terme qui a été associé par l'histoire et les médias, de même que par un certain «afro-pessimisme», à l'Afrique (Afrique théâtre de «guerres ethniques» – et ce en dépit des remises au point faites par les africanistes), de faire un lien avec le problème de la colonisation.

Ces rapprochements sont-ils fondés ? Il nous faudra y revenir très bientôt, après avoir fait ce rappel: il apparaît que ethnie et nation ont bel et bien des apparences synonymiques et que la diversité de leur emploi renvoie finalement, outre à la diversité des motivations politiques (on en a vu quelques exemples), à la démarche poursuivie ou éventuellement à la discipline dans laquelle on s'inscrit.

Nationalisme

A propos du nationalisme, Raoul Girardet se fait plus téméraire et paraît croire en la possibilité de mettre en évidence une *essence* nationaliste: «Au-delà de la multiplicité des définitions, il semble [...] qu'une formulation plus générale puisse être présentée, susceptible de recouvrir les réalités les plus aisément reconnaissables et plus communément reconnues du phénomène nationaliste» (139). «Dans la situation antérieure à l'existence d'un Etat-nation juridiquement autonome, le nationalisme semble ainsi pouvoir être défini comme la volonté d'une collectivité ayant, par suite de circonstances diverses, pris conscience de son individualité historique, de créer et de développer son propre Etat souverain. Dans le cadre d'un Etat-nation déjà constitué, il peut apparaître, sur le plan politique, comme le souci prioritaire de défendre l'indépendance et d'affirmer la grandeur de l'entité nationale; sur le plan moral et idéologique, il semble se résumer dans l'*exaltation du sentiment national* [...]» (140)

136. Cité dans «Nationalisme et régionalisme [Les approches libertaires]», *CPCA* n°15, février-mars 1982.

137. M. Cahen, «L'ethnie et la révolution», 100e anniversaire du Bund, nov. 1997, Union des progressistes juifs de Bruxelles, <http://users.skynet.be/suffrage-universel/indexmicahen.htm>.

138. Patrick Berthe, «Régionalisme et fédéralisme», *Le Monde libertaire*, juillet 1976.

139. Raoul Girardet, *ibidem*, p. 30.

140. *Ibidem*.

Exception faite de la référence à l'Etat (141), tout notre crédit peut être accordé à cette définition, qui s'inscrit dans la coutume historique de distinguer entre un *nationalisme d'existence* et un *nationalisme de puissance* (142). Dans le *No Pasaran* déjà cité, Régis établit une différence entre le «chauvinisme» et la défense d'une «identité», suivant l'opinion anarcho-indépendantiste que le nationalisme – dans la mesure où il est perçu comme négatif – se définit par son caractère hiérarchique.

Mais de quoi est faite l'essence du nationalisme ? Sur quels critères peut-on juger qu'une organisation ou qu'un individu est nationaliste ?

Pour Ernest Gellner, «le nationalisme est essentiellement un principe qui exige que l'unité politique et l'unité nationale se recouvrent» (143). Être nationaliste, ce serait donc poser en nécessité l'existence des nations, ce serait considérer celles-ci, non comme un fait de l'histoire, mais comme un horizon indépassable. Définition appréciable, mais qui nécessite sans doute quelques explications. Tel que le définit le dictionnaire, dont les propositions concordent au moins en partie avec les recherches savantes, le nationalisme renvoie à une triple définition:

– «attachement exclusif à la nation dont on fait partie et à tout ce qui lui est propre»;

– «doctrine politique revendiquant la primauté de la puissance nationale sur toute autre considération de rapports internationaux»;

– «mouvement fondé sur la prise de conscience, par une communauté, de ses raisons de fait et de droit de former une nation»(144).

C'est également un cadre ternaire, quoique plus engagé et n'évoquant pas cette notion d'«horizon national», qui est avancé par Eric Nguyen:

– Le nationalisme «se confond avec l'attachement à la patrie, la volonté de la défendre contre toute agression extérieure» (145).

– Il peut désigner «l'aspiration des nations opprimées ou dispersées à se constituer en Etat-nation souverain, à réclamer leur indépendance» (146).

– Il peut être «une idéologie d'extrême droite qui, dans un Etat-nation déjà constitué, subordonne tout aux intérêts de la nation, à sa gloire, à son rayonnement, à sa puissance» (147).

On retiendra l'utilisation, dans ce troisième tiroir, du qualificatif

141. Pour tout anarchiste, l'existence de l'Etat étant contingente, l'expression «organisée politiquement» paraît plus juste. Cette réflexion est valable pour toutes les citations et références de ce texte.

142. Ce sont par exemple les notions mises en exergue par l'historien René Girault dans *Peuples et nations d'Europe au XIX^e siècle*, *inf. cit.*

143. Ernest Gellner, *Nations et nationalismes*, Payot, 1989.

144. Dictionnaire Hachette couleurs, *op. cit.*

145. Eric Nguyen, *Les nationalismes en Europe*, Marabout, 1998, p. 10.

146. *Ibidem.*

147. *Ibidem.*

«extrême droite», dont l'emploi a sans doute comme ambition le discrédit, politiquement correct aidant, préfigurant ainsi une opposition entre deux «bons» nationalismes et un «mauvais» nationalisme. Mais peut-il y avoir un «bon» nationalisme ? Que signifie cet élément commun: la présentation de la nation comme horizon politique ? Ainsi, «la défense de la patrie» est une position de principe ne tenant pas compte des contingences politiques. Il en est de même pour les nations opprimées ou dispersées: la souveraineté ne porte en elle *a priori* aucune garantie d'émancipation et de bien-être. Ainsi, la particularité exclusive du nationalisme d'extrême droite paraît fort nuancée: *le nationalisme exige de l'individu une négociation de l'oubli de soi et de ses besoins propres.*

Ce qui ressort, en effet, et en définitive, des trois définitions établies, c'est que, quoique concurrentes, elles sont toutes trois basées sur l'érection en principe politique du lien *affectif* qui existe entre les individus et leur communauté culturelle.

A l'affectif, c'est bien à cela que Max Gallo, l'«historien», fait appel dans *L'amour de la France expliqué à mon fils*: «- Elle est cela pour toi, [la France,] dit-il, une personne, qui a une longue histoire, des cicatrices, des blessures ouvertes, un avenir peut-être incertain, des défauts et même des vices. Tu veux bien qu'on te dise tout cela, et tu réponds: "Mais c'est la France." Parce qu'elle est en toi. [...].», «-Tu ne me convaincs pas, répond son fils. Tu cherches à m'émouvoir et tu y réussis» (148).

Participer à cette rationalisation de l'affectif, tentative de légitimation de ses pulsions, de son irrationalité, c'est prendre le risque que la ligne politique qui en découle ne soit plus en accord avec l'idéal de Justice qui, avec ce grand «J» proudhonien, découle de la raison et d'elle seule.

L'anarchisme, en tant que mouvement soucieux de l'émancipation universelle, doit se garder de toute immixtion des sentiments dans la théorie politique. Ces sentiments, en effet, sont synonymes de tromperie: comme l'illustrait le mythe de la caverne de Platon, «avoir le sentiment» est un état bien différent d'«avoir la conviction». Et sans polémiquer sur les limites de la raison et de la science, sur la différence entre vérité absolue et vérités relatives, il apparaît que dé-rationaliser la politique, c'est rendre possible toutes formes de manipulations internes et externes à un mouvement, c'est ouvrir la porte à toutes les déviations vis-à-vis de nos considérations et de nos objectifs. De fait, considérer l'humanité en termes de nations ou de peuples autrement que dans le cadre d'une division néfaste provoquée par l'Histoire suppose la négation de la légitimité majeure de toute perspective de classe et surtout de la primauté de l'individu, constitutives de l'anarchisme. Dans l'éventualité où perspective de classe et perspective individualiste seraient conservées, elles le seraient dans le cadre étiqué de l'horizon

148. M. Gallo, *L'amour de la France expliqué à mon fils*, Seuil, 1999.

national, où il est possible qu'elles ne conservent pas la même vigueur.

Il est bien impossible de concilier affirmation de la liberté des individus et affirmation du sentiment national, premier pas vers le nationalisme, les deux entrant en confrontation exactement comme la raison affronte la passion. Cela a toujours été l'opinion des anarchistes: «Qu'est-ce que le patriotisme? Est-ce le fait d'aimer le lieu où l'on est né, l'endroit où se sont déployés les rêves et les espoirs de notre enfance, nos aspirations les plus profondes? [...] Suivant la théorie du patriotisme, notre globe serait divisé en petits territoires, chacun entouré d'une clôture métallique. Ceux qui ont la chance d'être nés sur un territoire particulier se considèrent plus vertueux, plus nobles, plus grands, plus intelligents que ceux qui peuplent tous les autres pays. Et c'est donc le devoir de tout habitant de ce territoire de se battre, de tuer et de mourir pour tenter d'imposer sa supériorité à tous les autres. (149)»

Une opinion similaire était exposée par Aristide Lapeyre: «Diviser le monde en nations; tout faire pour donner à chacune d'elles une physionomie particulière, un caractère spécifique; lui donner une langue et une histoire; des mœurs et une morale en opposition avec les expressions collectives des autres nations; soutenir une presse et une littérature qui chantent les louanges des "qualités" de son pays, de sa nation, de sa race; développer le sentiment de supériorité, de domination, d'autorité; tout cela pour aboutir à ce que chaque individu se sente une cellule du corps social, réel, positif, qu'est sa nation, la seule, l'unique, la divine Nation, celle que redoutent et envient toutes les autres nations. "Le patriotisme n'est pas seulement le dernier refuge des coquins; c'est aussi le premier piédestal des naïfs et le reposoir favori des imbéciles. [...] Le nationalisme, c'est cette stupidité, cette abjection et ce crime. Il a les porte-plume, les porte-parole et les porte-drapeaux qu'il mérite. Tout individu doué de bon sens et de dignité doit le dénoncer sans répit et sans trêve le combattre. La lutte est engagée entre le nationalisme et l'internationalisme. Ceci tuera cela. (150)»

Pose-t-on l'existence des nations en principe plutôt qu'en fait: on se situe dans un schéma nationaliste. Donne-t-on des conséquences politiques à ce principe et accorde-t-on à une nation, creuset de classes antagoniques et de multiples individualités, des droits en tant qu'entité: on est nationaliste. Ainsi, les différences entre les diverses formes de nationalisme ne nous paraissent pas avoir d'importance d'un point de vue théorique, puisque nous les considérons toutes trois comme illégitimes.

A notre point de vue, puisque l'anarchisme s'inscrit dans une

149. Emma Goldman, *Le patriotisme, une menace contre la liberté*, traduit et publié dans *Ni patrie ni frontières* n° 3, mars 2003.

150. Aristide Lapeyre, «Nationalisme», *Cahiers des Amis d'Aristide Lapeyre*, n° 2, avril 1986, p. 11, publié originellement dans *L'Encyclopédie anarchiste*, pp. 1765 et 1766.

logique d'émancipation des individus, il ne doit pas considérer que «le nationalisme peut aussi concerner des aspirations authentiques à la liberté»⁽¹⁵¹⁾ et il doit affirmer que, s'il peut rassembler des individus ayant de telles aspirations, celles-ci ont pour cadre l'illusion ou la tromperie. Etant des amants passionnés de «la culture de soi-même»⁽¹⁵²⁾, nous ne saurions accepter l'institutionnalisation de réalités contingentes voulue par le nationalisme: ce processus est un processus d'enfermement et de conditionnement des individus.

On comprendra, dans ce cadre, combien le «nationalisme de gauche» ne peut être qu'un mythe, à moins de limiter la notion de gauche à des réalisations sociales, dont la pérennité ne pourrait d'ailleurs être garantie par les probables évolutions d'un mouvement n'étant que partiellement émancipateur.

A l'inverse, le fédéralisme libertaire repose sur un «contrat individuel» impliquant un choix: or, la nation rompt ce contrat en transcendant les affinités. Reposant sur l'obligation, celle d'un individu enchaîné à «sa» culture, à «sa» communauté, qui lui seraient attribuées dès la naissance, ou qui seraient liées à sa qualité de citoyen, nous ne saurions croire qu'un projet de société reprenant de tels principes puisse concerner des «aspirations authentiques à la liberté».

Reprenant ces conclusions, il semble que nous nous inscrivions dans une certaine «tradition anarchiste», qui affirme que «le nationalisme revendique le droit des peuples à être exploités par leur propre classe dominante, par des oppresseurs de leur propre pays»⁽¹⁵³⁾. Mais *quid*, alors, de ce principe maintes fois réaffirmé, dans différents camps politiques, et même énoncé dans la charte des Nations unies⁽¹⁵⁴⁾, qu'est le «droit des peuples à disposer d'eux-mêmes»? Ce dernier, revendication souvent reprise dans les rangs du mouvement socialiste (entendons par là: réformiste, communiste, anarchiste), se présente dès la première analyse comme un mot d'ordre ambigu. L'exemple du communisme peut également à ce propos fournir une illustration, en comparaison notamment avec une certaine tradition anarchiste d'anationalisme.

151. [Anonyme], «Les anarchistes et la question basque...», *Courant alternatif*, 15 mars 1982.

152. Fernand Pelloutier, «Lettre aux anarchistes».

153. [Anonyme], «Des statuts d'autonomie arrosés de champagne», *Le Monde libertaire*, 27 septembre 1979.

154. Charte des Nations unies, 26 juin 1945, article 1 et paragraphe 2.

A PROPOS D'UNE EVENTUELLE TRADITION ANARCHISTE

«L'illustre droit des nations à l'autodétermination est du domaine de la phraséologie creuse et de la mystification petite-bourgeoise. (155)»

Rosa Luxemburg

La gauche historique – et je n'évoque pas la trop vague expression de mouvement ouvrier –, répartie en écoles réformiste, communiste autoritaire, anarchiste, s'est toujours opposée en principe au nationalisme. Il s'en est toutefois toujours trouvé pour défendre l'idée de patrie ou participer à des gouvernements d'union nationale (on pense à Guesde et à la social-démocratie allemande), prouvant par là même que le mot d'ordre «Les prolétaires n'ont pas de patrie» devait en rester à la déclaration d'intention. La légende voudrait que les anarchistes aient rarement dévié de leurs convictions internationalistes, n'hésitant pas à les mêler d'un puissant anationalisme qui leur valut des critiques acerbes.

L'opposition dans le rapport au phénomène national des marxistes et des anarchistes est certes indéniable: il s'est toujours trouvé chez les premiers (à l'inverse des seconds, dont la position s'est plus perpétuée par une intuition de la validité de la tradition) des individus pour proposer de brillantes analyses du phénomène national. Toutefois, s'il est certain que le fort carcan de l'idéologie s'est rapidement révélé néfaste dans les rangs des autoritaires, il n'est pas non plus certain que la culture libertaire imprégnée d'autocontrôle et d'autocritique ait toujours suffi à pallier les carences en matière de constructions théoriques.

Ainsi, il est certain que la question de la colonisation, ou plutôt de la décolonisation, a nourri beaucoup plus de polémiques enfiévrées dans le milieu libertaire qu'au sein des différents courants communistes où, s'il existait de grandes divergences quant à la manière d'agir, celles-ci étaient moins nombreuses lorsqu'il s'agissait de postuler la nécessité d'agir en faveur des organisations luttant pour l'autodétermination des peuples colonisés.

155. R. Luxemburg, «La révolution russe».

De la tradition marxiste...

Marx et Engels n'ont pas laissé un corps de doctrine défini sur le principe des nationalités, quoique pour eux l'opposition ait été profonde entre l'idée de classe et celle de nation. On ne retrouve, dans les écrits de Marx, que des propositions politiques sur des problèmes concrets. De fait, son œuvre n'est pas exempte de quelques évolutions.

Ainsi, dans le *Manifeste du parti communiste*, il témoigne de son assurance que les prolétaires briseront, par leur élan émancipateur internationaliste, les antagonismes nationaux que le libre échange et la mondialisation ont déjà entamés; c'est très différent de ce qu'il écrit dans *L'idéologie allemande* peu de temps avant: «*Tandis que la bourgeoisie de chaque nation garde encore des intérêts nationaux particuliers, la grande industrie crée une classe dont les intérêts sont les mêmes dans toutes les nations et pour laquelle la nationalité est déjà abolie*» (156).

Ses positions ultérieures, notamment à propos de la question irlandaise, tranchent avec plus de vigueur encore: il affirme que la bourgeoisie tend à aggraver les antagonismes nationaux; selon lui, la lutte pour la conquête des marchés et l'exploitation d'une nation par une autre engendrent des conflits entre puissances, de même que la nécessité pour la bourgeoisie de contrôler la classe ouvrière peut l'amener à instrumentaliser le chauvinisme.

Selon Michaël Löwy, l'antipatriotisme de Marx – témoigné par son célèbre «Les prolétaires n'ont pas de patrie» – a une signification plus profonde que l'affirmation du fait que la nation n'est pour le prolétariat que le cadre politique immédiat de sa lutte pour la prise de pouvoir. En effet,

«a) pour l'humanisme prolétarien, l'humanité tout entière est la totalité significative, la valeur suprême, le but final;

b) pour le matérialisme historique, le communisme ne peut être établi qu'à l'échelle mondiale, grâce à un développement immense des forces productives dépassant le cadre étroit des États nationaux» (157).

Mais si le *Manifeste du parti communiste* pose les bases de l'internationalisme prolétarien, il faut bien reconnaître qu'il «*ne fournit presque aucune indication sur la stratégie politique concrète par rapport à la question nationale*» (158). Engels lui-même basculera un moment dans des théories douteuses: ne pouvant expliquer par la lutte des classes l'échec des révolutions en Europe centrale, il évoque la responsabilité des «peuples non historiques», tels que les Slaves du Sud, les Bretons ou les Écossais, auxquelles il oppose «les grandes nations historiques d'Europe».

156. K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*.

157. M. Löwy, «Le problème de l'histoire: remarques de théorie et de méthode», in G. Haupt, M. Löwy, C. Weill, *Les marxistes et la question nationale [1848-1914]*, L'Harmattan, 1997 (1974), p. 372.

158. *Ibidem*.

Il est certain que le manque de clarté et d'insistance des maîtres sur la question nationale va favoriser un certain éclatement entre différentes positions, dont les trois principales peuvent être représentées par Rosa Luxemburg et la «gauche communiste», Otto Bauer et les austro-marxistes, Lénine et les bolcheviks.

Rosa Luxemburg et le «nihilisme national» (159)

Pour Arieh Yaari, la position de Luxemburg est liée à sa qualité d'«héritière orthodoxe du déterminisme économique qu'elle appliquait d'une façon plus rigide que Marx dans le domaine national» (160). Poussant à son extrême l'idéalisation du prolétariat, elle insiste sur sa capacité à se détourner du piège national en sous-estimant la dimension politique et idéologique de la Pologne (161). Elle s'oppose ainsi à l'indépendance de la Pologne, que Marx lui-même, comme tous les socialistes de l'époque, avait défendue. Dans *Le développement industriel de la Pologne* (1898), elle souligne en effet que son unité avec la Russie est bien réalisée au point de vue économique. Avec Pannekoek, Radek, Strasser ou le Trotsky d'avant 1917, elle réfute, au nom de l'internationalisme prolétarien, le séparatisme national. En 1908, elle publie une série d'articles parus dans l'organe de la social-démocratie polonaise sous le titre «Question nationale et autonomie».

Ses positions sont les suivantes: le droit à l'autodétermination est un droit abstrait et métaphysique; la nation uniforme n'existant pas, soutenir son autodétermination, c'est en réalité soutenir le nationalisme bourgeois; sauf exceptions, l'indépendance économique des petites nations est une utopie condamnée par les lois de l'histoire. Emprisonnée pour ses positions anti-impérialistes, elle fait paraître en 1915 sa *Brochure de Junius*, qui, si elle reconnaît le principe de l'autodétermination («Le socialisme reconnaît à chaque peuple le droit à l'indépendance et à la liberté, à la libre disposition de son propre destin»), réfute son application dans le cadre des Etats capitalistes.

C'est à peu près à la même date, avec *La guerre et l'Internationale* (1914), que Léon Trotsky s'intéresse de façon plus attentive à la question nationale. Proclamant «la destruction de l'Etat national *en tant qu'entité économique indépendante*», il en tire comme conclusion la destruction de l'Etat en tant que tel, le fait national ne pouvant subsister à l'avenir qu'en tant que «réalité culturelle, idéologique et psychologique». A cette approche, il en additionne une autre, plus politique et concrète: il proclame explicitement le droit à l'autodétermination des nations comme la condition de la «paix des peuples». En 1917 toutefois, il adopte la conception léninienne de la

159. Arieh Yaari, *Le défi national*, t. 1: *Les théories marxistes sur la question nationale à l'épreuve de l'histoire*, Anthropos, 1978, p. 120.

160. *Ibidem*, p. 123.

161. Michael Löwy, «Rosa Luxemburg et la question nationale», *Partisans*, n° 59-60, mai-août 1971, pp. 62-68.

question nationale.

«Pour Pannekoek, "le fait national est un fait idéologique bourgeois". Croire que cette idéologie peut être une force indépendante est chez Bauer le signe caractéristique d'une méthode kantienne et non matérialiste» (162). La nation est comme une religion, et le parti social-démocrate autrichien ne doit pas être divisé en sections nationales autonomes. S'il soutient avec Strasser, le programme de Bauer et du parti social-démocrate qui prévoit l'autonomie nationale dans le cadre de l'Etat austro-hongrois multinational, «ils lui attribuent plutôt une valeur propagandiste et éducative» (163).

Là encore, le primat des infrastructures explique le primat attribué à la lutte des classes, celle-ci reposant, au contraire du fait national, sur des racines économiques. Toutefois, comme le souligne Michaël Löwy, cette position ne contient aucune solution alternative politique concrète sur le terrain du problème national et colonial.

L'austro-marxisme et l'autonomie culturelle

Les austro-marxistes, développant les idées de Bernstein, ont proposé d'accepter le fait des nationalités en les laissant s'organiser en «autonomies culturelles» non territoriales. Karl Renner et Otto Bauer en sont les deux figures de proue.

Futur chancelier d'Autriche (1918-1920), Karl Renner est fortement influencé par un certain étatisme (manifesté par des formules comme «L'économie sert de plus en plus exclusivement la classe des capitalistes, l'Etat par contre sert chaque fois plus le prolétariat» et «Le germe du socialisme se trouve déjà aujourd'hui dans toutes les institutions de l'Etat capitaliste»), qui le pousse à avoir comme souhait principal la cohésion de l'Empire austro-hongrois. C'est dans ce cadre, et uniquement dans ce cadre, que des concessions doivent être faites aux minorités culturelles et nationales de l'Empire. En réalité, ainsi que l'écrit M. Löwy, «la doctrine de Renner, par l'absence de toute perspective de classe et de toute visée révolutionnaire, se situe [...] dans une large mesure en dehors de l'univers politique et théorique du marxisme» (164).

L'ouvrage d'Otto Bauer, *La question des nationalités et la social-démocratie* (1907) représente de toute évidence un argumentaire plus fourni que ce que tous les marxistes avaient pu jusqu'alors écrire sur le problème. Bauer poursuit il est vrai le même objectif que Renner, la consolidation de l'Etat autrichien, et son œuvre est largement empreinte d'un réformisme cherchant en premier lieu un «ordre

162. Michaël Löwy, «Le problème de l'histoire: remarques de théorie et de méthode», *op. cit.*, p. 381.

163. *Ibidem*, p. 382.

164. *Ibidem*, p. 383.

national» (165) et se manifestant par la déclaration du parti social-démocrate autrichien lors de son congrès de Brünn en 1899 (166), mais nous ne pouvons nous résoudre à faire de ce point le principal défaut de l'ouvrage, loué par M. Löwy comme se situant «solidement sur le terrain du matérialisme historique» (167). Cela est d'autant plus curieux que ce dernier parle lui-même de certaines explications métaphysiques !

En effet, si Bauer fait pièce à certaines idées de ce qu'il appelle le «spiritualisme national» (168), tel le mythe du génie national, il se réfugie souvent dans le scientisme et ne rompt pas radicalement avec la perception de la nation de ses contemporains. Certes, une partie de ses observations dépendait de l'état de la science en 1907, et certains développements font aujourd'hui sourire, mais l'aspect général est trop empreint du déterminisme marxiste, négateur de l'individu et de l'importance de la psychologie, pour que cet ouvrage puisse être louable.

L'individu reste majoritairement déterminé par la «communauté nationale de caractère» (169), qui regroupe des caractéristiques physiques et psychologiques sur lesquelles Bauer insiste beaucoup trop – sa déférence à l'égard de Gobineau est éloquente. Il échafaude même un concept de «caractère national» mais celui-ci reste très flou: «il ne constitue [d'ailleurs] pas une explication, il reste lui-même à expliquer» (170). Toutefois, ce qui, en définitive, est le plus critiquable, c'est sa volonté de faire du socialisme un outil de maintien et d'exacerbation des différences nationales, dans l'espoir optimiste et béat que, ainsi, «les nations apprendront bien plus vite les unes des autres»:

«Un troisième type [de communauté nationale de culture] est enfin représenté par la société socialiste de l'avenir, qui va réunir tous les compatriotes en une unité nationale autonome. Ici ce n'est plus l'origine commune qui cimente la nation, mais la communauté d'éducation, de travail, de la jouissance de la culture. C'est pourquoi cette nation n'est plus menacée par le danger de la désintégration; mais la communauté de l'éducation, la participation à la culture, l'union étroite dans la vie publique et dans le travail social donneront à la nation l'assurance certaine de l'unité nationale. (171)»

Otto Bauer ne semble pas avoir rompu avec ce qui nous effraie: la culture comme rempart entre les communautés nationales et comme facteur irrationnel de cohésion entre les hommes.

165. Otto Bauer, *La question des nationalités et la social-démocratie*, t. 2, EDI, 1987, p. 531.

166. *Ibidem*, pp. 531-532.

167. Michaël Löwy, *op. cit.*, p. 385.

168. Otto Bauer, *La question des nationalités et la social-démocratie*, t. 1, EDI, 1987, p. 55.

169. *Ibidem*, p. 150.

170. *Ibidem*, p. 45.

171. *Ibidem*, p. 147.

Lénine et le droit d'autodétermination ⁽¹⁷²⁾

Lénine critique beaucoup la «théorie psychologique» ⁽¹⁷³⁾ d'Otto Bauer. De fait, il ne peut être qu'en désaccord avec le célèbre article de Staline, *Le marxisme et la question nationale*, qu'il avait pourtant lui-même commandé, mais dans lequel cette théorie réapparaît.

Selon M. Löwy, d'autres idées de cette brochure sont de même incompatibles avec la conception léninienne de la nation: d'abord la définition rigide et arbitraire de la nation proposée par Staline, ensuite le rejet de la possible existence d'un Etat multinational et enfin l'absence de différenciation entre le nationalisme d'*en haut* et le nationalisme d'*en bas*.

Comme la gauche radicale, Lénine part de l'internationalisme prolétarien; mais pour lui, «a) seule la *liberté* de séparation rend possible une *libre* et volontaire union, association, un rapprochement et à long terme, une fusion entre les nations; b) seule la reconnaissance, par le mouvement ouvrier de la nation dominante, du droit d'autodétermination de la nation dominée, permet d'éliminer la haine et la méfiance des opprimés, et d'unir les prolétaires des deux nations dans le combat internationaliste commun contre la bourgeoisie» ⁽¹⁷⁴⁾. Lénine professe son internationalisme tout en reconnaissant à chaque nationalité le *droit* à l'autodétermination, qui s'applique par le moyen du «suffrage universel, direct, égal et secret de la population du territoire considéré» ⁽¹⁷⁵⁾.

Mais contrairement aux autres marxistes, Lénine ne se cantonne pas à une analyse économique: il resitue le fait national dans son aspect politique. «C'est, semble-t-il, le triomphe de la nation sur la classe»¹⁷⁶, écrit Jean Laloy, mais ce dernier précise aussitôt la nuance de taille apportée par le leader bolchevik: «seul le parti social-démocrate demeure juge de savoir si ce droit peut être mis en œuvre»⁽¹⁷⁷⁾. Lénine témoigne il est vrai d'un certain pragmatisme en récusant l'idée de soutien nécessaire: dans le cas où le nationalisme d'existence se révèle un allié objectif de la réaction, il ne doit pas être soutenu ⁽¹⁷⁸⁾.

Plus encore, ce droit à l'autodétermination est bien, aussi saugrenu que cela puisse paraître, le droit à l'autodétermination des partis «communistes», en sachant très bien que ceux-ci pousseront les nations indépendantes à réclamer leur réintégration dans le giron de la «patrie socialiste». C'est la seule, et maigre, échappatoire que Lénine ait trouvé pour concilier les aspirations nationales et une

172. Titre emprunté à Michaël Löwy, *op. cit.*, p. 386.

173. Lénine, *Questions de politique nationale et de l'internationalisme prolétarien*, Ed. du Progrès, 1968, p. 64, cité dans M. Löwy, *ibidem*.

174. Michaël Löwy, *ibidem*, p. 388.

175. Lénine, *Thèses sur la question nationale* (juin 1913), in *Sur la question nationale et nationale-coloniale*, Moscou, 1956, p. 86.

176. Jean Laloy, *Le socialisme de Lénine*, DDB, 1967, p. 49.

177. *Ibidem*.

178. Michaël Löwy, *op. cit.*, p. 389.

position de classe.

On peut donc dire, pour conclure, qu'il est loain d'exister une unicité marxiste par rapport à la question nationale. Lénine mis à part, cette diversité n'a d'égal que le déterminisme qui règne dans les différentes contributions, et ce quel que soit son domaine d'application. L'échec de ces théories a d'ailleurs l'histoire pour témoin: l'Etat autrichien, idéal des austro-marxistes, s'est décomposé après la première guerre mondiale; la «nation réactionnaire par essence» (Engels) des Basques a produit un mouvement national très ancré à gauche; l'unification de la Pologne, dénoncée comme utopie petite-bourgeoise par Rosa Luxemburg, est une réalité dès 1918, etc.

Notre sympathie théorique irait donc à la méthodologie pragmatique de Lénine, somme toute assez réaliste, si son substitutisme n'était aussi grossier: comment accepter ce rejet de la démocratie, cette théorie du parti révolutionnaire professionnel et unique, alors que nous autres, anarchistes, sommes partisans de la *démocratie intégrale* et de la «gestion ouvrière directe» ?

De même, le «nihilisme national» serait une formule que notre tradition antinationaliste, voire anationaliste, adopterait avec succès si elle ne renvoyait à un obscurantisme négateur en fait de l'existence des nations alors que nous la nions en principe.

Enfin, la théorie des autonomies culturelles est aujourd'hui un projet que les idéologues de l'Union européenne couvent de leurs yeux doux, comme on le découvre par exemple en lisant ce qu'écrivent Stéphane Pierré-Caps et Claude Tixador à propos du livre de Renner, *La Nation, mythe et réalité*: «A l'heure où les Etats-nations d'Europe centrale s'apprennent à découvrir à plus ou moins brève échéance l'idéal supranational qui anime le projet européen, cet ouvrage, fruit de l'expérience autrichienne de l'unité de l'Etat et de la diversité nationale, renvoie à l'Europe d'aujourd'hui la matière de ses propres interrogations» (179).

On le voit, aucune de ces propositions marxistes ne saurait convenir au mouvement anarchiste, dont la position pourrait s'apparenter à celle du «Subversion Group» à propos de la question irlandaise.

Pour lui, le droit à l'autodétermination est un odieux dérivatif, bien que revendiqué par une partie de l'extrême gauche: «Beaucoup de groupes de gauche qui débattent quant à la position britannique face à l'Irlande du Nord, le font en fonction de ce en quoi ils croient: le principe d'"autodétermination", en opposition à l'impérialisme. Le Revolutionary Communist Party (RCP), dans sa brochure *Pourquoi nous nous battons* dit, à chacune de ses publications, qu'il soutient l'"autodétermination irlandaise". Le slogan du Mouvement pour le départ des troupes (Troupes Out Mouvement, TOM) est: "Autodétermination pour le peuple irlandais dans son ensemble". Le

179. Stéphane Pierré-Caps et Claude Tixador, présentation de Karl Renner, *La Nation, Mythe et Réalité*, PUN, 1998.

TOM définit l'"autodétermination" comme "le droit d'un peuple à l'intérieur d'une nation à se déterminer quant à ses propres domaines politico-socio-économiques, ce, indépendamment de tout contrôle extérieur". En promouvant ces "droits", des groupes de gauche tels que le RCP et le TOM donnent de la crédibilité à deux mythes dangereux. D'une part, le fait de parler du "peuple" ou de "la nation" en tant qu'entités homogènes s'oppose au fait que la société capitaliste est divisée en classes mutuellement antagonistes. Le "peuple en son ensemble" n'a jamais déterminé ses propres "choix politico-socio-économiques". Dans tous les pays, les choix politico-socio-économiques ont été déterminés, en fonction de ses intérêts, par la classe dominante. Ce qui est présenté pour le plus grand bien de la nation l'est en fait au bénéfice des patrons. Toute idéologie qui nie ce fait se présente comme une barrière qui doit être anéantie au moment où les travailleurs affirment leurs propres intérêts de classe. [...] En brandissant le "droit à l'auto-détermination", le TOM encourage les travailleurs à gaspiller leurs efforts en vue d'accomplir quelque chose qui ne peut être qu'inachevé. Au XX^e siècle, le résultat typique des luttes de libération nationale a abouti à l'un ou l'autre de ces scénarios. Chaque puissance impérialiste abandonnait tout contrôle politique direct mais continuait à exercer sa domination au niveau économique; ou alors l'Etat "client" se libérait totalement de la domination d'un bloc impérialiste, mais uniquement en se plaçant sous l'emprise d'un bloc rival. En aucun cas, si l'on évoque tous ces précédents, il n'existe de lutte de libération nationale "réussie" [...] (180)»

180. «Subversion group», «Ireland, Nationalism and Imperialism, The Myths Exploded», www.af-north.org/ireland2.htm, 1993, trad. «Bolet Satan».

...à la tradition anarchiste.

Curieusement, alors que tout observateur de l'anarchisme se plaît à souligner l'infinité des positions contradictoires en son sein, citant la diversité des conceptions de l'organisation et de l'action politique, ou la diversité des analyses du capitalisme, ou encore la diversité des réponses aux problèmes de l'environnement, du fascisme, il en est bien peu pour évoquer le thème du nationalisme, comme si celui-ci rencontrait dans les rangs anarchistes une unanime condamnation. Les publications sur l'anarchisme, les différents colloques sur «La culture libertaire» (Grenoble, 1996), «L'anarchisme, images et réalités» (Perpignan, 1995), «Aventures de la liberté» (Venise, 1984), quand ils évoquent le sujet, en restent en effet à un tel constat. En effet, l'antinationalisme est normalement une des valeurs constitutives de l'anarchisme, au même titre que l'anticapitalisme et l'antithéisme. Pourtant, il semble que la pauvreté des analyses sur le problème ait généré de régulières remises en cause, implicites ou explicites, de la tradition anationaliste certes dominante.

Il est vrai toutefois que l'adjectif «dominante» est un euphémisme. En effet, les anarchistes ne se sont pas seulement opposés au nationalisme: s'ils ne pouvaient que reconnaître l'existence des nations, c'est-à-dire de communautés unies par un sentiment d'identité politique ou culturelle, ils ont généralement dénoncé la division engendrée par cette existence. Le fondement principal de l'anarchisme est la lutte contre la domination – et non contre le pouvoir – qui se caractérise avant tout par une domination socio-économique: l'abolition des classes réclame l'unité de tous les exploités, voire de tous les individus conscients, tandis que les nations sont une barrière qui représente une unité subjective entre exploités et exploités au nom d'une futile identité commune. **Pour les révolutionnaires, cette subjectivité doit être brisée par un internationalisme, voire un a-nationalisme.**

Attention désormais à la confusion des deux termes: si la revue anarcho-indépendantiste *Temps noirs* postule que l'anationalisme est une «ineptie théorique» et une «vue de l'esprit» (181) en le présentant comme une déviance malheureuse de l'internationalisme, le *Manifeste des anationalistes* (1931) montre bien que la différence est de taille, et donc que sa condamnation par l'anarcho-indépendantisme a un sens. L'internationalisme, en effet, peut très bien s'accompagner de positions patriotiques ou nationalistes: Jaurès est cité en exemple.

L'anationalisme, au contraire, prône la disparition des nations: «Les nations sont des réalités, des faits. Bien entendu, constater un fait ne signifie pas le justifier. Les religions, les épidémies sont également des faits et leur existence ne se justifie pas pour cela. [...] Le mot

181. Temps noirs, intervention du 30 juin 2003 sur le forum du site Internet *L'indépendance au Québec*.

cosmopolitisme, [...] pris dans son sens étymologique, a à peu près la même signification que celle que nous donnons au mot anationalisme. [...] Les anationalistes se représentent [...] la Terre comme une unité, comme un tout, appartenant à tous les terriens. Si dans une région il existe des matières premières inutilisées par les indigènes, nous pensons que ceux-ci n'ont pas le droit d'empêcher que des étrangers utilisent ces richesses naturelles. [...] La nécessité d'utiliser les richesses naturelles de toute la Terre [...] exige la disparition de nations souveraines, [...] et la soumission de tous les hommes aux principes de la raison. Par suite, nous considérons comme réactionnaire la politique qui consiste à prôner l'indépendance des nations, l'autonomie des peuples, la conservation des mœurs, des cultures et des langues nationales. (182)»

Les anarchistes sont-ils anationalistes? Ils ne le sont certes pas tous, et lorsqu'ils le sont, c'est à des degrés divers. En effet, comme le précise encore le *Manifeste*, certains anarchistes, en identifiant la patrie à l'État, continuent, comme la plupart des communistes à penser en termes de nations: ainsi Sébastien Faure, dans *Mon communisme*, conserve le cadre national dans sa description du système futur.

De même faut-il préciser que l'anationalisme du *Manifeste* ne saurait être complètement celui des anarchistes: en effet, il n'est pas exempt de certaines ambiguïtés, de même qu'il prône l'imposition de l'espéranto comme langue mondiale – alors que nous souhaitons le proposer – ainsi que l'abolition des langues et cultures nationales – alors que nous devons considérer que l'usage de langues nationales ou «locales», de même que la persistance de telles cultures, du moment qu'elles ont été passées au crible, n'est pas en soi un obstacle à l'établissement d'une société libertaire et à la promotion d'une culture internationale.

Sans nous risquer sur le terrain fort marécageux où se situent ceux qui évoquent un monde «triste», une perte de richesse, etc., nous devons simplement considérer que l'anarchisme est une démocratie *intégrale* et que, par là même, parler d'imposer va à l'encontre des droits imprescriptibles de chaque individu à s'inscrire dans la communauté culturelle qu'il souhaite. Si l'anationalisme du *Manifeste* n'est pas toujours pertinent (cf. son manque d'acuité sur la question coloniale), il n'empêche que les anarchistes peuvent, pour la plupart, se réclamer d'un anationalisme, c'est-à-dire d'une lutte contre l'institutionnalisation politique des réalités culturelles et pour l'individualisation de celles-ci.

En 1932, dans *Il nostro programo* (programme des anarchistes), Errico Malatesta proposait en cinquième point: «Guerra al patriottismo. Abolizione delle frontiere; fratellanza fra tutti i popoli» (183) («Guerre

182. Eugène Lanti, *Manifeste des anationalistes*, SAT-Amikaro, 1971, traduit de l'espéranto par L.-G. Avid et G. Varingien.

183. E. Malatesta, «Il nostro programo», *L'Anarchia*, Datanews, 2001, p. 51.

au patriotisme. Abolition des frontières; fraternité entre tous les peuples»).

«La CNT et le nationalisme», article paru dans *Solidaridad Obrera* et traduit par *Le Monde libertaire*, réaffirmait également l'intangible position de la confédération espagnole: «pour ceux qui parlent de "droit à l'autodétermination", nous pouvons leur répondre que, à la CNT, le droit à l'autodétermination commence dans l'individu même» (184).

«Sortir de la nation»: c'est également ce qu'exige en 1955 le syndicaliste révolutionnaire Robert Louzon, ami de longue date de Monatte, dans *La Révolution prolétarienne*, en en appelant à la création d'une «internation universelle» (185).

Dans *About Anarchism*, en 1969, le Britannique Nicolas Walter établit une différence entre «entités culturelles» et «nations», celles-ci étant amenées à disparaître (186); il manifeste ainsi sa perception du caractère éminemment politique du concept de nation: la nation est liée au nationalisme. En 1976, c'est l'Italien Alfredo M. Bonanno qui, à propos de la Sicile, témoigne de sa farouche opposition au caractère national des luttes de libération:

«L'anarchisme est internationaliste, sa lutte ne se cantonne pas à une région ou une zone du monde, mais s'étend partout aux côtés des prolétaires qui luttent pour leur libération [...] Le fait d'être né dans un certain lieu n'a aucune influence sur les divisions de classe. [...] L'unité avec les exploités internationaux est impossible. [...] Les anarchistes refusent de participer à des fronts de libération nationale, ils participent à des fronts de classe (187).»

Il cite en dernier recours Rudolf Rocker qui, affirmant un anationalisme anarchiste, dénonce lui aussi le sens très politique de la «nation»:

«Nous sommes anationaux. Nous exigeons que chaque commune, chaque région, chaque peuple ait le droit de décider librement. [...] Nous rejetons tout particularisme et tout séparatisme derrière lesquels se dissimulent des intérêts individuels (...) car nous nous trouvons face à une idéologie où il est possible de discerner les intérêts sordides des groupes capitalistes. (188)»

Actuellement, les déclarations de principe des principales organisations anarchistes tendent à pérenniser cette tradition de défiance vis-à-vis de la nation: «En Nouvelle-Calédonie comme ailleurs, il ne s'agit pas d'un problème d'ethnies mais d'un problème

184. «La CNT et le nationalisme», traduit de *Solidaridad Obrera*, *Le Monde libertaire*, 6 mai 1982.

185. Robert Louzon, «Sortir de la nation», *La Révolution prolétarienne* n°391, janvier 1955. in *La Révolution prolétarienne* du 25 mars 1965.

186. Nicolas Walter, *Pour l'anarchisme, Anarchie et non-violence*, n° 18-19, octobre 1969, p. 31.

187. Alfredo M. Bonanno, *Anarchism and the national liberation struggle*, Elephant Editions, 1991 (1976).

188. Rudolf Rocker, in Alfredo M. Bonanno, *ibidem*.

de classes» (189), proclamait la Fédération anarchiste en 1985.

En juin 1996, la commission G7 de l'URRAFA (Union régionale Rhône-Alpes de la Fédération anarchiste) vilipendait elle aussi les «parasites» de la «question sociale», attaquant cette fois plus précisément les mouvements «régionalistes»: «Ainsi, tous les régionalismes, surtout européens, s'appuient sur un projet social qui met en avant l'appartenance, quelle que soit la classe sociale de l'individu, à une entité régionale homogène quant à sa composition. Ce qui revient à dire que patrons et ouvriers ont les mêmes intérêts à cause de leur appartenance commune à un lieu géographique, unis qu'ils sont par une même langue ou une même "ethnie" [...] (190)»

Dans le mouvement anarchiste, il existe donc une tradition dénonçant la question nationale comme étant un odieux palliatif à la question sociale, constitutive du paradigme libertaire. Ce constat, les véhiculaires des idées anarcho-indépendantistes le font eux aussi, et ils ne peuvent que le regretter.

Toutefois, les jugements «orthodoxes» ne se basent pas toujours sur des raisonnements aboutis. Ce dernier jugement est d'ailleurs inexact, car ne prenant pas en compte certaines approches libertaires du régionalisme, tout à fait discernables en 1996. Il méconnaît plus généralement le cas du nationalisme de gauche, fortement répandu dans les années 1960-1970, qui a introduit massivement, même s'ils sont peu stricts, des critères de classe dans le mouvement autonomiste français.

De fait, même si elle se révèle globalement valable pour la plupart des micro-nationalismes, cette analyse devient obsolète dès qu'on l'examine dans le détail. La vision anarchiste de la nation est semblait-il tributaire d'un certain empirisme qui lui fait même commettre une deuxième erreur susceptible d'avoir de lourdes conséquences.

En effet, si, pour beaucoup, régionalisme et nationalisme sont une seule et même chose, tous deux sont identifiés à l'Etat: «le nationalisme constitue la théologie politique de l'Etat – une doctrine conçue pour justifier toutes sortes de ripostes face aux menaces externes et internes contre les intérêts de l'Etat (ou du futur Etat en gestation).

L'autodétermination n'a rien à voir avec tout cela» (191). Encore une fois: quoique cette position ne soit pas sans fondement si on la considère comme le bilan d'une observation du passé, on ne peut que noter son insuffisance ainsi que son inexactitude, susceptibles d'offrir une appréciation et donc une réponse erronées à certaines situations: d'abord, on va le voir, parce que le nationalisme de gauche présente

189. Fédération anarchiste, «Motion sur les luttes d'indépendance et la Nouvelle-Calédonie», *Le Monde libertaire*, 6 juin 1985.

190. Commission G 7 de l'URRAFA, *Mondialisation du capitalisme & Luttes de classes*, Monde libertaire, 1996, p. 58.

191. Editorial, «The scourge of nationalism», *Libertarian Labor Review*, n° 14, hiver 1992-1993, p. 1.

un rapport complexe à la domination, un rapport qu'il est difficile de résumer par la formule «complice de l'Etat». D'autre part, on l'a vu, parce que le nationalisme n'est nullement un système politique et que l'existence de l'Etat est un élément non nécessaire lorsque l'on tente de le définir. En se basant sur ce seul point, le mouvement anarchiste, confronté à un mouvement nationaliste non étatiste, serait susceptible d'ouvrir grandes ses portes et de laisser entrer le frère ennemi.

Ainsi, il prête le flanc à la critique des quelques anarchistes s'étant fortement intéressés à la question nationale et que les anarcho-indépendantistes posent sur un piédestal, oubliant peut-être parfois un peu vite leurs évolutions politiques.

Ils citent souvent Warlaam Tcherkesoff (1846-1925), cet anarchiste-communiste et «ardent patriote géorgien» (192), nonobstant le fait que celui-ci fut un des signataires du *Manifeste des 16*, qui approuva la participation des libertaires à la première guerre mondiale, et loua par ailleurs «la tradition révolutionnaire, démocratique, laïque et républicaine» (193) de la France. Peut-être faudrait-il aussi se pencher sur ce que signifie sa participation à «un parti national-fédéraliste», mais il est certain que sa qualité d'«ami inséparable de Kropotkine et Malatesta» et sa considération par Emma Goldman comme un «grand théoricien anarchiste» (194) doivent nous amener à retravailler sur nos fondements.

Plus encore peut-être, c'est Emile Masson (1869-1928) qui joue pour les anarcho-indépendantistes bretons un rôle emblématique fondamental. Professeur d'anglais au lycée de Pontivy en Bretagne, il apprend le breton aux côtés de ses élèves issues des classes populaires et tente d'utiliser cette langue pour insuffler à celles-ci des idées socialistes libertaires. Farouche pacifiste, espérantiste et internationaliste, il considère toutefois que les peuples doivent être instruits dans leur langue maternelle et que le socialisme doit s'adapter aux réalités locales et non l'inverse. Il développe dès lors un nationalisme breton anarchisant, qui ne l'empêche pas de devenir vice-président de la section littéraire de la Fédération régionaliste bretonne et de signer le manifeste du Parti national breton (195).

Mais en dernier lieu, c'est sur Bakounine que les anarcho-indépendantistes choisissent de s'appuyer pour justifier l'existence du courant anarcho-indépendantiste, une idée née selon eux en même temps que l'anarchisme et étant sa véritable jumelle, relevant ainsi plusieurs citations: «chaque peuple a le droit d'être lui-même et personne n'a celui de lui imposer son costume, ses coutumes; ses

192. Ronald Creagh, «Biographie», Bibliothèque virtuelle, http://cabanel.jennifer.free.fr/reserve_2/tcherkesoff.doc.

193. Nico Berti, «Notes d'histoire sur la première guerre mondiale», *Réfractions*, n° 4.

194. Ronald Creagh, *op. cit.*

195. [Anonyme], «Emile Masson, la genèse d'une pensée socialiste bretonne», *Combat breton*, n° 172, avril 2000.

opinions et ses lois" [(Bakounine)]. C'est aussi **Bakounine** qui déclara au congrès de la paix de Genève en 1867 (196): "Reconnaissance du droit absolu de chaque nation, grande ou petite, de chaque peuple, faible ou fort, de chaque province, de chaque commune à une complète autonomie, pourvue que sa constitution intérieure ne soit pas une menace et un danger pour l'autonomie et la liberté des pays voisins (197)".»

L'anarcho-indépendantisme assoit ainsi sa légitimité sur une contradiction: il déplore d'abord la tradition libertaire de méfiance vis-à-vis de la question nationale, et tente ensuite d'attribuer à son combat une légitimité historique en posant la spécificité d'une vision de la libération nationale typiquement anarchiste. Quant à la citation elle-même, il reste à polémiquer, là encore, sur le flou des concepts employés: qu'est-ce, pour Bakounine, qu'un peuple ou une nation? Ici, ce n'est pas le droit exclusif des nations à l'autodétermination, mais le droit des nations *parmi d'autres*. La nation, en vérité, semble bien abordée comme un fait plutôt que comme un principe.

Et il semble que Bakounine, tout en reconnaissant que le «patriote conséquent [est] celui qui aime passionnément sa patrie et tout ce qui est à elle, [et] hait avec non moins de passion tout ce qui est étranger» (198), ait voulu utiliser le patriotisme («attachement instinctif, machinal et complètement dénué de critique pour des habitudes d'existence collectivement prises et héréditaires ou traditionnelles, et une hostilité tout aussi instinctive et machinale contre toute autre manière de vivre» (199) comme un «empêchement sérieux à la formation des Etats» (200), donc comme un outil tactique temporaire. Ceci s'inscrit évidemment dans le contexte tout particulier issu du Printemps des peuples et du *Risorgimento*.

Sans omettre de mentionner le contexte dans lequel ces dernières lignes ont été écrites, il convient, selon Etienne Lesourd, de préciser qu'il s'agissait là d'une volonté, commune à Marx et à Bakounine, d'«utiliser ces mouvements de libération nationale dans un but socialiste, comme un levier, se condamnant du même coup à prendre parfois d'étranges positions et à soutenir ou côtoyer des gens assez éloignés de leur idéal» (201). Pour E. Lesourd, «par la suite, Bakounine abandonna définitivement le combat pour l'émancipation des nationalités» (202); cette utilisation pragmatique et purement contextuelle du fait national comme objet de réalisation de l'idéal

196. Il semble que cette citation soit extraite de Michel Bakounine, «Sur le principe des nationalités», *Théorie générale de la révolution*, Les nuits rouges, 2001, p. 306.

197. W., «Des textes, des personnages: anarchie/indépendantisme», message posté sur la liste de diffusion *Unité libertaire*.

198. Michel Bakounine, *op. cit.*, p. 302.

199. M. Bakounine, «Du patriotisme primitif, animal», *ibidem*, p. 298.

200. Michel Bakounine, *ibidem*, p. 302.

201. E. Lesourd, *Théorie générale de la révolution*, *op. cit.*, pp. 371-372.

202. *Ibidem*, p. 371.

socialiste est confirmée par la définition bakouninienne de la culture, qui affirme sa relativité: les «habitudes collectives [constitutives du patriotisme]: matérielles, intellectuelles, et morales, économiques, politiques et sociales, développées par la tradition ou par l'histoire, dans une société humaine restreinte»; «Ces habitudes [...] peuvent être bonnes ou mauvaises» (203).

Pour conclure, il n'est pas certain que nous ayons à nous appuyer sur une tradition anarchiste contre une autre, elle-même reposant sur une vision bakouninienne de la nation. «Anarchistes, nous sommes toujours prêts à bousculer même les saints de notre chapelle quand même nous constaterions leurs erreurs» (204): et quoique indubitablement (et inévitablement) produit de son époque, il semble que Michel Bakounine ait eu au contraire une perception très lucide de la nature du sentiment national et de la nation elle-même, considérant le caractère relatif de la culture et acceptant par là même de la soumettre au principe de justice: «Pour harmoniser une société tout entière, il faut détruire sans pitié toutes les causes, toutes les conditions économiques, politiques et sociales qui produisent dans les individus la tradition du mal, et les remplacer par des conditions qui auraient pour conséquence nécessaire d'engendrer dans ces mêmes individus la pratique et l'habitude du bien. (205)»

Sans doute Bakounine manque-t-il de nuance en affirmant que «la patrie est un fait naturel» (206). Mais si l'on doit se rallier à l'avis, partagé par beaucoup de critiques, selon lequel il persistait chez Bakounine des préjugés nationaux et raciaux revêtus d'arguments empruntés à une doctrine libertaire et fédéraliste, il semble aussi que l'on doive préciser, avec Henri Arvon, son rejet du sentiment national «exclusif par nature» (207), qui lui semble «à l'opposé de l'amour universel sur lequel l'humanité réconciliée avec elle-même devra reposer».

En effet, celui-ci se montre extrêmement mesuré lorsqu'il affirme le droit «à une existence et à un développement libre, mais non comme un principe, tout principe devant porter le caractère de l'universalité» (208). Bakounine fut même, lors de la conclusion de l'expérience de toute une vie, encore plus explicite: «Rien n'est plus absurde et en même temps plus néfaste, plus mortel pour le peuple que de faire du pseudo-principe de la nationalité l'idéal de toutes les aspirations

203. Michel Bakounine, *op. cit.*, p. 300.

204. Paul Zorkine, «Réflexions sur la guerre de partisans comme type de lutte révolutionnaire», *Noir et Rouge*, n° 2, 1956.

205. Michel Bakounine, *op. cit.*, p. 301.

206. Jean Sie, «Les anarchistes et la guerre de 14-18», intervention au colloque de Toulouse des 27-29 octobre 1999, ACL, 2001.

207. Henri Arvon, *Bakounine*, Poitiers, «Philosophes de tous les temps», n°25, Seghers, 1966, p. 10.

208. Michel Bakounine, *Fédéralisme, socialisme, antithéologisme, L'Âge d'homme*.

populaires» et «la question nationale, selon nous, doit s'effacer entièrement devant les grands problèmes de la lutte sociale» (209).

Ainsi, si Bakounine est un mauvais exemple, il existe bien des positions qui pourraient être citées par les anarcho-indépendantistes, que ce soit Masson ou Tcherkesoff. Il ne leur reste plus qu'à rappeler une réalité jugée dérangeante: les attermolements des militants libertaires dans le choix d'une position face aux luttes de libération nationale dans le processus de décolonisation. En effet, s'il est vrai que la tradition antinationaliste majoritaire nie la légitimité de tout «droit historique», ne proclamant que le droit à la libre association et à la libre séparation²¹⁰, cette négation, constitutive de l'anarchisme, fut la cause de la méfiance d'une partie de ses troupes envers les luttes anticolonialistes de la moitié du XX^e siècle.

A l'inverse, une partie de ceux qui s'y impliquèrent le firent sur une base de reconsidération du phénomène national, dérivant à une position de soutien aux «nations opprimées sur le propre sol de la France», comme l'illustre le cas de l'Organisation communiste libertaire, défendant d'une certaine manière les «nationalistes de l'intérieur»²¹¹.

209. M. Bakounine, (1873) *Etatisme et Anarchie*, E.J. Brill, 1967, citation p. 238 et p. 404, in Philippe Pelletier, «Pour en finir avec la nation», *op. cit.*

210 «Le chauvinisme de l'argousin grand-russe», *IRL*, oct. 1977.

211. J.-M. Raynaud employait cette expression dans «Le nationalisme ? L'exploitation et l'oppression de l'homme par l'État et la révolution» pour caricaturer le discours anarchiste traditionnel et appeler à une «relecture du nationalisme», *Le Monde libertaire*, 20 janvier 1983.

DE L'ANTICOLONIALISME

Ce point-ci pourrait à lui seul être le sujet d'une brochure. Il est bien difficile, en effet, de prétendre appréhender essentiellement un tel sujet, de manière à la fois théorique et historique. Nous nous limiterons donc à un bref résumé, avant de tenter une synthèse et d'avancer quelques propositions.

Pourquoi diable, en tant qu'anarchistes, réclamer l'indépendance des «régions» ?

Tout simplement, disent ceux qui défendent cette position, parce que celles-ci sont des nations opprimées, dans le cadre d'un système colonialiste et que le développement séparé est la condition *sine qua non* de la réalisation du projet de société libertaire. Tel est, en tout cas, l'avis des anarcho-indépendantistes; la Bretagne, le Pays basque, la Corse, sont des colonies dont, en tant qu'anarchistes, nous devrions exiger l'indépendance.

Il est difficile toutefois de vérifier la véracité de ces dires sans préalablement se livrer à quelques rappels sur le rapport historique des anarchistes au colonialisme. Et l'on va alors voir que les références à Masson ou à d'autres libertaires, et même si l'on reconnaît les ambiguïtés de ceux-ci, perdent vraiment de leur pertinence, du fait du prodigieux éloignement des contextes.

Les anarchistes et le colonialisme

Sylvain Boulouque dresse en 1997, dans un article résumant sa maîtrise, le bilan de l'opposition anarchiste au colonialisme en France à travers les exemples algérien et indochinois (212). Selon lui, le refus de la guerre par les anarchistes ne se fonde qu'en second lieu, à cette époque, sur le rejet du colonialisme. Si les «Assises du mouvement libertaire», en 1945, assurent les peuples colonisés «de leur solidarité dans la lutte qu'ils doivent mener contre l'oppression de tous les impérialismes» (213), les anarchistes se montrent plutôt mitigés en raison de l'importance que jouent la religion et le nationalisme dans cette lutte.

La situation évolue avec la création de la Fédération communiste libertaire, qui affirme son «soutien inconditionnel mais critique»²¹⁴ et déclare son appui aux insurgés algériens et indochinois.

Les autres courants du mouvement libertaire restent plus réservés. *Le Monde libertaire*, organe de la Fédération anarchiste, reconstituée

212. On pourra également se référer avec intérêt, entre autres, à G. Fontenis, *L'insurrection algérienne et les communistes libertaires*; G. Lorne, *Un engagement juste ou juste un engagement ?*.

213. «Résolutions sur le colonialisme», *Assises du mouvement libertaire*, 1945, p. 22, cité dans S. Boulouque, «Les anarchistes et les soulèvements coloniaux. De la guerre d'Indochine à la guerre d'Algérie», *L'Homme et la Société*, n° 123-124 (1997): *Actualité de l'anarchisme*, L'Harmattan, 1996, p. 106.

214. *Bulletin intérieur*, n° 5, avril 1952, in S. Boulouque, *ibidem*.

en 1954, avertit ainsi les Nord-Africains: «Vous aurez autre chose à faire que de lutter pour remplacer l'Évangile par le Coran.» Dans le même journal, certains proposent même, à la suite de Camus, la trêve civile et une confédération franco-algérienne.

A l'inverse, de jeunes militants rejoignent les réseaux de soutien au FLN. Le «Manifeste des 121», bien que non anarchiste, défend cette initiative, rejoint par des militants de la Fédération anarchiste comme Maurice Joyeux; il est violemment attaqué par les *Cahiers du socialisme libertaire*, qui lui reprochent d'avoir choisi le camp du nationalisme algérien.

Certains militants refusent même de prendre part au débat, considérant qu'à l'armée et à l'État français s'opposent une autre armée et un autre État en formation. Pacifisme et anticléricalisme libertaires jouent un grand rôle dans les réflexions qui conduisent au refus de cautionner une telle lutte.

La Fédération communiste libertaire, d'après S. Boulouque, évolue peu à peu, au-delà de son association des deux notions, **du soutien critique au soutien inconditionnel**: les articles du *Libertaire* critiquent de moins en moins les attitudes des mouvements nationaux. «Ils se retrouvent prisonniers de leur théorie. Ils cherchent à détruire le système colonial, et, par conséquent, soutiennent sans réserve les mouvements coloniaux, mais ils ne conservent plus de points de repère vis-à-vis de l'idéologie au nom de laquelle ils agissent» (215).

Une autre position, dite «minimaliste», entend comprendre la révolte sans en légitimer toutes les aspirations. Ainsi, les Groupes anarchistes d'action révolutionnaire (GAAR), mesurent ce soutien critique dans le sens où les Algériens subissent une oppression: «Pour nous, les anarchistes ne peuvent qu'être partisans des convaincus de la destruction du colonialisme français en Algérie» (216).

Les positions des anarchistes ont depuis lors été virulemment critiquées. Mais s'il est facile de juger des faits à plusieurs dizaines d'années de distance, il faut bien reconnaître que, quelle que soit l'importance de l'idéologie dans les choix faits, il ne s'agissait pas de choix évidents *a priori*.

Que faut-il faire lorsque le «mieux vivre» des populations et les intérêts de la révolution – qui représentent en définitive leurs intérêts à long terme – entrent en confrontation? A mon avis, **la seule certitude est qu'il faut encore rejeter l'idéologie et faire preuve d'un certain pragmatisme, ou plutôt d'un certain discernement**:

«Il convient, à notre sens, de mesurer les potentialités de chaque mouvement particulier en évaluant d'une part ce qui, dans sa révolte, est universalisable et, d'autre part, en mesurant les possibilités concrètes qu'il offre de conquête ou d'élargissement d'espaces de

215. S. Boulouque, *ibidem*, p. 111.

216. Cité dans *ibidem*, p. 112.

contre-pouvoir par où puissent transiter des revendications démocratiques et sociales. Cela signifie au moins deux choses:

1) **pour être réellement émancipateur, un mouvement de libération nationale doit offrir conjointement aux objectifs strictement nationaux un programme de libération sociale.**

La vision "étapiste" selon laquelle la libération nationale est prioritaire par rapport à l'émancipation sociale – celle-ci étant reléguée dans une phase ultérieure – dissimule trop souvent les volontés d'hégémonie de ceux qui prétendent au monopole de la gestion et de la définition des intérêts nationaux.

2) **pour être réellement émancipateur, un mouvement de libération nationale doit en outre garantir l'existence d'un espace démocratique,** même formel, où puisse être posée la question du devenir de la lutte, de son contenu comme de ses objectifs. Cette dimension est à nos yeux indépassable et constitue le préalable nécessaire à un éventuel soutien politique de notre part.

(217)»

Mais en deçà de cette évaluation, c'est avant tout le «statut» des régions et des populations concernées qui se pose. Le cadre colonial, en effet, en institutionnalisant un système d'exploitation et d'inégalités sur des critères ethniques, ne rend pas facile la solidarité de classe que toute approche théorique tendrait à mettre en exergue: habitants des colonies et habitants des métropoles n'ont pas les mêmes droits et ne peuvent donc lutter sur le même plan.

Ce qui rend alors l'idée du développement séparé légitime, outre le fait qu'elle correspond à la volonté des populations, c'est le fait que **les peuples colonisés, humiliés, rabaissés, doivent apprendre à prendre confiance en eux-mêmes;** le schéma est similaire à celui du combat des Noirs américains ou celui des femmes revendiquant ponctuellement la non-mixité pour pouvoir résoudre leurs problèmes spécifiques. Souvent, c'est le franchissement de cet obstacle symbolique et psychologique qui peut faire naître un sentiment d'égalité entre individus et classes de deux mondes, préalable nécessaire à des aspirations libertaires.

Un bref exposé suffit à le montrer: il n'existe pas de tradition anarchiste univoque quant à la question coloniale. Les rejets du militarisme, du nationalisme, du colonialisme sont, bien sûr, des positions consensuelles, mais le débat change vite de ton lorsqu'il s'agit de déterminer quelle attitude adopter concrètement face aux soulèvements des peuples colonisés: soutien inconditionnel, soutien critique, renvoi dos à dos, le mouvement anarchiste a connu une pléiade de positions divergentes et même certains égarements.

A l'heure actuelle, certaines obédiences, prolongeant les positions finales de leurs ancêtres politiques, se montrent moins timorées; l'organe d'Alternative libertaire, par exemple, est sans aucun doute le

217. Negus, «Libération nationale et émancipation sociale», *Confrontations*, n° 8, mars 1990, pp. 14 à 18.

journal anarchisant qui dénonce le plus régulièrement le néo-colonialisme (le plus souvent à la française): les cas de la Palestine et des DOM-TOM sont des thèmes régulièrement débattus; en 2003, le numéro de mai évoque la reconstruction du colonialisme en Irak; en avril, Alternative libertaire apporte son soutien au peuple irakien contre le colonialisme et pour son autodétermination; le numéro de mars dénonce la colonisation et la re-colonisation de la Réunion et de l'île Maurice; celui de février défend le peuple tchéchène contre la guerre coloniale russe, etc.

Mais si les journaux anarchistes dénoncent fréquemment la répression qui s'abat sur les militants nationalistes basques, souvent au nom de la liberté d'opinion, plus rares sont les publications s'attaquant au colonialisme dans le cadre strict de l'Hexagone.

No Pasaran et l'Organisation communiste libertaire illustrent à merveille cette position qui, quoique grandissant sans doute en audience, reste pour l'instant, en valeur absolue, marginale dans le mouvement anarchiste. Ces positions ne sont pas toujours visibles dans le strict cadre programmatique: le programme de l'Organisation communiste libertaire, ainsi, ne développe qu'une déclaration anticolonialiste «typique» du communisme libertaire et réaffirme un soutien à «certaines» luttes de libération nationale, soutien qui «n'est jamais inconditionnel et prend soin d'établir une distinction entre les directions et les mouvements, entre les Etats et les peuples; est attentif en premier lieu au contenu de ces luttes quant à l'émancipation sociale et non pas seulement nationale» (218). S'ensuivent quelques remarques judicieuses sur les limites et les possibilités des luttes anticolonialistes. Toutefois, outre une définition pertinente de la nation, on trouve dans ces *Positions* quelques phrases ambiguës: «Si nous sommes solidaires ou participons à certaines luttes de libération nationale, ce n'est pas par goût particulier du nationalisme, mais parce qu'elles participent à la réappropriation d'un pouvoir dans l'espace où vivent les gens (ce sont des luttes pour la *souveraineté* (219)» (220). La notion de souveraineté, en effet, qui est constitutive des notions de nation et de nationalisme, serait à définir: elle tendrait à signifier que l'Organisation communiste libertaire accepte le cadre national comme horizon politique de l'humanité, ce qui est en rupture avec le fédéralisme libertaire.

No Pasaran, plus encore, ne consacre aucune de ses nombreuses «analyses» (221) à cette question des identités régionales réprimées et au colonialisme français. Son organe du même nom, en revanche, et

218. OCL, *Positions et orientations (Etre révolutionnaire en 1996)*, supplément à *Courant alternatif*, n° 56, mars 1996, p. 33.

219. Souligné par moi.

220. OCL, *op. cit.*

221. Voir sur le site Internet du réseau No Pasaran, http://nopasaran.samizdat.net/rubrique.php3?id_rubrique=3.

comme on a pu l'évoquer au début de cet ouvrage, multiplie les soutiens aux libertaires voire aux nationalistes basques et bretons victimes de la répression; plusieurs fois, le terme «colonialisme» est prononcé, on évoque des identités culturelles réprimées et des peuples opprimés. Si l'on excepte le débat avec le militant de la Fédération anarchiste, ces prises de position n'amènent aucune réaction, ce qui laisse à penser qu'il s'agit là de positions politiques appartenant à la doctrine ou la culture politique de l'organisation.

Comment justifier un tel engagement ? Doit-on le combattre en se repliant sur un argument camusien de la guerre d'Algérie, invitant à dépasser le colonialisme sans envisager la sécession: «On ne voit absolument pas pourquoi l'égalité absolue des droits politiques et civiques ne pourrait pas être conquise par les Algériens de souche arabo-berbère dans les cadres (provisoire) de la nation française, ni comment une frontière de plus [...] serait un progrès pour dix millions d'habitants du Maghreb, qui, pour autant qu'ils lisent et écrivent, même sur le ton du nationalisme intégral, le font aujourd'hui en français. (222)»

Non. Et pas seulement parce que cette position, assez idéaliste, est inadaptée à la situation spécifique du phénomène colonial, mais pour deux raisons bien précises: d'abord parce que l'indépendance, fût-elle un choix politique contestable voire désastreux, est toujours légitime dans la mesure où elle est la conséquence d'un *choix conscient* de la part des habitants; et surtout parce qu'il n'est pas du tout certain que la situation en Occitanie, Bretagne, Corse, ou au Pays basque, soit l'exact reflet des situations coloniales emblématiques que furent l'Algérie et l'Indochine. Il n'est pas du tout certain, à dire vrai, que cette notion de colonialisme ait un sens dans le contexte précis de l'Hexagone.

Du colonialisme dans l'Hexagone

Le centralisme peut-il être confondu avec l'impérialisme ou le colonialisme ? Voilà la question centrale de ce débat. C'est même une question déterminante pour le positionnement politique. Et il semblerait que les anarcho-indépendantistes ne soient pas sensibles à de grosses nuances qui tracent pourtant cette distinction, distinction qui se marque par une évolution certaine, ainsi que l'évoque Daniel Noin à propos de la Bretagne: «A cette date [1956], [la Bretagne] faisait encore figure de région rurale, pauvre, défavorisée et volontiers traditionaliste. [...] En trois décennies, elle a connu une formidable mutation [...] Au 8^e rang des régions pour la valeur de la production en 1975, elle est maintenant passée au 7^e» (223). Ce schéma, on va le

222. [?], «Le vrai problème nord-africain», *Le Monde libertaire*, n°8, mars 1957, in S. Boulouque, «Les anarchistes et les soulèvements coloniaux», *L'Homme et la société*, n°123-124, 1997, pp. 106-107.

223. Daniel Noin, *La France des régions*, A. Colin, 2000, p. 49.

voir, est bien loin du schéma du monde colonisé, dont Frantz Fanon, auteur bien connu du livre *Les damnés de la terre*, dresse un portrait apocalyptique: «[...] un monde coupé en deux. La ligne de partage, la frontière en est indiquée par les casernes et les postes de police. [...] La zone habitée par les colonisés n'est pas complémentaire de la zone habitée par les colons. Ces deux zones s'opposent [...]. La ville du colonisé [...] est un lieu malfamé, peuplé d'hommes malfamés. On y naît n'importe où, n'importe comment. On y meurt n'importe où, de n'importe quoi. [...] La ville du colonisé est une ville affamée, affamée de pain, de viande, de chaussures, de charbon, de lumière. La ville du colonisé est une ville accroupie, une ville à genoux [...]» (224)

Le moins que l'on puisse dire est que l'on a bien du mal à intégrer la situation bretonne dans ce schéma !

La dimension culturelle semble, si on prend pour base ce descriptif, une dimension mineure du phénomène colonial; ou, pour mieux dire, **l'oppression culturelle ne fait pas à elle seule le colonialisme**: elle est surtout, quand elle n'est pas tout simplement la conséquence d'un sentiment de supériorité culturelle inspirant une volonté de «civiliser», une arme utilisée par les occupants pour réguler une oppression économique et sociale. En fait, le colonialisme est un système politique, un système effroyable.

Notre inévitable dictionnaire en propose cette définition: «système politique justifiant l'exploitation de colonies par une nation» (225), ce qui nous renvoie à celle de la colonie: «Territoire étranger à la nation qui l'administre et l'entretient dans un rapport de dépendance politique, économique et culturelle» (226). Il importe donc que ces trois facteurs soient réunis. Dans le cadre français, les anarcho-indépendantistes revendiquent ce statut pour les diverses régions de France, et notamment le Pays basque, la Bretagne, l'Occitanie et la Corse, toutes identités qui seraient opprimées par une nation conquérante: «Un peu partout dans le monde, notamment en France, dit Patrick Berthe dans *Le Monde libertaire*, les ethnies régionales sont reniées, délaissées, étouffées par le pouvoir central. [...] Economiquement, ces régions sont dans une situation de COLONISATION» (227).

La légitimité de ce statut de colonie est donc subordonnée à plusieurs réalités: l'inexistence d'une nation française (ou tout au moins dans le cadre des frontières hexagonales) et l'existence d'un triple rapport d'inégalité politique, économique (pis: d'une exploitation) et culturelle. Or, cette théorie ne résiste pas à l'examen des faits, qui révèle une certaine surinterprétation des données par ceux qui veulent émanciper les «minorités hexagonales» (228).

224. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Maspero, 1968, pp. 7-8.

225. Dictionnaire Hachette couleurs, *op. cit.*

226. *Ibidem.*

227. Patrick Berthe, «Régionalisme et fédéralisme», *Le Monde libertaire*, juillet 1976.

228. Vanina, «La liberté pas la mort», *IRL*, octobre-novembre 1983, *op. cit.*

Vanina, d'abord, à propos de la Corse, et qui évoque «un colonialisme visible dans l'île sur plusieurs plans» (229) en appelle d'abord à l'histoire: «à travers l'achat de l'île par la France et les campagnes de pacification» (230). Ce premier argument est quelque peu étourdissant: un événement historique serait-il en lui-même un fait «visible»? Non, restons sérieux, ces faits renvoient à l'idée que la Corse *a pu* être une colonie mais ne constituent en rien un élément en faveur de l'actualisation de ce statut.

Tout territoire étant le produit de conquêtes, il nous faudrait bientôt, dans le cas contraire, considérer que toute la France est un empire colonial exploité par un centre historique, qui ne serait pas nécessairement Paris.

L'argument culturel, non plus, n'est guère valable: «la dévalorisation de la langue et de la culture corses» (231) ne sont pas les témoins d'une situation coloniale, mais d'une volonté d'intégrer la Corse à la nation française.

Le «plan démographique», «à travers l'émigration de la jeunesse insulaire» (232), n'est lui non plus que le témoin d'une inégale croissance économique, qui n'est pas nécessairement la manifestation de l'entretien d'une situation de dépendance économique par la France. Janine Renucci y voit plutôt la «dure conséquence du rattachement à un Etat riche» (233). En apparence plus sérieux, l'argument mettant en avant des «droits de douane favorisant la métropole et défavorisant l'île» (234) se réfère cependant au strict cadre «du XIX^e siècle» (235): ce à quoi nous pouvons opposer le même argument qu'une dépendance *passée* n'est aucunement la preuve d'une dépendance *présente*.

Encore plus délirants, à propos de la Bretagne, les exemples exhibés à titre de preuve par la *Plate-forme* fondatrice de la CBIL:

«En Bretagne, comme ailleurs, l'Etat français s'est toujours comporté en Etat colonialiste:

- économiquement (pêche, agriculture, industries),
- socialement (ANPE, PARE),
- politiquement (centralisation, des pouvoirs et prises de décisions à Paris sans consultations locales),
- militairement (JAPD, répartition calculée des forces d'occupation)

ainsi que dans tous les autres domaines (choix énergétiques, éducation) (236).»

229. Vanina, «Luttes nationales. Faut-il s'investir?», *IRL*, n° 56, été 1984.

230. *Ibidem*.

231. *Ibidem*.

232. *Ibidem*.

233. Janine Renucci, *La Corse*, QSJ, 1981, PUF, 2001, p. 21.

234. Vanina, «Luttes nationales. Faut-il s'investir?», *op. cit.*

235. *Ibidem*.

236. *Plate-forme* de la CBIL, *op. cit.*. Disponible également et surtout sur le site Internet de la CBIL: <http://www.cbil.lautre.net/>.

Cet extrait prêterait à rire s'il n'était le texte fondateur d'une organisation politique, et qui plus est d'une coordination d'organisations, si anecdotiques soient-elles. Cette énumération ne comporte en effet aucun élément spécifiquement colonialiste, et il semble qu'il y ait une énorme confusion entre des mécanismes proprement étatiques ou capitalistes et le colonialisme.

Les indépendantistes dénoncent l'attribution de «vocations» à la Bretagne: tourisme, pêche, etc. Mais là encore, il n'y a rien de proprement colonialiste: dans le cadre d'un pays, et pas forcément dans un cadre étatique, il est logique que les régions les plus «authentiques», ou comportant les plus beaux paysages, le patrimoine culturel le plus riche, etc., concentrent les fonctions touristiques, tout comme la prolifération des mines en Alsace est due à la présence massive de gisements. Cette notion de «vocations» est en réalité une vision purement idéologique, qui voudrait que l'on fasse autant de pêche en Bourgogne qu'en Bretagne, autant de tourisme en Lozère qu'en Provence, etc., sous le prétexte fallacieux d'une égalité, au détriment bien entendu de la *rationalité*.

La JAPD (Journée d'appel de préparation à la défense), les ANPE, le PARE, ne sont-ils pas des institutions et des mesures applicables à tous les citoyens et sur tout le territoire français? Les régions à la plus forte identité ne sont pas nécessairement les zones les plus militarisées, ni même les plus pauvres. La «centralisation» dénoncée par la *Plate-forme* est bien évidemment la résultante de l'existence de l'Etat: à Paris comme à Lorient, Clermont-Ferrand, Pau ou Nancy, un citoyen doit effectuer son service militaire, peut aller pointer à l'ANPE, être concerné par le PARE.

Qu'il soit breton, basque, provençal ou bourguignon, un individu reste avant tout un citoyen français, dont l'égalité avec les autres est garantie par la Constitution. Il n'existe aucune mesure discriminatoire à l'égard des Corses ou des Basques dans les textes fondant l'Etat français, ce qui interdit de parler de colonialisme, ou tout au moins si l'on ne veut pas être insultant vis-à-vis des peuples qui en ont souffert, en Algérie, en Indochine ou à Madagascar.

De tels extraits nous amènent à nous interroger sur le sérieux des allégations des anarcho-indépendantistes: en effet, des chiffres sont cités, mais que prouvent-ils? Pour élargir à une situation extra-européenne, le fait que le salaire moyen québécois demeure, en 1989, inférieur de beaucoup à la moyenne canadienne est-il en soi un élément révélateur d'une situation d'«oppression spécifique» (237)? Et bien! Le fait qu'un quartier de Paris soit plus pauvre qu'un autre est-il révélateur d'une entreprise colonialiste? Absolument pas. Ce qui est à rechercher, c'est l'aspect *volontaire* de la situation québécoise ou, pour en revenir à l'Hexagone, bretonne ou corse. De tels chiffres peuvent en effet être dus au «hasard», ou plus exactement à une infinité de causalités étrangères à la logique coloniale.

237. «Le débat linguistique: qui est menacé?», *Rebelles*, mars-avril 1989.

Dans l'Hexagone, il semblerait qu'il n'y ait ni colonialisme, ni néo-colonialisme: Breton, Basque, Ardéchois, celui qui subit la politique de l'Etat français est citoyen français, titulaire des mêmes droits et tributaire des mêmes devoirs: «Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion(238).» Suivant ces exemples, ceux qui cherchent à démontrer le statut de colonies pour certaines régions de France ne font souvent qu'actualiser des données bien peu contemporaines. En effet, s'ils s'étaient référés à des données plus récentes, ils auraient vu leur argumentation s'écrouler, les faits récusant toute évocation d'une exploitation économique externe au capitalisme ou d'une domination politique et sociale établissant un parallèle entre identité et richesse.

Départements ayant le plus grand nombre de bénéficiaires du RMI (239) (chiffres en milliers):

Nord	59,1	Seine-Maritime	24,5
Bouches-du-Rhône	56,5	Gironde	24,2
Paris	51,1	Rhône	23,4
Seine-Saint-Denis	35,1	Haute-Garonne	22,0
Pas-de-Calais	30,3	Val-de-Marne	20,4
Hérault	26,5	Hauts-de-Seine	20,0

Le taux de chômage proprement dit concerne surtout, lui aussi, en 1996 (avec la Gironde), le Nord et le Sud-Est de la France (240). Il faudra donc trouver d'autres explications, plus scientifiques, pour expliquer les disparités de revenus et de richesse qu'une grossière évocation d'un schéma colonial n'ayant pas lieu d'être.

D'autre part, soyons clairs: si les anarchistes doivent défendre l'autodétermination, ce n'est aucunement, ou plutôt non spécifiquement celle des «peuples». Nous nous méfions d'un tel critère de légitimation de celle-ci, craignant qu'il n'en devienne bientôt le seul, et craignant qu'il n'occasionne en définitive un repli sur soi-même et un encouragement à la cohésion nationale. Dans l'optique fédéraliste, l'association repose sur la libre entente des contractants et leur droit à la libre sécession. De fait, tout individu, toute communauté d'individus a, si elle le souhaite, le droit de s'organiser librement. Mais le «droit des peuples à l'autodétermination» est la limitation à une seule possibilité d'un principe censé les étendre à l'infini. Ainsi, si nous nous méfions de la notion ambiguë de «peuple», il ne viendrait à l'esprit d'aucun

238. Article 1 de la Constitution.

239. Les 939 000 «bénéficiaires» du Revenu minimum d'insertion en 1997 ne sont pas les seuls pauvres mais ils en représentent la partie la plus importante. Ce tableau, établi à partir des données de la Caisse nationale des allocations familiales, est extrait de Daniel Noin, *Le nouvel espace français*, A. Colin, 2001, p. 169.

240. *Ibidem*, p. 160.

libertaire de s'opposer aux velléités indépendantistes de quiconque, que ce soit au nom de la nation ou de celui de la révolution: nous entendons toutefois rester vigilants quant aux supercheres et aux manipulations.

Le rappel de l'inexistence d'une tradition anarchiste en matière d'anticolonialisme ne doit affoler personne: aucun indice ne nous permet d'affirmer que les «minorités ethniques historiques» de l'Hexagone soient dans une situation de surexploitation s'expliquant par l'existence d'un régime colonial, bien au contraire. Toutefois, en tirant le bilan de l'approche marxiste du fait national, et en rappelant l'unité globale de l'approche anarchiste, nous entendons rappeler certains faits: quel que soit le contexte, quel qu'en soit le cadre, le nationalisme est notre ennemi. Et l'imposture colonialiste dénoncée, il n'est pas exclu que celui-ci soit l'unique moteur de l'idée d'indépendance des régions assujetties par la République jacobine.

Toutefois, l'Etat ou même le corporatisme ne sont nullement des éléments constitutifs de l'essence du nationalisme: cette idée, largement répandue chez les anarchistes, est pain béni pour ceux qui disent s'opposer au «jacobinisme»; le refus de comprendre la complexité du phénomène national permet cet amalgame entre la situation des peuples colonisés et la situation des habitants de certaines régions françaises. La supercherie ne consiste pas vraiment – quoique le pragmatisme soit de rigueur – en un soutien sans conditions aux luttes de libération nationale, mais précisément en cet amalgame; c'est précisément ce qui conduit Roland Breton à écrire que: «ces mouvements de résistance et de libération, que l'on peut certes qualifier de nationalistes, ne doivent pas être condamnés à l'égal du nationalisme des dominateurs. Car il faudrait comprendre comment certains peuples sont opprimés en tant que tels, et que certaines nations sont niées par des États. Il ne s'agit pas là, certes, de ces droits sociaux, chers aux libertaires, mais de droits politiques et culturels que les libertaires devraient défendre également comme toutes les libertés (241)».

Mais le rejet d'un amalgame doit-il conduire à la promotion d'un autre? Et peut-on sérieusement affirmer que, aujourd'hui, Bretons, Basques, Alsaciens sont des «peuples opprimés en tant que tels»? Faudrait-il vraiment, à l'instar de toute lutte de libération nationale, soutenir leur combat comme une étape stratégique nécessaire vers la révolution sociale? Pour en juger, quelques éclaircissements quant à la nature du jacobinisme et l'histoire de la construction de la République et de la nation françaises devraient nous apporter quelques nouveaux éléments.

241. Roland Breton, «Le droit des peuples», *Réfractions* n° 6.

ECLAIRCISSEMENTS: DE LA NATION FRANCAISE ET DE QUELQUES AUTRES

La réalité du phénomène national ne peut être niée. L'internationalisme peut difficilement être prêché à des individus subissant la double oppression, celle de l'Etat et du capitalisme ainsi que l'oppression spécifique qui est celle des pays colonisés: ces individus ne s'identifieront parfois qu'avec réticence à leurs camarades de métropole. Ainsi, la libération nationale, avec toutes ses limites, tous ses dangers, peut être perçue comme une étape nécessaire, dans un cadre à la fois tactique et pédagogique, de conquête de sa dignité, comme l'illustre le célèbre discours de Malcolm X: *Who taught you to hate yourself?* («Qui vous a appris à vous haïr ?»). Mais cette réticence s'appuie sur une différence objective.

En est-il vraiment de même pour les «peuples de l'Hexagone» ?

Les anarcho-indépendantistes justifient leur combat comme étant un choix tactique similaire. «Apprendre le Brezhoneg (bas breton) ou le gallo, ce n'est pas un repli identitaire, c'est un acte de résistance, un acte révolutionnaire !» (242) explique la CBIL. Il s'agit d'utiliser tous les moyens de lutte contre l'Etat, et puisque le régionalisme s'oppose à la République centralisée, il faut se joindre à lui: «Nous devons [...] imprégner cette lutte de libération de notre idéal. Voici la raison d'être du collectif Huch !» (243).

Plus encore, il s'agit de pousser à son comble la tradition anti-impérialiste de l'anarchisme: «Comme nos camarades iraniens [...], nous ne pouvons nous sentir que solidaires des ethnies qui refusent l'uniformité du centralisme et qui tendent à faire valoir leur particularisme, leur culture» (244). Cette logique peut alors se conclure par une déclaration dans la droite ligne des principes libertaires:

«La résistance à la pensée unique vers laquelle poussent les rapports de domination doit se faire à tous les niveaux, et se battre aujourd'hui contre une certaine vision de la Bretagne, monoculturelle, monolingue, mono-identitaire et au final verrouillée culturellement sur un certain passé hypothétique, c'est déjà gêner les indépendantistes étatistes dans leur volonté de reproduire une oppression institutionnelle à l'échelle de la Bretagne. (245)»

Cependant, l'anarcho-indépendantisme ne s'arrête pas à cette profession de foi. Sa lutte contre le nationalisme français et pour la

242. CBIL, «Appel au grand soir des langues bretonnes», in http://www.geocities.com/breizh_black_bloc/.

243. «Huch ! Huch ! Objectif du Collectif libertaire breton», *Le Huchoër*, n° 1, p. 3.

244. Groupe Fresnes-Antony de la Fédération anarchiste, «La Corse sur le chemin de la rupture», *Le Monde libertaire*, 17 janvier 1980.

245. Breizh Black Bloc, «Perak e gaozan e Gwenedeg ?», «Culture», http://www.geocities.com/breizh_black_bloc/.

liberté culturelle n'est qu'un des nombreux aspects de son discours. Et il est vrai également qu'il passe assez rapidement sur les conditions d'identification des régions de France à des territoires conquis et sous tutelle. Cette étape, pourtant, est une étape nécessaire pour la légitimation de son existence et de son authenticité anarchiste: elle ne peut être éludée par un amalgame réduisant le scepticisme des anationalistes à un conditionnement des anarchistes par le nationalisme français.

Pour les anarcho-indépendantistes, la nation française n'existe pas: c'est une entité artificielle dans laquelle on inclut de force les peuples colonisés de longue ou de courte date par l'Etat français. Mais l'histoire cautionne-t-elle une vision aussi tranchée ? Comme on va le voir, le processus de construction et la réalité de la nation française sont des phénomènes complexes, et il importe avant tout de se méfier des réactualisations de schémas ayant quelque peu vieilli. Car la réalité de l'articulation régions / nations est loin d'être telle que les anarcho-indépendantistes la perçoivent.

EMERGENCE DE LA NATION FRANCAISE.

Le nationalisme précède toujours la nation, écrit Eric Hobsbawm. Il s'agit là d'une affirmation de spécialiste, que nous ne saurions défendre en l'absence de recherches approfondies préalables. Toutefois, ramené à la nation française, ce constat est également le nôtre, et constitue un de nos points communs avec les analyses des anarcho-indépendantistes.

C'est sur ce point précis que ceux-ci construisent leur crédibilité: s'arc-boutant sur l'essoufflement, réel ou présumé, de l'opposition anarchiste au nationalisme et à l'État français, ils prétendent que cet essoufflement est le fait d'une acceptation par les anarchistes de certains axiomes posés par l'État quant à la réalité immémoriale de la nation française. De fait, la critique de l'anarcho-indépendantisme passe nécessairement par la critique du nationalisme français, afin de remarquer la vigueur de notre engagement, la sincérité de notre démarche, la nette démarcation entre anationalisme et nationalisme. Par ailleurs, il nous faut également démonter les idées reçues, de quelque bord qu'elles viennent, pour ne pas que l'idéologie prenne le pas sur l'histoire.

La volonté d'uniformiser

Un anarchisme grossier axe fréquemment ses discours et ses actes sur une conception erronée du jacobinisme et de la République, erreur que reproduit lui aussi l'anarcho-indépendantisme. Ce serait d'autre part fausement jouer sur les mots que de s'arc-bouter, comme le fait Alexandre Hébert, sur **une** des définitions, d'ailleurs subjective, du jacobinisme: «nom donné aux partisans des idées démocratiques ardentes» (Littré) et «partisan ardent de la démocratie» (Larousse) (246). S'en tenir, pour les jacobins – comme, d'ailleurs, pour tout autre mouvement politique –, à la vision qu'ils ont d'eux-mêmes serait quelque peu falsificateur: il est clair que tout mouvement tient à se présenter comme le parangon du mouvement libérateur et démocratique: la notion de république, avant tout sociale, prônée par le mouvement ouvrier du XIX^e siècle, n'a-t-elle pas ainsi été galvaudée par les «républiques populaires et démocratiques» qui ont fleuri un peu partout, et par les exactions des quelques républiques françaises? Si l'on applique le raisonnement d'A. Hébert, il serait tout aussi légitime de nous revendiquer du stalinisme, qui a prétendu incarner, pendant plusieurs dizaines d'années, la démocratie et la justice sociale. En effet, en tant que «théorie politique des Jacobins» (247), le jacobinisme ne saurait s'affranchir du poids historique de l'action des Jacobins tel

246. Alexandre Hébert, «Le jacobinisme...», *L'Anarcho-syndicaliste* n°76, octobre 2002, p. 1.

247. Dictionnaire Hachette couleurs, *op. cit.*

Robespierre (l'homme politique préféré de Daniel Gluckstein ⁽²⁴⁸⁾ !), et nous connaissons trop bien ses velléités centralisatrices, pour ne pas dire dictatoriales, son action en faveur du libéralisme ou en défaveur des droits des femmes, sa lutte contre les Enragés, etc., pour légitimer la définition qu'il donne de lui-même. Le jacobinisme, lui non plus, n'est pas une sinécure.

Il faut avant tout en appeler à ne pas confondre les termes: l'Etat, ce n'est pas la République, et la défense des acquis sociaux conquis dans le cadre républicain (revendication par exemple du Parti des travailleurs), cela n'a, ainsi formulé, rien à voir avec le jacobinisme. Tout cela dit, il nous faut bien mettre à nu, ainsi que le présente Suzanne Citron, le «mythe national» ⁽²⁴⁹⁾, et nous attacher à retracer la «genèse de la nation française» ⁽²⁵⁰⁾.

La nation «libre» est récente: ce n'est que le 10 août 1789 que la Convention s'efforce d'établir que «la nation existe indépendamment de la personne du roi» ⁽²⁵¹⁾. Auparavant, la coutume voulait que la patrie fût incarnée dans l'image vivante du monarque.

«Au cours de l'Ancien Régime, ce concept était apparu à notre peuple, perpétuellement nourri des réalités les plus concrètes, relié aux racines les plus profondes de la vie quotidienne, et résumé dans la fidélité à une famille de chefs, qui symbolisait la pérennité d'un héritage et le lien entre le passé et l'avenir d'une nation [...]. L'idée de patrie doit désormais apparaître aux Français comme une entité ayant un caractère absolu [...]. C'est enfin une notion qui doit s'anéantir et s'effacer devant celles d'humanité et d'univers, au lieu de se présenter comme la forme première et nécessaire de celle-ci. ⁽²⁵²⁾»

Il en a été de même pour les frontières de la Gaule. Elles ont été inventées par César qui, vers 50 avant J.-C., a délimité ce pays aux territoires qu'il avait conquis: jusqu'aux Pyrénées, au Rhin, aux Alpes – ce qu'on a appelé, plus tard, des frontières «naturelles», ce qui est une autre histoire. Car, à l'heure de sa conquête, cet espace n'était pas perçu comme tel par ses habitants, il était divisé en une soixantaine d'Etats ou de tribus. ⁽²⁵³⁾

Toutefois, «dans peu de pays en Europe, l'idée de souveraineté n'a été analysée et magnifiée avec autant de complaisance et d'attention qu'en France [...]. Contre ses adversaires coalisés, la République s'est pensée, s'est voulue, impitoyable, pure et indivisible» ⁽²⁵⁴⁾. Il a existé et existe encore une véritable «religion de la France» ⁽²⁵⁵⁾, qui a tendu et tend encore à faire de la nation une entité empreinte de perfection, pour reprendre l'expression de Jean-Yves Guimar.

248. Cf. *Canard enchaîné*, numéro spécial présidentielles (2002).

249. Suzanne Citron, *Le mythe national*, EDI, 1991.

250. J. Verrière, *Genèse de la nation française*, Flammarion, 2000.

251. In M.-M. Martin, *Histoire de l'Unité française*, PUF, 1982 (1949), p. 302.

252. *Ibidem*, pp. 293-300.

253. Marc Ferro, *Histoire de France*, O. Jacob, 2003 (2001), p. 31.

254. Pierre Deyon, *Paris et ses provinces*, A. Colin, 1992, p. 137.

255. Suzanne Citron, *op. cit.*, p. 15.

A ce titre, le nationalisme a bien précédé la nation, bâtissant celle-ci ex nihilo, sur la base des peuples et régions mis au pas par un Etat. On chercherait vainement la nation française en Gaule ou chez les Francs, on chercherait vainement cette unité nationale au XVIII^e siècle ou encore au milieu du XIX^e siècle. Les pays de langue d'oc tranchant avec ceux d'oïl, la Bretagne provincialisée en 1532, l'indépendance de la Savoie, l'achat éminemment tardif de la Corse, tous les *pagi* conservant leurs propres langues et leurs propres cultures, ignorants pour la plupart de la culture française, tout cela tranche avec l'image d'une France unie.

En 1794, l'enquête de l'abbé Grégoire révèle que, sur 20 millions de Français, 6 millions ignorent totalement la langue française, 6 autres millions sont absolument incapables de suivre une conversation dans cette langue, et que seuls 3 millions sont capables de la parler «purement».

Hersart de La Villemarqué décrit bien l'arrogance et le mépris pour le peuple breton des nouveaux nobles francophones. La langue bretonne, déjà bannie de la Cour, «le fut bientôt, en Haute-Bretagne, de tous les châteaux des barons, de tous les palais épiscopaux et de toutes les villes dont les habitants voulurent parvenir» (256). Puis elle le fut en Basse-Bretagne: «on voulut détruire leur langue et on l'attaqua de tous côtés» (257). Dès 1532, où fut consommée l'union de la Bretagne à la France, un certain mépris était développé envers les coutumes nationales de la Bretagne. «Les mots bretons les plus usuels devinrent des sobriquets burlesques qu'on prodigua aux gens qui ne savaient pas le français» (258). La fin de l'époque moderne aggrava cette situation, d'autant que la chouannerie et le fédéralisme girondin furent l'occasion d'identifier les cultures régionales à des cultures contre-révolutionnaires. Avec la glorification de la culture française par la révolution française, les autres cultures de France sont suspectées et tenues au rang de cultures primitives, porteuses de projets de société réactionnaires. La francisation par l'Ecole doit être une sorte d'assainissement. «L'œuvre de construction identitaire engagée à la fin du XVIII^e siècle et qui a permis l'avènement des nations non seulement ne s'achève pas avec la généralisation des Etats-nations, mais elle s'intensifie et se systématisé» (259).

Cette fabrication d'une identité et d'une culture nationales passe nécessairement par l'Ecole. Mais à dire vrai, si la Révolution a une «idéologie de l'Ecole, elle n'a pas une politique» (260): le renouveau de la politique d'éducation doit attendre la Restauration, tant la première manque de tout. Elle est donc plutôt «le creuset, le ferment

256. Hersart de La Villemarqué, *Essai sur l'histoire de la langue bretonne*, in *Aux origines du nationalisme breton*, t. 2, 10-18, 1977, p. 45.

257. *Ibidem*, p. 56.

258. *Ibidem*, p. 58.

259. Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales [Europe XVIII^e - XX^e siècle]*, Seuil, 2001, p. 237.

260. Françoise Melonio, *Naissance et affirmation d'une culture nationale*, op. cit., p. 201.

de l'unité nationale» (261). Il faut aussi attendre les moyens techniques de l'accélération de cette unité: d'abord une véritable politique de massification de l'éducation, puis la démocratisation de la presse, la multiplication des lignes de chemin de fer, la mise en place du service militaire, mais aussi le renforcement de l'administration et des lois du marché, qui rendent nécessaire l'universalisation de l'alphabet et du calcul élémentaire. La loi Guizot de 1833 sonne l'unification de l'enseignement, favorisée par la nomination d'inspecteurs et la rédaction de manuels approuvés par le ministère. L'Etat accélère à cette date le mouvement d'uniformisation de la culture. Mais c'est la Troisième République qui consacre les plus grands changements, notamment avec les lois Ferry, avec le service militaire, et d'autres mesures rebâtissant l'unité nationale sur fond d'exaltation patriotique, unité qui trouvera son achèvement dans les tranchées de la guerre de 14-18.

Aujourd'hui encore, la France garantit-elle la liberté de culture ? Non, assurément non.

«[...] Le principe de base est que l'usage des langues, sauf en ce qui concerne le français, relève de la sphère privée. Il n'est pas rare d'ailleurs que le principe de laïcité soit invoqué en France dans les débats linguistiques, comme si cette idée de laïcité devait s'étendre du domaine des croyances et comportements religieux à celui des langues, ce qui n'a pas grand sens dans un Etat qui entend avoir une langue officielle et accorde même à la langue de l'Etat, en dehors même de son caractère instrumental d'outil de communication, une importance symbolique, historique et politique considérable puisqu'on y voit, selon les termes du Premier ministre dans son commentaire de la circulaire relative à l'emploi du français par les agents publics, "un élément constitutif de l'identité, de l'histoire et de la culture nationale" et "un élément important de la souveraineté nationale et un facteur de la cohésion nationale" (JO du 20/4/99). (262)»

On voit bien dès lors que l'imposition unilatérale du français (dont l'usage nécessaire comme outil de fonctionnement de l'Etat et de ciment de la nation eût fort bien pu s'accommoder du maintien des langues en vigueur dans les régions concernées) relève également de critères idéologiques nationalistes accordant fallacieusement des valeurs politiques positives à la culture française.

C'est dans ce cadre qu'il faut situer les hurlements de l'Académie française et ses larmes de crocodile quant au sort déjà malheureux de la francophonie à chaque annonce d'une mesure en faveur des langues régionales. C'est aussi dans ce cadre qu'il faut situer la notion

261. Jean Giard, Jacques Scheibling, *L'Enjeu régional: une démarche autogestionnaire*, Editions sociales, 1981, p. 68.

262. B. Oyharcabal, «Droits linguistiques et langue basque: diversité des approches», in C. Clairis, D. Costaouec et J.-B. Coyos (coord.), *Langues et cultures régionales de France*, L'Harmattan, 1999, pp. 59-60.

d'«intégration», présentée comme un des préalables à l'accueil des immigrés, cette assimilation contraignante que peint bien Benjamin Stora: «De 1962 à 1968, j'avais été silencieux et discret, suivant le traditionnel parcours de l'assimilation exigé par l'histoire française: ne pas employer des expressions en langue arabe, ne pas parler trop fort, éviter de signaler son appartenance à un monde du Sud jugé vulgaire, "arriéré", ne pas proclamer son origine juive (sauf à quelques initiés) (263).»

Il ne s'agit pas seulement pour les immigrés d'accepter les règles de fonctionnement de la société et de l'État français, mais aussi de se préparer à abandonner leur culture au profit de la culture dite française, intrinsèquement liée à l'État, d'accepter l'ethnocentrisme persistant à différents niveaux de la société française.

«En France, l'État est tout sauf neutre en matière de langue [...]. Rappelons [...] que longtemps, aucune mention relative à la langue de l'État n'a été faite dans les textes constitutionnels, et qu'il a donc été question d'une situation de fait consacrée par une jurisprudence constante, fondée soit sur l'ordonnance de Villers-Cotterêts de 1539, soit sur le principe de l'égalité des citoyens devant la loi, interprété de façon adéquate, l'inégalité résultant de cette interprétation pour les populations non francophones étant ignorée et servant de justification à des politiques de déculturation linguistique bien connues. Ce n'est qu'à la faveur du traité de Maastricht [...] que la Constitution fit une place à la question linguistique. (264)»

De fait, son article 2 précisa alors: «Le français est la langue de la République.» En définitive, la France est un pays où la tradition jacobine est teintée d'un fort nationalisme «et d'une hostilité peu déguisée envers les manifestations du multilinguisme, même endogène et pluriséculaire» (265). Pendant plusieurs dizaines d'années, foulant au pied la liberté culturelle, la langue, la culture, l'histoire de France furent enseignées d'un seul bloc, se gaussant et condamnant l'usage des diverses langues locales, avant qu'une timide légalisation, accompagnant les prémisses de la décentralisation, leur permette d'être prises en considération. Aujourd'hui toutefois, la liberté de culture est loin d'être garantie par un nationalisme français qui continue de prospérer, piétinant la liberté d'opinion en condamnant ceux qui sifflent l'hymne national ou le drapeau français, en refusant de reconnaître les mutins de 1917.

La liberté culturelle est ainsi une liberté à conquérir, pleinement inscrite dans le projet anarchiste quoique, en dernière analyse, elle soit à distinguer d'une fallacieuse «égalité de culture», revendication anarcho-indépendantiste qui, dans une perspective communautariste, fait la part belle aux grands ensembles sans considérer la dimension individuelle et affinitaire de la culture. Il convient enfin de faire pièce

263. B. Stora, *La dernière génération d'Octobre*, Stock, 2003, p. 38.

264. Bernard Oyharcabal, *op. cit.*, p. 60.

265. *Ibidem*, p. 61.

au pendant idéologique des justes remarques des anarcho-indépendantistes quant à la réalité du nationalisme français, qui les entraîne à ne voir dans la nation française qu'une invention permanente depuis 1789.

Autour de quelques exagérations

«La Révolution française: tout semble y ramener dans la problématique de l'émergence des notions de Nation, d'Etat ou de Démocratie. Il faut naturellement relativiser la chose en rappelant que bien avant 1789 la démocratie faisait partie du vocabulaire et de l'histoire de l'humanité, comme le cas de la Grèce antique l'avait montré; que l'Etat s'était déjà constitué sous la monarchie absolue et assumait de multiples fonctions tout en utilisant de nombreux personnels; que la Nation, enfin, dans un sens différent, existait et se manifestait dans une confusion voulue avec la personne du roi. (266)»

Si la nation française est une construction historique, elle est loin d'être une invention pure et simple: elle repose aussi sur la volonté d'accession à la culture française de ceux qui jugent qu'il s'agit d'une «grande» culture ou qui estiment que leur intégration culturelle sera synonyme d'ascension sociale et politique. De fait, si c'est bien une véritable «politique de la langue» (267) et de l'uniformisation qui s'est mise en place, il n'en reste pas moins, à des degrés variables, que la construction de la nation française répond en partie au souhait de la société: le «système scolaire, écrivent François Furet et Jacques Ozouf, loin d'être dans notre histoire une institution imposée d'en haut, du pouvoir vers la société, est au contraire le produit d'une demande sociale d'éducation, qui monte avec la généralisation progressive d'un modèle culturel» (268). Le «désir d'imiter le modèle bourgeois» (269), celui de l'alphabétisation et de la culture, nuance également l'idée de mise au pas généralisée. D'une part, «l'Ancien Régime avait déjà fortement rogné les particularismes régionaux»⁽²⁷⁰⁾; d'autre part, s'il s'agit bien sûr d'une logique d'adaptation (Jean Domenichino parle d'une volonté des ouvriers et des paysans de parler la langue de ceux qui les exploitent), il y a également un souci internationaliste de la part de certains esprits avancés: transcender la bigarrure linguistique, qui limite la compréhension (et donc l'entente) entre les opprimés, c'est par exemple la volonté qu'affirme Jean-Marie Déguignet dans ses *Mémoires d'un paysan bas-breton*.

266. Jean-Claude Caron, *La nation, l'Etat et la démocratie en France de 1789 à 1914*, A. Colin, 1995, p. 11.

267. M. de Certeau, D. Julia, J. Revel, *Une politique de la langue*, Gallimard, 1975 (2002).

268. François Furet et Jacques Ozouf, in F. Melonio, *op. cit.*, p. 205.

269. Françoise Melonio, *ibidem*, p. 206.

270. Thouret, cité par Pierre Barral, «Le département, une réalité française», in Association pour l'étude du fait départemental, *Le département [Deux siècles d'affirmation]*, PUR, 1989, p. 42.

Mais cette révélation ne convient pas aux régionalistes, ainsi de l'éditeur de ces *Mémoires* qui prétend que si Déguignet porte des propos très durs contre sa propre langue, la langue bretonne, c'est qu'il souffre, à la fin de sa vie, «de la maladie de la persécution» (271); cet éditeur utilise même Déguignet pour le bénéfice de son propre camp: il affirme que, ayant voyagé à travers toute la Bretagne, le paysan bas-breton ne «souligne pas de difficultés d'incompréhension» (272).

Mais cette «explication», ainsi que le souligne un article paru dans *Le Combat syndicaliste*, est une belle calomnie: Déguignet ne dit-il pas, à la page 132, que «le breton du Finistère et celui du Morbihan diffèrent autant que l'espagnol et l'italien»? Et, à la page 60, que «chaque canton et même chaque commune le parle différemment»? L'auteur de l'article a raison: il s'agit bel et bien pour les bretonnants de supprimer «un témoin trop gênant» (273). Car Jean-Marie Déguignet fait preuve d'une honnêteté exemplaire, même lorsqu'il évoque ses ennemis, qu'il s'agisse de religieuses ou d'un notaire !

En revanche, ce n'est pas très honnête de la part des régionalistes, mais aussi des anarcho-indépendantistes, de vilipender le caractère *artificiel* de la nation française, de sa culture et de sa langue; en effet, non seulement l'identité française est actuellement, loin devant les identités régionales, la première identité des habitants de la France mais de même, pour pallier la fragmentation de l'identité régionale évoquée par Déguignet, il fallut bien normaliser, recréer, bâtir... non pas seulement pour accroître la compréhension, mais pour donner aux cultures régionales le modernisme qui légitime leur capacité à porter l'autonomie et le projet de société des notables et des clercs. Pour peu qu'on y prête garde, les cultures régionales ont subi semblables *fabrications*, dans le même souci d'unification d'une nation pour accroître la légitimité de son indépendance; or, ces cultures historiques et modernes que défendent régionalisme et anarcho-indépendantisme, ce sont en grande partie celles qui sont issues de cette récente fabrication.

La culture, a-t-on dit, n'est pas seulement un processus naturel: son existence peut également dépendre de son invention et de son institutionnalisation, au terme de combats politiques, telle la Bretagne: «La Bretagne est la plus belle "invention" de l'imaginaire folkloriste au XIX^e siècle. Catherine Bertho a montré qu'au XVIII^e siècle la Bretagne n'existait pas. Elle n'était un sujet ni en soi ni pour soi, n'étant pas dotée d'une personnalité régionale. (274)»

Ainsi, des élites vont initier un processus de modélisation de l'identité bretonne. Ce schéma peut être élargi à tous les

271. B. Rouz, «Déguignet et la langue bretonne», in J.-M. Déguignet, *Mémoires d'un paysan bas-breton 1834-1905*, Pocket, 2000, p. 20.

272. *Ibidem*.

273. «Un citadin haut-breton», «Langue bretonne: un témoin trop gênant», *Le combat syndicaliste* (CNT-AIT), n° 69, 2001, p. 16.

274. Françoise Melonio, *Naissance et affirmation d'une culture nationale*, *op. cit.*, p. 259.

régionalismes français, et nuance fortement – s'il n'y met pas fin – le mythe anarcho-indépendantiste d'identités nationales préexistantes et donc d'une lutte nationaliste recouvrant une lutte de classes:

«Nous parlons ici du peuple ! Le peuple que l'on méprise parce qu'il parle patois, parce qu'il parle mal français, parce qu'il n'a pas la culture de l'élite parisienne ou locale. La lutte des classes c'est aussi là qu'elle se joue ! Le français et l'anglais sont les langues du Capital !
(275)»

Mais en quelle année sommes-nous ? Car bien au contraire, aujourd'hui, le peuple parle bel et bien le français. La solidité, l'unité des cultures régionales sont le fait des élites, tandis que le français est actuellement cent fois plus populaire – on verra quelques chiffres – que le breton ou l'occitan. Il faut donc également mettre fin au mythe de nations qui, autrefois unies, seraient aujourd'hui encore spoliées de leur identité pour être fondues dans cette France «artificielle», pour être récupérées, salies, instrumentalisées en tant que «folklores» dans un but basement marchand. Les régionalistes cherchent en effet à nier un fait important: le manque d'unité historique des langues et cultures qu'ils défendent – et à passer sous silence un autre fait: le caractère également *artificiel* des langues qu'ils disent adaptées à la modernité. En ce qui concerne l'unité, tout d'abord, difficile de nier que nous sommes en présence d'une «diversité historique» (276).

Prenons un micro-exemple révélateur: «Ce qui caractérise les patois, c'est leur extrême morcellement. [...] A Lyon, "les gens de rivière, les bouchers, les ouvriers en soie, les poissardes, les marchands d'herbe ont chacun un langage qui leur est propre. Le patois qu'on parle dans un faubourg diffère beaucoup de celui qu'on parle dans un faubourg opposé". Si ces patois varient de proche en proche, ils s'illustrent aussi par leur instabilité s'altérant de jour en jour par des mélanges avec le français car [...] "aucun auteur n'en a fixé les mors ni la syntaxe". (277)»

C'est ici, en effet, que le rapprochement peut se faire entre les patois et certaines langues comme l'occitan ou le breton. Car les carences de normes d'une langue conduisent à son émiettement. A propos de la Bretagne, il faut d'ores et déjà préciser que son unité de langage «dura aussi longtemps que les Bretons armoricains eurent à leur tête des chefs libres et de leur propre race» (278). Au XII^e siècle, déjà, on ne parle plus celtique dans les évêchés de Dol et de Saint-Malo, dans toute la partie de ceux de Vannes avoisinant la Rance ou

275. «Les Hucheurs (ses) parlent aux hucheurs (ses). Principales résolutions du Collectif libertaire breton», *Le Huchoër*, n°3, p. 3.

276. Jean Giard, Jacques Scheibling, *L'Enjeu régional: une démarche autogestionnaire*, op. cit., p. 31.

277. Gérard Noiriel, *Population, immigration et identité nationale en France XIX^e-XX^e siècle*, Hachette, 1992, p. 94.

278. Hersart de La Villemarqué, *Essai sur l'histoire de la langue bretonne*, in *Aux origines du nationalisme breton*, t. 2, 10-18, 1977.

la Vilaine. L'invasion des Normands a accéléré le démembrement de l'idiome celtique: après l'émigration de cinquante ans qui s'ensuit, «la haute Bretagne fut réduite en servitude» (279). Dès le haut Moyen Âge, La Villemarqué évoque *des* dialectes bretons, de même que les tentatives de définitions de normes écrites pour le breton se fondent sur de nombreux emprunts au français. La renaissance bretonnante du XVII^e et du XVIII^e siècle, revenant à la «pureté» celtique, est redevable des innovations de quelques intellectuels. Mais il est vrai que la situation de la Bretagne ne permet guère de pallier la diversité des usages de sa langue. Avec la création du breton unifié, la rupture entre langue populaire et langue de l'élite est plus nette encore: c'est un nouvel idiome qui est forgé dans un objectif politique: il s'agit de prouver que le breton est une langue moderne, rigoureuse et efficace.

En Occitanie, région censée fédérer vingt départements, cet émiettement est des plus radicaux. «Par un processus de désagrégation semblable à celui qui avait scindé en deux le latin de la Gaule, [les deux grandes entités linguistiques du gallo-roman] se sont subdivisées à leur tour en entités secondaires: les *dialectes*» (280). «En poussant les choses à l'extrême, on pourrait [...] dire [...] que les dialectes n'existent pas: [il y a] autant de dialectes que de villages»(281). Car la langue d'oc est divisée en trois sous-ensembles: le gascon, le nord-occitan et l'occitan moyen, ces deux derniers étant respectivement divisés en limousin/auvergnat/provençal-alpin et en languedocien/ provençal. On pourrait même diviser le limousin en de nouveaux sous-ensembles: bas-limousin/marchois/limousin. Pareillement, le provençal rassemble cinq groupes de parlars.

Toutes ces divisions signifient à la fois tout et rien: mais en réalité, l'hypothèse d'une nation occitane est, eu égard aux grandes diversités locales (et c'est un Provençal qui parle), une véritable plaisanterie. C'est ce que rapporte également, dans son *Histoire de France des régions*, Emmanuel Le Roy Ladurie, lorsqu'il évoque *des occitanophonies*, «multiples en fait parce que divisées en dialectes régionaux» (282). Là encore, des tentatives ont été faites pour unifier la langue et la normaliser, mais cette nouvelle langue ne sera jamais une langue populaire. Plus conséquent encore qu'en Bretagne, cet émiettement permet de comprendre comment un français ayant au moins une référence normalisée a pu avoir un certain attrait. Bien sûr, pour être puissante et compétitive, une langue, ou encore une culture, a besoin d'une institution qui l'adapte et la régénère. Mais le but n'est pas ici de dénigrer les langues régionales, dont l'absence de compétitivité est bien entendu un accident de l'histoire et non la marque de faiblesses intrinsèques; il s'agit d'introduire les faits:

279. *Ibidem*, p. 29.

280. Pierre Bec, *La langue occitane*, QSJ, PUF, 1967, p. 34.

281. *Ibidem*, p. 35.

282. Emmanuel Leroy Ladurie, *Histoire de France des régions [La périphérie française des origines à nos jours]*, Seuil, 2001, p. 351.

- 1) **aucune langue régionale n'est populaire en soi,**
- 2) à l'inverse elles sont de plus en plus parlées par les catégories les plus aisées,
- 3) le manque d'unité linguistique, surtout en Occitanie, peut induire un manque d'unité culturelle et invalider l'idée de véritables nations préexistantes,
- 4) les identités régionales ne sont plus ce qu'elles étaient auparavant.

5)
 Pour en revenir à l'imposition de la culture française, il ne faut évidemment pas postuler l'attribution de l'initiative à la société, mais reconnaître que, pour certains, la culture française représentait un modèle, et que l'apologie des cultures régionales résulte aussi pour une part d'une reconstruction *a posteriori*, au cours des XIX^e et XX^e siècles, par des lettrés cherchant à réhabiliter ces cultures dans un objectif extrêmement politique.

D'autre part, pour nuancer encore d'autres thèses anarcho-indépendantistes, et comme l'écrit Jean-Yves Guiomar, on a accusé à tort la Révolution française d'avoir voulu éradiquer ce qu'elle considérait comme des patois (283): non seulement les révolutionnaires n'ont pratiquement rien entrepris sur le plan de l'enseignement primaire mais, dans son célèbre rapport, l'abbé Grégoire (juin 1794), s'il recommande l'éradication des parlers populaires et l'enseignement généralisé du français, valorise en réalité sur le plan culturel «ce qu'il dévalorise sur le plan politique et social» (284). «A lire Grégoire, on voit bien qu'il est frappé par les trésors que recèlent ces langues: "L'histoire et les langues se prêtent un secours mutuel pour juger les habitudes et le génie d'un peuple [...]. La filiation des termes conduit celle des idées; par la comparaison des mots radicaux, des usages, des formules philosophiques ou proverbes, qui sont les fruits de l'expérience, on remonte à l'origine des nations.» (285)»

Si les faits rapportés par les régionalistes sont les faits de l'histoire, il apparaît également que ceux-ci sont enroulés dans une grille interprétative qui emprunte parfois plus à la paranoïa et à l'extrapolation à outrance qu'à la froide analyse, ce qui discrédite leur discours, alors même qu'ils rappellent quelques réalités dérangelantes pour le nationalisme français.

En effet, même l'idée du «jacobinisme centralisateur» est à nuancer. Le terme même de jacobinisme pour qualifier la nature du phénomène étatique en France est, selon Pierre Rosanvallon, très ambigu: selon lui, ces catégories «sont tellement globales qu'elles

283. Il rapporte ainsi les propos de l'occitaniste Claude Barsotti dans un compte rendu sur *Le texte occitan dans la période révolutionnaire*, qui parle de la «position préneziaie à l'égard des "patois" de l'abbé Grégoire», *Cahiers occitans de la Drôme*, mai 1989, cité dans Jean-Yves Guiomar, *op. cit.*, p. 150. Il est certain, comme le dit Guiomar, que ce genre de propos fait douter du sérieux de leurs auteurs.

284. Jean-Yves Guiomar, *ibidem*.

285. *Ibidem*.

finissent par ne plus rien suggérer de précis» (286).

En réalité, si la Révolution française marque un tournant dans les formes de l'administration, elle n'est en rien une rupture: quoiqu'elle doive être nuancée (il faut, dit Pierre Rosanvallon, distinguer le processus de rationalisation de celui de démocratisation), la thèse tocquevillienne de la continuité se révèle exacte: les années 1750 marquent ainsi une étape dans le processus de simplification et d'uniformisation des processus d'intervention de l'Etat. Cela n'est qu'un détail, car il convient surtout de nuancer l'identification du processus révolutionnaire à un processus de centralisation à l'extrême. En effet, l'Ancien Régime témoigne d'un «effort pluriséculaire de centralisation administrative» (287), de même que la Révolution française n'était pas opposée à une certaine décentralisation. D'autre part, il est faux de croire que la centralisation «jacobine» a pour seul objet la sujétion absolue des cultures régionales et l'imposition de la culture française: la Révolution est également et sincèrement internationaliste, tout comme la Troisième République n'est pas en guerre contre les langues régionales. La création des départements relève même d'une «idée de partage égal, fraternel» (288).

En effet, ainsi que le montre *L'Ecole républicaine et les petites patries*, le premier objectif de l'Ecole républicaine n'était pas de faire disparaître ces langues mais de faire apprendre le français à tous et de faire de chaque Français un républicain: «Des forces se sont opposées à cet objectif, notamment dans l'Eglise. La langue parlée par le peuple s'est trouvée au centre de ce combat. Prise en otage, victime de cette bataille essentielle, elle en a fait les frais dans certaines régions. **Mais on ne trouve aucune trace de volonté d'anéantir les langues régionales dans les discours de Jules Ferry à la Chambre des députés** (289). De la même façon, le dictionnaire de l'enseignement primaire de Ferdinand Buisson ne prône pas une telle disparition. Ecrivant cela, il ne s'agit pas de passer sous silence les méthodes d'interdit brutal de pratique de la langue régionale ou certaines déclarations ministérielles de l'époque faites à l'emporte-pièce. (290)»

D'autre part, l'idée de République une et indivisible, conspuée par les anarcho-indépendantistes, fut également un des premiers mots d'ordre de la Commune, ainsi que l'expliquent Jean Giard et Jacques Scheibling, qui citent son *Journal officiel* du 1er avril 1871: «On vous trompe, frères, en vous disant que Paris veut gouverner la France et exercer une dictature qui serait la négation de la souveraineté nationale [...] Paris n'aspire qu'à fonder la République et à conquérir ses franchises communales, heureuse de fournir un exemple aux

286. Pierre Rosanvallon, *L'Etat en France de 1789 à nos jours*, Seuil, 1993, p. 20.

287. Pierre Deyon, *Paris et ses provinces*, *op. cit.*, p. 11.

288. Pierre Barral, «Le département, une réalité française», *op. cit.*

289. Souligné en gras dans le texte.

290. Bernard Poignant, *Langues et cultures régionales [Rapport au Premier ministre]*, La documentation française, 1998, p. 14.

autres communes de France [...]. Vive la France – Vive la République unie, indivisible et démocratique. (291)»

Ce dernier extrait montre bien que **la même accusation fut souvent portée contre les mouvements révolutionnaires: l'accusation de centralisme, de parisianisme, dans le but de trouver contre eux un créneau plus rassembleur que l'accusation de communisme.** En effet, les événements de 1789 et 1871 furent plus similaires qu'on ne le croit: de sa réputation de mouvement communiste et libertaire, la Commune doit en revenir à ses aspects essentiellement patriotiques et républicains, ainsi que le rappelle Jean Maitron: «On m'avait enseigné que la Commune était avant tout un mouvement révolutionnaire et socialiste. Ma surprise, en l'étudiant, a été de constater que les Communards étaient d'abord des patriotes et des républicains» (292). De même, alors que la Commune eut également à prouver son absence de volonté hégémonique, la révolution française portait aussi une certaine tradition d'autonomie et de démocratie: «La révolution du prolétariat parisien renoue avec la grande tradition du jacobinisme de 1793: celle qui liait les traditions de l'autonomie à la démocratie politique et à l'unité nationale» (293); «ce jacobinisme pratique l'appel au peuple, l'appel à la démocratie directe des assemblées, des clubs, des sociétés, l'appel aux citoyens pour constituer l'armée populaire, le recours au pouvoir directement exercé par le peuple» (294).

Tout un monde existe entre le colonialisme qui, même s'il peut religieusement manier l'idée qu'il apporte la civilisation, n'amène qu'une volonté d'exploitation, et **ce jacobinisme qui, même s'il est en définitive porteur d'un étatisme fervent, souhaite en théorie être porteur d'un élan émancipateur et d'une égalité des nations et dans la nation.** Bien sûr, l'uniformisation culturelle ne fut pas un processus démocratique, résultant d'un référendum, et l'on peut parler avec raison de la «fabrication d'une langue» (295).

En revanche, on s'égare sans doute sur les motivations qui ont conduit cette politique: «[...] Les souverains successifs n'avaient pas jugé utile de faire parler le français à l'ensemble de la population. La proclamation de la République change radicalement la perspective: l'usage de la "langue du roi" était pour les sujets question d'éducation et de choix, pour les citoyens, l'usage de la langue de la nation est un devoir.»

Obligatoire, donc imposée, mais indubitablement dans un souci «d'égalitarisation» et de démocratisation – quoique bien évidemment relatives – afin que tout citoyen puisse participer à la vie de la cité; au-delà du développement d'une culture jugée plus prestigieuse et

291. Jean Giard et Jacques Scheibling, *op. cit.*, pp. 47-48.

292. Jean Maitron, *Paul Delesalle*, Fayard, 1985, p. 9.

293. Jean Giard et Jacques Scheibling, *op. cit.*, p. 47.

294. C. Mazauric, cité dans J. Giard et J. Scheibling, *op. cit.*, p. 46.

295. Anne-Marie Thiessé, *op. cit.*, p. 68 et suivantes.

porteuse de valeurs politiques positives, il s'agit aussi de transcender une «bigarrure de modalités linguistiques» afin de donner à tous les mêmes chances et de faire reposer l'unité de l'Etat sur une unité linguistique.

L'uniformisation «résulte à la fois d'un projet politique et du mouvement de la civilisation» (296), écrit Françoise Mélonio. Voilà de quoi nuancer l'idée anarcho-indépendantiste du «complot jacobin». Bien sûr, la constitution, non seulement de la France, mais aussi de la nation française s'est faite dans la douleur, et suivant des modalités que nous n'aurions pas cautionnées – c'est un euphémisme! – d'autant que le nationalisme est un principe que nous condamnons. Mais l'anarcho-indépendantisme s'enfoncé, pour des raisons de légitimation politique, dans certaines exagérations pour le moins ambiguës.

A dire vrai, ne fait-il pas preuve d'un relativisme à toute épreuve en dissociant le processus de construction de la nation française de celui des «nations» bretonne, occitane, basque? Il semblerait en effet que celles-ci résultent de semblables fabrications, intensifiées actuellement, afin de créer *ex nihilo* des entités qui, si elles ont pu avoir une certaine réalité, n'ont plus guère d'existence que théorique.

En fait, la région s'est constituée sur le même principe que la nation: grâce à l'apparition des routes, des chemins de fer, de la culture écrite. **Les langues régionales sont aussi «artificielles» que la langue nationale.** Elles ont exigé, elles aussi, une transcription écrite qui a conduit à remplacer la multitude de patois locaux par des idiomes plus universels. Ainsi l'occitan est-il une création tardive qui a unifié une très grande diversité de langues. [...]

C'est pourquoi, comme le souligne Maurice Agulhon (1980, p. 256), «la conscience d'appartenance à un espace large est nécessairement abstraite, donc objet d'apprentissage et la province historique n'est pas plus naturelle que l'Etat». L'identité régionale résulte le plus souvent d'un travail de construction développé par des intellectuels formés en général à Paris. Le succès de la littérature régionaliste s'inscrit dans la montée des nationalismes (Thiesse, 1991). C'est au moment même où la Bretagne cesse d'être une entité politique, à partir de la Révolution française, que débute les discours sur sa spécificité qui deviennent des enjeux de luttes entre des groupes concurrents. (297)

296. Françoise Melonio, *Naissance et affirmation d'une culture nationale [La France de 1815 à 1880]*, Seuil, 2001 (1998), p. 195.

297. Gérard Noiriel, *Population, immigration et identité nationale en France [XIX^e – XX^e siècle]*, Hachette, 1992, p. 117.

PASSE ET PRESENT DU «RÉGIONALISME»

«*Il y a des anarchistes au Pays basque, mais malheureusement noyés dans la masse des nationalistes.*»⁽²⁹⁸⁾

Il semble que l'anarchisme ait des difficultés, dans les régions où les micro-nationalismes sont puissants, à se développer suivant ses mots d'ordre traditionnels. Il s'agit sans doute là d'un constat plutôt que d'un principe, mais d'un constat remarquable: existe-t-il, par exemple, des groupes affiliés à la Fédération anarchiste ou à la CNT-Vignoles en Corse ?

A mon sens, cela peut signifier le manque d'efficacité, voire le manque tout court d'une position claire de l'anarchisme vis-à-vis de la question nationale. Cela peut aussi signifier le manque de rigueur de certains anarchistes qui se seraient investis très tôt dans le mouvement nationaliste, dans une sorte de soutien critique, attirés comme des papillons par une quelconque «lumière» et lui donnant ainsi une nouvelle légitimité, dans le cadre de la gauchisation des mots d'ordre micro-nationalistes dans les années 1960-1970: au Pays basque espagnol, «la plupart des groupes libertaires ont des positions proches des thèses *abertzales* des nationalistes de *Herri Batasuna* et de ce fait ont mis en veilleuse un certain nombre de principes libertaires»⁽²⁹⁹⁾, au Pays basque français, «en ce qui concerne le groupe *Paxta*, [l'auteur pense] qu'il se situe dans la tendance *abertzale*»⁽³⁰⁰⁾.

A l'origine, pourtant, le régionalisme s'inscrivait bel et bien dans la logique d'une droite relativement dure. En Gascogne, par exemple, le régionalisme se divisait en traditions «girondine», «aristocratique», «notable», «savante»⁽³⁰¹⁾ ou, pour tout dire, huppées et réactionnaires. Il faut dire que les résistances organisées à la domination de l'identité française sont assez récentes, et se sont souvent faites sous l'impulsion de bourgeois cultivés et de clercs catholiques. D'autre part, «un certain nombre de travaux ont voulu relativiser l'ampleur du processus d'intégration nationale en France à la fin du XIX^e siècle en mettant en relief le fait qu'à la même époque apparaissent les mouvements régionalistes»⁽³⁰²⁾. C'était passer sous silence l'aspect fort embryonnaire de ces mouvements. Certes, «la revendication régionaliste connaît au tournant du siècle [du XIX^e au XX^e] un

298. Jean Liginaga, «"Le nationalisme c'est la rougeole de l'humanité" (A. Einstein)», *Le Monde libertaire*, 11 octobre 1984.

299. Ekintza, «Panorama du mouvement libertaire basque», *Le Monde libertaire*, 11 octobre 1990.

300. *Ibidem*.

301. Voir Christian Coulon, «Les régionalismes en Gascogne», in Robert Escarpit (dir.), *La Gascogne, pays, nation, région ?* Entente, 1982, pp. 32-41.

302. Gérard Noiriel, *Population, immigration et identité nationale en France*, op. cit.

nouvel essor» (303) et «le caractère occitan de l'insurrection vigneronne de 1907 avait inquiété beaucoup de parlementaires» (304), mais qui nierait que nous avons affaire, en ce début de siècle, à des exceptions, à l'heure où l'identité se défend peu sur le terrain politique ?

«Au début, pendant la période qui va de 1850 à 1914, on expérimente en Corse, au Pays basque, en Bretagne, en Flandre, dans les zones occitanes, une floraison d'exigences essentiellement culturelles qui sont encore peu politisées [...]. En second lieu, pendant l'époque située entre les deux guerres mondiales, 1919-1939, une prise de conscience politique a pris place; elle a pu aller en Bretagne jusqu'aux actes terroristes qui [...] étaient assez innocents et bénins. Cette prise de conscience se définissait en particulier lors de la formation d'organisations militantes qui étaient en même temps activistes et folkloriques. Normalement, leurs leaders s'inspiraient des mots d'ordre qui venaient de la droite conservatrice (305).»

C'est encore plus récemment, dans les années 1960-70, à l'heure du «renouveau régionaliste» qu'émergent véritablement les «micronationalismes» (306). L'exemple occitan, à nouveau, est emblématique de cette évolution, qui trouve son couronnement avec l'anarcho-indépendantisme.

La narration qui va suivre, fort sommaire, n'a pas pour intention d'expliquer par le détail le programme des différents partis nationalistes, de l'extrême droite à l'extrême gauche, mais de fournir quelques informations sur l'histoire de la contestation régionaliste et de détailler l'apparition des éventuels groupes anarcho-indépendantistes, suivant le modèle exemplaire de l'Occitanie et de sa Fédération anarchiste communiste d'Occitanie, la FACO:

«Dès 1968, des contacts avaient été pris, lors de l'occupation de la Sorbonne, entre certains militants anarchistes de l'ORA (Organisation révolutionnaire anarchiste, alors encore au sein de la Fédération anarchiste) et des militants régionalistes, bretons en particulier, dont un Comité siégeait dans le même bâtiment. Une réunion commune avait même eu lieu. A cette époque, les anarchistes n'étaient pas encore présents dans le Mouvement occitaniste dont l'aile la plus politisée se partageait entre le Parti nationaliste occitan (PNO), fondé plusieurs années auparavant par Francèsc Fontan et un groupe influent de socialistes occitans, regroupés autour de la revue *Viure*, animée par Robert Lafont et Ives Roquetas. Bien qu'ayant rassemblé quelques groupes en 1969, la Federacion Anarquista Comunista d'Occitania (FACO) fut réellement créée en 1971 par des militants libertaires occitans, "exilés" dans la région parisienne. Déjà, en 1970, était apparu le premier numéro de *Occitania Libertaria* et,

303. Pierre Deyon, *Paris et ses provinces*, A. Colin, 1992, p. 97.

304. *Ibidem*, p. 103.

305. Emmanuel Le Roy Ladurie, *Histoire de France des régions*, Seuil, 2001, pp. 358-359.

306. Pour reprendre un concept de plus en plus utilisé.

cette même année, un rapport intitulé “Luttes de libération nationale en France et Révolution sociale” (“rapport introductif à la question des nationalités en France”) avait été présenté, par Gui Maslobier, devant les participants du pré-Congrès d’Alès (juillet-août 1970) de l’Organisation révolutionnaire anarchiste. Dès 1972, dans le n°3 de *Occitania Libertaria*, la FACO publia le *Manifeste de Périgueux* (Lo Manifest de Peirigus), qui constitue, depuis cette date, la plate-forme politique sur laquelle s’effectue le recrutement des militants. (307)»

D’après Emmanuel Le Roy Ladurie, «à partir de 1968, les militants régionalistes formulent des propositions qui sont comme des mixtures de revendication périphérique et d’ultragauchisme» (308).

Ultimes rejets d’un régionalisme qui n’a cessé de se radicaliser avec le siècle, décimés dans les années 1980, les groupes anarcho-indépendantistes renaissent avec les années 2000. Ainsi d’Occitania Libertaria, «groupe de sensibilité communiste libertaire dont l’origine remonte aux années 1980. Issus principalement du mouvement anarchiste français, les membres fondateurs, face au sectarisme et au racisme des anarcho-jacobins de France, s’organisèrent principalement en Languedoc. Se référant prioritairement à l’expérience de la FACO (Fédération anarcho-communiste d’Occitanie) le groupe languedocien prit naturellement contact avec l’organisation Poble d’Oc dont les textes, sans ambiguïté quant à leur position clairement communiste libertaire, convenaient tout à fait aux libertaires occitans de la région carcaissonnaise et limousine. (309)»

On va le voir, cette radicalisation est générale.

En Bretagne

Au début du XX^e siècle, le mouvement breton (ou *emsav*, réveil) est – si l’on excepte l’audience de quelques individualités comme Emile Masson – «résolument conservateur, voire réactionnaire» (310). Philippe Tourault, qui évoque une «résistance active» (311) aux atteintes à la spécificité bretonne, ne mentionne pas quelles formes celle-ci peut prendre. Il semble en tout cas qu’il ne s’agisse pas d’une résistance politique.

Pour Maurice Le Lannou, le «problème breton», «à tout le moins dans son acuité, n’est pas antérieur à notre mi-siècle» (312). S’il a reçu son libellé dès la première moitié du XIX^e siècle, c’est grâce à l’action

307. Roland Biard, *Histoire du mouvement anarchiste [1945-1975]*, Galilée, 1976, pp. 250 à 254.

308. Emmanuel Le Roy Ladurie, *op. cit.*, p. 359.

309. Occitania Libertaria, «Occitania Libertaria, qu’es aquò ?», *Le Huchoer*.

310. Xavier Crettiez, Isabelle Sommier(dir.), «La rébellion autonomiste», in *La France rebelle*, Michalon, 2002, p. 57.

311. Philippe Tourault, *La résistance bretonne du XV^e siècle à nos jours*, Perrin, 2002, p. 247.

312. Maurice Le Lannou, *La Bretagne et les Bretons*, QSJ, PUF, 1983 (1978), p. 50 et suivantes.

de quelques «Bretons éclairés», tel l'historien Pitre-Chevalier, qui attendent avant tout de la France «qu'elle imprime à l'agriculture, au commerce, au génie bretons l'impulsion qu'ils attendent depuis trois cents ans» et, surtout, qu'elle défende «notre religion qui est notre force». Selon M. Le Lannou, la résistance de la deuxième moitié du XIX^e siècle est moins virulente: si elle souffre du «mal de l'unanimité», elle pâtit surtout du manque d'originalité et de profondeur de ses arguments, qui portent d'autant moins que la masse rurale bénéficie dans une certaine mesure des progrès de l'agriculture et ne perçoit pas une occasion industrielle manquée, tandis que «les vieux thèmes culturels sont surtout portés par les partis de conservation». Même, le mouvement se limite «à des récriminations d'ordre historico-sentimental, ou à des revendications économiques partielles» et qui toutes s'inscrivent «dans un contexte français, par le canal du département».

«On ne peut pas dire, écrit Riccardo Petrella, que le mouvement breton [...] ait été au cours des derniers cent ans un mouvement homogène» (313). Du début du siècle à sa fin, il ira en se diversifiant. Mais d'abord, les premières organisations sont portées «par des notables traditionnels, prêtres et hobereaux, hostiles à une République laïque et assimilatrice qui sape les fondements de leur autorité sur la société paysanne, et par une petite-bourgeoisie qui souffre de la concurrence des grandes entreprises françaises» (314).

L'Union régionale bretonne est créée en 1898: elle revendique une préservation de la langue bretonne et une décentralisation administrative; toutefois, elle se sépare en 1911, les artisans et professions libérales se regroupant au sein de la Fédération régionaliste bretonne inspirée par Lamennais.

L'entre-deux-guerres voit apparaître une génération plus radicale avec le négligeable Parti autonomiste breton, qui se scinde en 1931 entre la Ligue fédéraliste de Bretagne (Morvan Marchal, Maurice Duhamel) et un plus nationaliste Parti national breton (Olivier Mordrelle, Fransez Debauvais), qui adopte une idéologie «de plus en plus proche du parti nazi» (315).

D'autres nationalistes, comme le président de l'URB, soutiennent le régime de Vichy. Cependant, la collaboration active n'atteint qu'une partie du mouvement, certains ayant même rejoint les rangs de la Résistance.

En 1950, le Comité d'étude et de liaison des intérêts bretons cherche à encadrer la modernisation en s'associant à l'Etat.

Le Mouvement pour l'organisation de la Bretagne, créé en 1957, est aussi d'un régionalisme modéré, mais parvient temporairement à attirer des réformistes et quelques syndicalistes. Son absence de toute

313. Riccardo Petrella, *La renaissance des cultures régionales en Europe*, Entente, 1978, p. 61.

314. Xavier Crettiez, Isabelle Sommier, *op. cit.*

315. *Ibidem.*

assise populaire conduit certains de ses membres, «nostalgiques du PNB»³¹⁶, à s'engager dans l'action violente, créant le Front de libération de la Bretagne et l'Armée républicaine bretonne en 1966. Le MOB disparaît en 1970, laissant la place à Strollad ar Vro.

La guerre d'Algérie et mai 1968 vont décider d'un tournant à gauche: dès 1964, une marxiste Union démocratique bretonne s'aligne sur l'Union de la gauche et condamne les attentats du FLB. Son modérantisme est dépassé par des courants influencés par le PSU: Comité révolutionnaire breton, FLB «légal», Parti communiste breton, Comités d'action bretons, Front socialiste autogestionnaire breton. Le même problème de manque d'assise populaire conduit certains à un retour à la violence avec l'Armée révolutionnaire bretonne. La dérive du PS après 1981 conduit à l'éclatement, les modérés restant à l'UDB et les nationalistes fondant Frankiz-Breizh.

En 1982, d'anciens militants de SAV et de l'ARB, tendance républicaine, créent le Parti pour l'organisation d'une Bretagne libre. En 1983, les comités de soutien aux prisonniers bretons «donnent naissance au parti Emgann (Combat) qui reprend les principaux thèmes du "nationalisme révolutionnaire" des années 1970» (317).

Voilà pour un très bref panorama, qui ne doit pas oublier l'essentiel: le démarquage d'un courant libertaire: «Un courant libertaire spécifiquement breton existe depuis le début du XX^e siècle. Emile Masson fut, en quelque sorte, le pionnier de cet élan tendant à joindre les idéaux libertaires et la question nationale bretonne. Fervent défenseur de la langue bretonne celtique, Masson créa dans cette langue la revue *Brug* afin de faire passer les idées libertaires au sein de la population bretonne.

L'auteur de *La Bretagne et le socialisme* a combattu à sa manière, sa vie durant, pour que l'identité bretonne ait un jour la possibilité de s'épanouir dans une société libertaire. Il fallut attendre les années 1970 pour que ce courant voie le jour de manière organisationnelle: ce fut Stourm Breizh. Dans les années 1990, Fulor et le Réseau autonome de Bretagne prirent le relais puis, plus récemment, ce fut au tour de Breizh Etrevroadel.

Après plusieurs mois de rencontres et d'échanges entre divers groupes (organisés ou pas) et des individus, la nécessité de faire entendre la voix libertaire bretonne s'est fait sentir. La Coordination Bretagne indépendante et libertaire est née de cette volonté commune de dire merde au Capital et à l'État tout en conservant et en défendant notre spécificité bretonne. La CBIL rassemble des collectifs locaux et des individus répartis aux quatre coins de la Bretagne. (318)»

FULOR, en effet, prend position, en 1992, «pour un mouvement

316. *Ibidem*, p. 58.

317. *Ibidem*, p. 59.

318. MAD, «Une continuité historique», édito, *Le Huchoèr*, n°4 («La Coordination Bretagne indépendante et libertaire est née»), p. 2.

breton de libération nationalitaire, sociale et anti-autoritaire» (319) qui trouvera son incarnation, après l'échec du réseau, dans la constitution du groupe *Huch !* puis de la CBIL.

En Corse

La rébellion corse est d'abord le résultat, au sein d'une région qui a apporté un soutien certain à la République (320) «d'un constat sur l'inégal développement de l'île dans les années 1950 et 1960 au regard de la période de croissance que connaît le continent» (321). Mais malgré quelques développements, d'ailleurs assez intellectuels (A Muvra) avant-guerre, c'est là encore avec mai 1968 que le mouvement acquiert une dimension politique et dynamique très en rupture avec ses balbutiements. Les revendications d'aujourd'hui sont «un produit du dernier quart de siècle» (322).

A l'origine, dans les années 1960, il y a la mobilisation de l'Union des étudiants corses autour de l'autonomie politique, la défense linguistique et la ré-appropriation culturelle. C'est sur le thème de la «colonisation intérieure» que naît, en 1966, le Front régionaliste corse; mais des tensions aboutissent dès 1967 à la naissance de l'Action régionaliste corse, beaucoup moins orientée à l'extrême gauche et exploitant plus pragmatiquement les frustrations économiques et démocratiques.

Après l'appel de Castellare par le FRC en 1973, les étudiants de la Consulta di i Studenti Corsi radicalisent le mouvement, poussant l'ARC à «adopter le fusil» (323). Naissent au même moment le Front paysan corse de libération et Ghjustizia Paolina, qui commettent en 1973 et 1974 une série d'attentats.

Le FLNC naît en 1976 de ces deux mouvements auxquels s'associent de nombreux militants de l'ARC: d'abord fragile, il se modernise; dissous en 1983, il inaugure néanmoins une violence lourde. «Le tournant des années 1990 inaugure une longue période de doute sur les finalités du mouvement nationaliste, rongé par des divisions aux conséquences tragiques» (324). La clandestinité oblige à une certaine autonomie des groupes, suivie d'une concurrence effrénée.

En 1990 est fondé le MPA et le FLNC «canal habituel», face au «canal historique». Inaugurée par l'assassinat d'un militant de la Cunculta, une longue période de luttes fratricides commence, attisée par l'Etat qui s'appuie sur l'une ou l'autre des factions.

319. Tract de présentation de Fulor, 1982.

320. Emmanuel Le Roy Ladurie parle de la Révolution française comme d'une «soudure morale et politique des pays corses à la toute récente mère patrie», in E. Le Roy Ladurie, *Histoire de France des régions*, Seuil, 2001, p. 189.

321. Xavier Crettiez, Isabelle Sommier, *op. cit.*, p. 27.

322. Janine Renucci, *La Corse*, QSJ, PUF, 2001, p. 107.

323. Xavier Crettiez, Isabelle Sommier, *op. cit.*, p. 29.

324. *Ibidem*, p. 30.

Aux élections territoriales de mars 1999, Corsica Nazione remporte 16,77 % des voix (23,45 % pour l'ensemble nationaliste). La même année, une politique de réconciliation mène à la condamnation de la violence par treize organisations dont neuf fusionnent bientôt. En coulisse, les mouvements clandestins suivent cette logique sous l'égide du FLNC «Union des combattants»: Armata Corsa, seule, refuse l'union, mais la plupart de ses militants seront assassinés. Actuellement, tandis que les rancœurs et les règlements de comptes inter-nationalistes ne sont toujours pas une réalité dépassée, l'ancrage à l'extrême gauche ne peut être que représenté, encore que modérément, par *A Manca Naziunale*, la «gauche patriotique»: l'équivalent corse de la LCR.

«A Manca Naziunale est un outil, dans et pour les luttes. Nos textes fondateurs et nos statuts prônent: **“une société débarrassée de toutes les formes d'exploitation et de domination”**. Cet objectif demeure le nôtre. Sans triomphalisme aucun, nous pouvons donc affirmer que l'espace politique existe, pour une organisation authentiquement de gauche, ayant rompu avec les chimères de directions nationalistes dominées par la petite-bourgeoisie.⁽³²⁵⁾»

Pour la gauche nationaliste, en effet, la ligne populiste représentée par Corsica Nazione, Indipendenza et le FLNC «associe les thèmes traditionnels du mouvement national (langue, culture, défense des droits historiques du peuple corse) à des axes économiques qui ne dépareraient en rien dans le programme d'un parti de droite. Le maintien en toile de fond, du sigle “FLNC” permet de maintenir une apparence de radicalité, alors qu'il ne s'agit dans les faits que d'une garde prétorienne, utilisée au seul profit d'intérêts privés, sans aucun rapport avec une prétendue lutte armée dont les objectifs demeureraient la libération et l'émancipation du peuple corse.⁽³²⁶⁾»

Pour elle, aussi, malgré tous les obstacles dressés «afin de ruiner tous les espoirs mis en une véritable possibilité d'émancipation, la question nationale reste posée. Tant qu'une part consciente du peuple corse continuera d'avancer des revendications basées sur la dynamique d'une libération nationale et sociale. Tant que, y compris de façon confuse, s'exprimera une conscience nationale»⁽³²⁷⁾. Mais la «libération nationale et sociale» semble bien peu présente dans la dynamique corse: «A Manca» a une audience négligeable, tandis que l'anarcho-indépendantisme ne brille que par son absence, malgré des similitudes avancées par certains entre régionalisme et anarchisme: «Les enjeux idéologiques des années 1970 s'inscrivent en Corse, comme dans tout l'ensemble occidental, dans l'héritage de la "pensée 68", qui a profondément marqué l'histoire des idées: révolte anti-autoritaire, mouvement libertaire, sentiment que la révolution ne se

325. *A Manca Naziunale*, Introduction à la *Motion d'orientation générale* adoptée au congrès du 13 avril 2003, sur son site Internet.

326. *Ibidem*.

327. *Ibidem*.

fera pas dans un lendemain qui chante, mais par la mise en œuvre de pratiques locales de remise en question du pouvoir de l'Etat et du capitalisme. (328)»

Il serait intéressant d'expliquer plus avant l'absence de mouvement anarchiste organisé en Corse: pas de groupe affilié à la Fédération anarchiste ou à Alternative libertaire, pas de section de la CNT-Vignoles ou de la CNT-AIT, pas même de contacts avec l'Organisation communiste libertaire. Même la LCR n'a aucune véritable structure locale en Corse ! De fait, en l'absence de groupe organisé de tendance libertaire, des positions anarcho-indépendantistes ne s'y expriment que par la voix des allogènes, à la notable exception de Vanina. Faut-il en déduire que le nationalisme est seul apte à intéresser une jeunesse révoltée et une population désabusée ? L'anarchisme, pourtant, n'est pas un mouvement populiste en concurrence avec d'autres: sa spécificité est certaine. Toutefois, on peut se poser la question de la filiation du mouvement anarcho-indépendantiste: y a-t-il une origine idéologique à son apparition, une certaine fascination pour l'identité prenant sa source dans les carences théoriques de l'anarchisme ainsi que dans le manque de politisation de ses militants, ou bien une origine «réaliste», issue d'un pragmatisme brouillon prenant acte de la force de frappe du nationalisme et de la popularité des sentiments et des notions auxquels il fait appel ?

Au Pays basque

Au Pays basque, le constat est encore similaire: «Si l'on excepte la "résistance culturelle" tout le long du siècle dernier, on ne peut affirmer que la précocité soit la caractéristique première du nationalisme basque en France. Il faut attendre en effet les années 1960 pour qu'il affiche au grand jour son dynamisme, mais aussi son originalité et sa diversité» (329).

Pourtant, comme en Bretagne, la naissance du nationalisme basque remonte au XIX^e siècle et aux deux guerres carlistes, guerres de succession au trône d'Espagne dans lesquelles les Basques choisirent le camp du frère d'Isabelle, Carlos, et perdirent leurs libertés à la suite de leur deuxième défaite. «C'est seulement à la suite de ces événements que naît la première forme politique organisée du nationalisme basque» (330). C'est un intellectuel rentier, fils de militants carlistes, Sabino Arana Goiri, qui crée en 1895 le nationalisme basque. Ses idées varièrent plusieurs fois, mais:

Dans l'ensemble, les idées de Sabino Arana peuvent se résumer aux points suivants:

328. Marie-Jeanne Nicoli, «Un désir de nation», in <http://canta.adecec.net/>.

329. Patrick Cassan, *Le pouvoir français et la question basque (1981-1993)*, L'Harmattan, 1997, p. 136.

330. Riccardo Petrella, *op. cit.*, p.171.

«- indépendance des sept provinces basques confédérées,
 - indépendance de l'État par rapport à l'Église (les prêtres ne peuvent adhérer au Parti nationaliste basque), mais application intégrale du catholicisme dans la vie politique,
 - indépendance basque fondée sur la race basque, qui se définit par les noms de famille et non par la langue. Le mariage avec des non-Basques est déconseillé. [...],
 - défense et récupération de la langue basque,
 - rétablissement de la démocratie basque traditionnelle et égalitaire,
 - ruralisme et anticapitalisme. L'homme rural parle le basque, l'industrialisation est un facteur de débasquisation. (331)»

La mort de Goiri plonge son organisation dans une crise, fruit de luttes entre intransigeants et modérés, bien que le PNV reste dirigé par les modérés. Mais, au nord, le mouvement nationaliste basque puise surtout ses racines dans les années 1930, «sous la plume d'un idéologue, membre du clergé, l'abbé Pierre Lafitte» (332), qui réclame une décentralisation plus poussée et l'officialisation de la langue basque au sein de la République. Son engagement ne désavoue pas le positionnement du nationalisme dans le cadre d'une certaine droite conservatrice et ultra-catholique.

Le premier parti ouvertement nationaliste est Enbata, créé en 1963: là encore, il se structure autour d'un mot d'ordre de «retour au pays» agité par des étudiants déracinés à Paris, Bordeaux ou Toulouse. La charte du mouvement précise que les Basques sont «un peuple par la Terre, la Race, la langue, les institutions» (333). Enbata veut tout d'abord bâtir un département basque, puis inscrire la nation unifiée dans le cadre européen. Ce programme chrétien-démocrate se gauchise peu à peu, notamment sous l'influence de réfugiés proches d'ETA, mais aussi de la résolution du conflit algérien et du retour des conscrits basques; toutefois, il se met en sommeil en 1968, ses militants se dirigeant soit vers les mouvements culturels, soit vers la gauche ou l'extrême gauche classiques.

Après l'interdiction d'ETA en 1974, plusieurs petits groupes surgissent: le HAS (Parti socialiste du pays), qui associe le nationalisme à la lutte des classes, puis EAS (Parti socialiste basque, implanté au sud), qui fusionnent sous le nom de EHAS en 1975. La nouvelle formation propose la constitution d'une Coordination abertzale socialiste regroupant les organisations de la gauche basque, mais sa faible représentativité en Pays basque français la conduit à la dissolution en 1981. Pour Patrick Cassan, les autres organisations qui voient le jour sont différentes: ce ne sont pas des partis mais des

331. Pierre Letamendia, «Nationalisme en Pays basque», *op. cit.*, pp. 63-64.

332. Xavier Crettiez, Isabelle Sommier (dir.), *La France rebelle*, Michalon, 2002, p.

44.

333. Cité par Patrick Cassan, *op. cit.*, p. 138.

mouvements de jeunes, «radicaux, dynamiques et très spécialisés» (334).

Une fédération se dessine en 1980, sous le nom de *Herri Taldeak*, qui dévoile en 1982 une ligne de libération nationale et sociale, de réunification basque, même si l'action au nord est privilégiée. La lutte armée est loin d'être condamnée.

En 1985, le mouvement évolue en parti: le mouvement de la gauche patriotique (EMA). En 1986 naît aussi Euskal Batasuna (Unité basque), qui se veut un parti de rassemblement de gauche et d'extrême gauche, et qui est considéré comme la vitrine légale d'IK, un mouvement qui se veut la continuation française de la lutte d'ETA en Espagne. La même année naît aussi Eusko Alkartasuna, de tendance centriste. En 1990, le puissant PNV surgit au Nord. Au sein de la gauche nationaliste, plusieurs tentatives d'union aboutissent en 1997 à une coalition sous le nom d'Abertzaleen Batasuna (AB), qui refuse la fusion avec Herri Batasuna / Euskal Herritarok au nom du refus de la violence.

En France, le mouvement abertzale reste écrasé entre les partisans de la lutte armée, les partis de centre-droit majoritaires dans le département et un certain nationalisme de cogestion à l'image du PNV. Mais le nationalisme jouit de sa faculté d'absorption des «extrêmes de gauche et de droite», dont la situation reste celle d'une «absence traditionnelle» (335).

L'histoire des mouvements régionalistes en France, et de leur évolution de la droite vers la gauche, pose encore le problème des carences du mouvement anarchiste. Dans les régions où le mouvement nationalitaire se montre puissant (Corse, Pays basque), il semble qu'il ne sache pas ou ne veuille pas s'y opposer et, quoique l'émigration des anarchistes espagnols empreints d'une autre tradition ait sans doute changé la donne, opte pour la solution de l'intégration ou celle du soutien critique.

Dans les régions où il se montre plus timide (Occitanie, Bretagne), on assiste à la coexistence des organisations anarchistes traditionnelles et des mouvements anarcho-indépendantistes voulant marier les deux axes de lutte. Dans les autres, il peut se faire influencer ou intégrer, même de manière critique, la mouvance nationaliste. Si l'occitanisme libertaire s'est effondré, la résurgence chronique de l'anarcho-indépendantisme breton, qui s'inscrit aussi dans l'évolution et la radicalisation du régionalisme, témoigne de la survivance idéologique d'un mouvement qui, alors que le contexte change, que les sociétés évoluent, manie encore le thème de provinces colonisées et de nations opprimées, thème peu en adéquation avec la réalité des identités régionales.

334. *Ibidem*, p. 139.

335. Xavier Crettiez, Isabelle Sommier (dir.), *op. cit.*, p. 47.

DE LA NATURE DES IDENTITES RÉGIONALES

Nous l'avons en effet déjà dit: au cours du siècle, l'évolution des régions est certaine. Et il est paradoxal de constater que, plus celles-ci s'intègrent à la République, plus les mouvements régionalistes se radicalisent. Mais avant de préciser notre propos, il nous faut avouer que la notion de région est floue, et que le terme comporte plusieurs significations.

«On se réfère, sans toujours préciser, tantôt aux anciennes provinces, tantôt aux régions administratives, tantôt encore aux ensembles culturels ou linguistiques originaux. Un sociologue, Renaud Dulong, [...] va même jusqu'à dire ⁽³³⁶⁾: "la question régionale ne désigne aucune réalité objective, ne renvoie à aucun support matériel; à la limite, c'est une question vide. La région est un discours". ⁽³³⁷⁾»

Cette réalité polysémique pose bien des problèmes à ceux qui, comme nous, tentent de construire des concepts. Le terme de «régionalisme» est de fait trompeur: il va de soi que ceux qui défendent leur «région» font référence à d'anciennes entités culturelles et territoriales plutôt qu'aux actuelles régions issues de récentes mesures de décentralisation et de regroupement des départements (1972).

Il est certain en effet que, si la Corse est une vraie région, le Pays basque, même grossièrement associé au département des Pyrénées-Atlantiques, ne saurait être confondu avec la région Midi-Pyrénées. Toutefois, si de telles régions ont toujours été combattues, comme les départements, en tant qu'«entités artificielles», il semble que la confusion s'installe aussi de fait chez les défenseurs des «nations de France», ainsi des anarcho-indépendantistes bretons qui dénoncent l'exclusion de la Loire-Atlantique de la région bretonne comme un «ethnocide», comme si la redéfinition de cette région avait, plutôt que sa condamnation, une importance et devait être une étape avant l'indépendance de la Bretagne. Dès lors se pose le fait que les régions des régionalistes ne sont ni confondues, ni strictement démarquées des régions administratives françaises.

Toutefois, pour nous, l'important n'est pas de participer à la délimitation géographique des identités «régionales», mais bien de déterminer si ces identités régionales, en relation avec leur force, sont un complément à l'adhésion à la nation française ou, au contraire, des identités nationales la concurrençant. Pour ce faire, l'évaluation de la subjectivité nationale reste, outre quelques considérations sur la représentativité de certains facteurs objectifs comme les langues régionales, l'élément principal de définition.

336. Renaud Dulong, *Les régions, l'État et la société locale*, PUF, 1978.

337. Jean Giard et Jacques Scheibling, *op. cit.*, p. 21.

Le combat pour les nations de France est une guerre sur le terrain de l'histoire mais contre l'histoire. Robert Escarpit, qui se demande «comment on peut être gascon» (338), évoque des différences incalculables entre d'«authentiques Gascons» (339) et des «Gavaches», c'est-à-dire des hommes de langue d'oïl. Être Gascon, dit-il, c'est «appartenir à une histoire» et «revendiquer un territoire» (340). Mais les Gascons sont terriblement différents, avoue-t-il: parlent divers, caractères généralisés qui ne le sont pas moins. Seulement voilà, ils sont moins différents que les «autres», d'où la nécessité d'un «sionisme gascon» (341).

En réalité, ce discours est strictement politique, puisant sa source, non pas dans la sociologie, mais bien dans l'histoire: **il faut à tout prix déceler un désir de «vivre ensemble» chez ceux qui partagent une certaine identité, et les impliquer malgré eux dans un combat régionaliste, autonomiste, séparatiste, en invoquant le poids d'une histoire envers laquelle tout individu aurait une dette.**

Ainsi, lorsqu'il s'agit vraiment de définir les Gascons, R. Escarpit ne se réfère qu'au temps des Romains, et arrête son récit au XVII^e siècle: il évoque une certaine identité, dont la langue n'est «pas un critère suffisant» (342), ni même les «stéréotypes de l'ethnopsychologie». **Le poids de l'histoire doit écraser les individus, et de plus une histoire mythifiée, revisitée, minimisant l'artificialité de ces nations de France.**

C'est là tout le combat des «nouveaux intellectuels communautaires», pour élargir l'expression d'un Tariq Ramadan – et dont il fait malheureusement partie en tant qu'âme damnée de l'UOIF – qui passent sous silence, extrapolent des données, pour, dans ce cas précis, faire de toute identité ou de toute culture une nation.

A la fin des années 1990, le bilan est substantiel. Au sein de l'enseignement public ou dans les écoles associatives privées, trois cent trente-cinq mille élèves apprennent aujourd'hui une langue régionale. Ils ne représentent que 2 % de la population scolaire française, mais les proportions sont impressionnantes dans certaines régions spécifiques: 85 % en Corse, 27,5 % en Alsace et Moselle (l'ancienne Alsace-Lorraine), 18 % au Pays basque, 13,5 % en Roussillon. Les scores les plus faibles concernent les trente-deux départements de langue d'oc, avec 5 % (mais l'Aude, le Gard, l'Hérault et la Lozère, qui forment le foyer du mouvement occitaniste, font beaucoup mieux). Pour pouvoir les enseigner, il a fallu normaliser la grammaire et standardiser le vocabulaire des langues de large

338. R. Escarpit, «Comment peut-on être gascon?», in R. Escarpit (dir.), *La Gascogne, pays, nation, région?*, Entente, 1982, p. 9.

339. *Ibidem*, p. 10.

340. *Ibidem*.

341. *Ibidem*, p. 10.

342. *Ibidem*, p. 16.

diffusion géographique, éclatées en parlars multiples (surtout le breton et *a fortiori* l'occitan, diversifié en gascon, languedocien, provençal, auvergnat). Les locuteurs maternels ironisent sur ces langues de synthèse, tout comme George Bernard Shaw se moquait de l'«irlandais chimique» élaboré par la Ligue gaélique à la fin du XIX^e siècle. (343)

Il est toutefois un fait que l'on peut regretter: «Nous n'avons de l'usage des diverses langues parlées sur le territoire de la République française aucune statistique fiable; seulement des estimations qui varient avec les auteurs» (344). Ceci renforce notre conviction que l'aspect subjectif est le critère déterminant. Un petit panorama s'impose toutefois, et l'on voudra bien nous excuser cette attention particulière accordée au cas breton – assurément, la situation spécifique de l'anarcho-indépendantisme breton nécessitait une telle sur-représentation. Car, avant de porter un jugement sur les articulations possibles entre fait national et organisation politique, il nous faut bien procéder à un état des lieux, examinant l'articulation entre identité et région, puis entre identité et nation.

Bretagne

Indubitablement, il existe une identité bretonne. Après avoir analysé les multiples contradictions de cette notion, Ronan Le Coadic tente de comprendre, à partir d'enquêtes auprès de la population de Haute et de Basse-Bretagne, quels sont les éléments constitutifs de cette identité. Mais pour nous, plus que d'en dresser la liste, il s'agit encore d'en évaluer la force: «La Bretagne, c'est un fait, montre aujourd'hui, par de multiples signes, qu'elle possède une conscience de son existence, de sa spécificité et de son identité qui par son intensité et sa vigueur n'est pas moindre que celle qui se manifeste en Ecosse, en Irlande, au Pays basque, en Corse ou en Catalogne. (345)»

Mais qu'est-ce que «la Bretagne»? Cela renvoie-t-il à l'ensemble des habitants de la région? Ou alors à une fraction d'entre eux? Et qu'est-ce qu'être «breton»? Est-ce être simplement un habitant de la Bretagne ou, bien plus: un dépositaire de la culture définie comme étant celle de la Bretagne?

Ici réside une manipulation. Élément incontournable, bien sûr, la langue: «Hep brezhoneg, Breizh ebet» (346). Pour R. Le Coadic, il

343. Jacques Verrière, *op. cit.*, p. 290.

344. Robert Lafont, *La situation sociolinguistique de la France*, in Henri Giordan, *Les minorités en Europe*, Kimé, 1992, p. 145.

345. Riccardo Petrella, *La renaissance des cultures régionales en Europe*, Entente, 1978, p. 62.

346. Sans langue bretonne, pas de Bretagne: abbé Jean-Marie Perrot, cité dans S. Lellouche, «Ce que parler breton veut dire», in N. Journet (dir.), *La culture*, Sciences humaines, 2002, p. 229.

s'agit d'une langue «présente dans la société» (347)... mais à quel point ? Les bretonnants représentaient 98 % des habitants de la Basse-Bretagne en 1863, 73 % en 1950 et 16 % un peu avant la fin du millénaire. Le sondage réalisé par TMO-Ouest en décembre 1990 avance encore le chiffre de 17 % de bretonnants contre 83 % de francophones, ou plutôt de non-bretonnants. Selon Françoise Morvan, le plus éminent spécialiste de la question est Fanch Broudic: or, pour lui, «au-dessous de quarante ans, il n'y a plus que treize mille personnes qui puissent parler le breton» (348).

Pour R. Le Coadic, ce constat peut et doit être nuancé: d'abord parce que, tout au long du siècle, l'enseignement du breton a progressé, et plus particulièrement lors des trente dernières années:

«Pas une seule école bilingue n'existait en Bretagne il y a vingt ans. La première école *Diwan* a été créée avec les moyens du bord en 1977 par des militants. Puis, à force de combats réitérés, l'association *Diwan* réussit à implanter vingt-six écoles; deux collèges et un lycée. Elle scolarise à présent environ 1550 élèves. Dans son sillage, l'enseignement public puis l'enseignement privé catholique se lancent également, au fil des années récentes, dans l'ouverture de filières bilingues. Seules les écoles *Diwan*, toutefois, pratiquent la méthode de "l'immersion", qui consiste à plonger les enfants dans un bain linguistique totalement bretonnant jusqu'à la deuxième année de primaire, afin de compenser l'influence du français, omniprésent dans la société (y compris chez la majorité des parents d'élèves). Ce sont cependant 4000 élèves qui, toutes filières confondues, reçoivent en 1997-1998 une forme ou une autre d'enseignement bilingue breton-français. (349)»

Les militants ont peu à peu obtenu la création, dans le domaine universitaire, d'une licence, d'un CAPES, puis d'un DEUG et d'un doctorat de breton. (...)

Ensuite puisque le sentiment pro-bretonnant n'a cessé de croître: par exemple, selon le sondage TMO-Ouest déjà cité, 60,5 % des sondés se montrent favorables à la nouvelle signalisation routière bilingue, contre 18,5 % défavorables et 21 % sans opinion. De même, 77,5 % sont favorables à l'enseignement de la langue bretonne contre 10,5 % d'opposants et 12 % de «sans opinion».

Toutefois, de semblables éléments peuvent être trouvés pour contrebalancer ces faits. Ainsi, alors que «la diffusion d'émissions en breton à la télévision et à la radio est aussi la principale manifestation extérieure, ou extériorisée, de la pratique du breton» (350), et que cela constitue un des chevaux de bataille des «militants culturels», plus de 50 % des sondés se déclarent indifférents à la question: «Considérez-

347. Ronan Le Coadic, *op. cit.*, p. 235.

348. Fanch Broudic, *Qui parle le breton aujourd'hui?*, Brud Nevez, 1999, p. 30, in F. Morvan, *Le monde comme si*, *op. cit.*, p. 11.

349. Ronan Le Coadic, *op. cit.*, p. 234.

350. *Ibidem*, p. 235.

vous qu'il y a assez d'émissions en breton à la radio ou à la télévision ?»

Surtout, pour faire écho au propos de Fanch Broudic, la langue bretonne est de plus en plus l'apanage de «néo-bretonnants», liés à cette élite sociale cultivée qui a décidé la rénovation de la langue. Ainsi, les cadres et professions intellectuelles supérieures et les professions intermédiaires fournissent «les gros bataillons des parents d'élèves de l'enseignement bilingue» (351). Et alors que la part des bretonnants de langue maternelle ne cesse de baisser, en consultant les archives de KEAV (352), R. Le Coadic a établi que «la part des professions intermédiaires est [...] près de cinq fois plus élevée parmi les stagiaires [...] que dans la moyenne de la population bretonne» (353).

C'est un démenti flagrant aux affirmations des anarcho-indépendantistes bretons, qui affirment que la langue bretonne serait la langue du peuple tandis que le français serait la langue du capital: «Nous parlons ici du peuple ! Le peuple que l'on méprise parce qu'il parle patois, parce qu'il parle mal français, parce qu'il n'a pas la culture de l'élite parisienne ou locale. La lutte des classes c'est aussi là qu'elle se joue ! Le français et l'anglais sont les langues du capital ! (354)»

Ce schéma est calqué sur une réalité qui, depuis plusieurs dizaines d'années, est largement dépassée: de plus en plus, en effet, «la distance sociale entre bretonnants de langue maternelle et défenseurs fervents de la langue bretonne, généralement néo-bretonnants, paraît [...] très grande» (355).

Et qu'en est-il du désir d'autonomie ?

«Les masses, écrit Ronan Le Coadic, montrent régulièrement, lors des élections, leur peu d'intérêt pour la cause nationaliste» (356).

Certes, il y a toujours ce «sentiment breton». En 1975, par exemple, la Sofres montre que le sentiment d'appartenance à la Bretagne vient presque à égalité chez les Bretons avec le sentiment d'appartenance à la France: 22 % des sondés se sentent Bretons avant d'être Français, contre 26 % pour l'attitude inverse, et 50 % se sentent également l'un et l'autre. En 1985, le pourcentage est similaire: 23 % des personnes interrogées estiment appartenir avant tout à la Bretagne (357). Ce chiffre, supérieur de 13 points à la moyenne nationale, est en effet surprenant après des siècles de centralisation, mais est-il suffisant

351. *Ibidem*, p. 241.

352. «KEAV est un stage de langue bretonne organisé tous les ans, depuis 50 ans, intégralement en breton. [...] Ce stage est généralement reconnu comme le meilleur tremplin pour l'acquisition de la langue. Et il est vraisemblable que la majorité des néo-bretonnants y est passée au moins une fois» (in R. Le Coadic, *ibidem*, p. 242).

353. R. Le Coadic, *op. cit.*, p. 243.

354. «Les Hucheurs(ses) parlent aux hucheurs(ses). Principales résolutions du Collectif libertaire breton», *Le Huchoèr*, n°3, p. 3.

355. R. Le Coadic, *op. cit.*

356. *Ibidem*, p. 45.

357. *Ibidem*, p. 61.

pour affirmer la présence d'une conscience nationale générale ? Sans doute que non, et cela est d'autant plus vrai en 2004.

Ronan Le Coadic, après une enquête auprès des lycéens de l'Elorn à Landerneau, montre lui aussi, et même s'il insiste sur l'importance de la donnée inverse, que 60 % de ceux-ci se sentent Français avant tout. On est fier, sans aucun doute, de sa bretonnité, mais on est bien loin d'envisager un développement séparé, et cette conscience bretonne ne semble être qu'un «plus».

C'est en définitive l'opinion de Ronan Le Coadic: «Les spécificités bretonnes, supposées ou réelles, et les traumatismes liés à la perte de repères culturels ne conduisent pas les Bretons à se penser en tant que tels. D'un côté, la thématique nationaliste du mouvement politique breton ne rencontre aucun succès auprès de la population, comme l'indiquent ses très faibles résultats électoraux. Mais, d'un autre côté, nulle autre analyse étoffée de la singularité bretonne ne semble rencontrer d'écho. Tout se passe comme si les Bretons ne disposaient d'aucune boîte à outils conceptuels pour se penser en tant que groupe social particulier en ce début du XXI^e siècle. En outre, les Bretons, dans leur grande majorité, ne souhaitent pas se distinguer institutionnellement du reste de la France; toutes les enquêtes successives sur la question le confirment. Ils associent les velléités autonomistes bretonnes à une recherche d'autarcie et à la violence corse ou basque [...] (358)»

En définitive, est-il raisonnable, ou juste, d'envisager qu'une petite minorité des 16 à 23 % de la population, s'exprimant illégitimement au nom de tous, puisse imposer ses choix culturels aux 84 ou 77 % restants ?

Quoi qu'il en soit, *il n'existe pas de nation bretonne*: si, peut-être, on peut envisager, dans les décennies à venir, que le nombre de bretonnants augmente – encore que cette éventualité soit contestée (359), on sera toujours loin de la perspective coloniale, et toujours plus près du simple schéma nationaliste: «Le nationalisme consiste essentiellement à imposer, globalement à la société, une haute culture là où la population, dans sa majorité, voire sa totalité, vivait dans des cultures inférieures. Cela signifie la diffusion et la généralisation d'une langue transmise par l'École et contrôlée par l'Université dont la codification répondrait aux exigences de la technologie et de la bureaucratie pour permettre une communication assez précise. [...] [Le nationalisme] réanime ou invente une haute culture locale qui lui est propre (lettrée et transmise par des spécialistes), même s'il faut convenir qu'il s'agit d'une culture qui a des liens avec des types et des dialectes ruraux locaux qui existaient précédemment. (360)»

Il n'y a donc aucune légitimité à ce que le combat pour le droit

358. Ronan Le Coadic, «Les Bretons, minorité laminée ?», *Magazine Diplomatie* n° 2, mars-avril 2003, pp. 55 à 57.

359. Ronan Le Coadic, *L'identité bretonne*, *op. cit.*

360. Ernest Gellner, *op. cit.*, pp. 88-89.

d'apprendre le breton, aujourd'hui achevé, se transforme en combat nationaliste pour l'imposition du breton, puisque la seule référence est l'histoire, et en profitant de la situation sociale de plus en plus tragique qui jette les victimes de l'ordre social dans les bras de certains aventuriers.

Corse

A la bretonnité, l'usage fait correspondre, pour les insulaires, la notion de «corsitude» (361), que Jean-Louis Andreani présente comme la combinaison de trois facteurs: l'insularité, la méditerranéité et la francité (362). La singularité de la communauté corse est, selon lui, une «réalité têtue, qui, un jour ou l'autre, s'est imposée à tous ceux qui ont eu à s'occuper des affaires de l'île» (363). Il évoque toutefois une singularité difficile à appréhender, d'autant que la société insulaire n'a pas encore été l'objet d'une analyse «définitive», qui ferait consensus. Il y aurait avant tout un «corso-centrisme», se manifestant par exemple par une envolée des ventes de la presse nationale dès lors qu'il est question de l'île. Il y aurait aussi cette importance de la famille, communauté souveraine ayant le clan comme prolongement, celui-ci étant ensuite introduit dans la sphère politique par le clientélisme, qui aurait lui-même comme pendant privé la pratique du don et du contre-don. J.-L. Andréani parle de «comportements déroutants», renvoyant, au-delà d'un caractère fier et ombrageux, d'une «hospitalité sans bornes», à la forte présence de la culture religieuse, aux pratiques criminelles des nationalistes, à «la mère, la mort, l'honneur...» (364). Tous ces traits sont autant d'aspects censés évoquer l'identité corse... mais en quoi sont-ils des facteurs objectifs de cohésion d'une communauté ?

On sait que les idées reçues sont ambivalentes. Si elles s'appuient sur certaines réalités, elles prennent surtout leurs sources dans des images et des conceptions inspirées de mythes, ou résultent d'une construction mentale forgée aux dépens de celui qui en est l'objet pour les besoins d'une bonne ou d'une mauvaise conscience: elles tendent à s'enraciner dans une généralisation simplificatrice qui les fixe en clichés. (365)

En matière de critères objectifs révélateurs d'une forte identité, nous voilà donc redirigés à nouveau vers l'aspect linguistique.

361. Cet adjectif serait né au début des années 1970 dans la mouvance autonomiste. Le journaliste Jean-Noël Colonna aurait alors observé que «le mot n'est pas heureux» mais qu'«on n'a pas, cependant, trouvé mieux pour traduire cet amour immodéré de la Corse qui remplit le cœur de ses fils proches ou lointains». Cité dans J.-L. Andréani, *Comprendre la Corse*, Gallimard, 1999, pp. 15-16.

362. *Ibidem*, p. 17.

363. *Ibidem*, pp. 14-15.

364. *Ibidem*, p. 25.

365. Philippe Franchini, *Les Corses*, Le Cavalier bleu, 2001, p. 9.

La langue corse est bien plus usitée que son homologue bretonne: dans son rapport de septembre 1998, la commission d'enquête parlementaire sur la Corse indique que, alors qu'entre les deux guerres, le corse était utilisé par «99 % des insulaires» (366), et que la génération des Corses les plus âgés est bilingue, 80 % des Corses l'utilisent encore en 1977, et 60 % en 1998 (367). La diffusion de l'enseignement du corse est plus forte que pour les autres langues régionales: ainsi, même si la langue corse connaît le paradoxe de toutes les langues régionales, celui d'un double mouvement «d'un côté, un extraordinaire engouement, de l'autre, un recul continu» (368), le pré-rapport Péry indique, en 1998, que 85 % des élèves scolarisés dans le primaire suivent soit un enseignement bilingue, soit des cours d'apprentissage ou de sensibilisation.

«Au baccalauréat, un tiers des candidats environ [...] passe une épreuve de corse en langue vivante obligatoire [...] ou en option facultative» (369). Dans le cadre de la «concurrence inégale entre la *langue nationale*, qui a l'Etat tout entier [...] à son service, et des langues dites officiellement *régionales* qui sont l'objet de protection et d'aide minimales» (370), ces chiffres en disent long sur l'influence d'une culture corse, et donc peut-être de la large diffusion du sentiment d'appartenance, d'autant qu'il «n'existe pas de grammaire de référence, ni de dictionnaire général de la langue qui puissent servir de base aux manuels didactiques» (371).

La situation d'exception est également manifeste dans d'autres cadres: «Des préfets à poigne ont été mobilisés dans l'île tandis que d'importantes forces de police et de gendarmerie continuent d'y stationner. La justice d'exception impose régulièrement sa loi; ce fut d'abord la cour de Sûreté de l'Etat; désormais ce sont les juges de la quatorzième section du Parquet de Paris et les policiers de la DNAT aux méthodes particulièrement brutales. (372)»

Toutefois, il s'agit là d'une réponse au dynamisme du terrorisme nationaliste, et cette situation ne peut en aucun cas être perçue comme un des aspects d'un phénomène de domination coloniale. Car, dans le même temps, la répression peut prendre la forme de bouffées, entrecoupées «d'incroyables abandons ou compromissions» (373) de l'Etat. Il ne faut donc «pas oublier que la question est

366. Gabriel-Xavier Culioli, *Dictionnaire corse-français et français-corse*, 2 t., DCL, 1997.

367. Commission d'enquête parlementaire, *L'indispensable sursaut*, Assemblée nationale, Rapport n°1077.

368. Jean-Louis Andréani, *op. cit.*, p. 29.

369. Commission d'enquête parlementaire, *op. cit.*

370. R. Lafont, «La situation sociolinguistique de la France», *op. cit.*

371. J. Chiorboli, «La langue corse à la fin du XX^e siècle. Officialisation et conflit de normes», in C. Clairis, D. Costaouec, J.-B. Coyos (coord.), *Langues et cultures régionales de France*, 1999, p. 174.

372. André Paccou, «Répondre à de nouveaux besoins d'identification politique», in Henri Lelièvre (dir.), *Les régions en révolte contre les Etats ?* Complexe, 2002, p. 126.

373. *Ibidem*, p. 128.

éminemment politique, que le critère déterminant est en dernier ressort celui de la “volonté populaire” (Kloss), même si les linguistes ont leur mot à dire» (374).

Y a-t-il une nation corse ?

L'inévitable question suscite toujours son lot d'embarras. Il est certain que la réalité est brouillée par tous les facteurs susceptibles d'influencer la revendication nationale, et notamment à la fois ce double balancier de répression et d'abandon de l'Etat français auquel s'ajoutent les exactions mafieuses des nationalistes. Que les habitants de l'île possèdent une forte identité, cette *corsitude*, il serait malvenu de le nier. Mais cela débouche-t-il sur cette volonté d'autonomie, constitutive du concept de nation ? La chose n'est pas certaine.

En 1975, un sondage *Nouvel Observateur* – SOFRÉS, réalisé entre les 28 et 30 août, suite aux événements d'Aléria, posait aux Corses, à la suite d'autres interrogations, la question de leurs souhaits quant à l'avenir de leur région. 55 % se déclaraient partisans «du statut actuel, la Corse étant une région comme les autres régions françaises», contre 38 % favorables à «un statut d'autonomie dans le cadre de la République française», 4 % «sans opinion» et 3 % se déclarant favorables à «l'indépendance totale, la Corse devenant un Etat souverain» (375).

Certes, comme dans le cas breton, les chiffres sont imposants en valeur relative, mais ils le sont moins s'il s'agit vraiment de déterminer les souhaits des Corses: identité corse, bien sûr, mais nation ? Il ne semble pas d'abord permis de le penser. En effet, si l'on se réfère aux scores obtenus par les différentes familles nationalistes, on s'aperçoit que celles-ci sont bien moins représentatives que ce qu'on pourrait penser de prime abord: 8% en 1988, 17 % en 1998 (avec 33 % d'abstentions).

De même, d'autres données doivent retenir notre attention. Selon un sondage récent de l'institut Harris publié dans le magazine *Corsica*, «62 % de Corses seraient favorables à la reconnaissance juridique du peuple corse, mais 53 % se sentiraient autant Corses que Français, et 8% plus Français que Corses, tandis que 8 et 15 % se sentiraient seulement Corses et plus Corses que Français. Même parmi les nationalistes, on compterait 20 % qui reconnaîtraient leur double appartenance alors que 40 % d'entre eux s'estimeraient plus Corses que Français. (376)»

Ces chiffres témoignent d'une forte volonté de reconnaissance d'une identité corse, sans contrebalancer notre hypothèse première. Cela dit, nous sommes dans l'expectative quant à une réponse franche à donner à notre question initiale. L'attachement des Corses à «leur» culture et à «leurs» traditions est certain, comme le décrivent *Le complexe corse* (G.X. Culioli) et *Des Corses à part entière* (A. Ottavi),

374. Jean Chiorboli, *op. cit.*, p. 188.

375. Cité dans M. Labro, *La question corse*, Entente, 1977, p. 159.

376. Philippe Franchini, *Les Corses*, Le Cavalier Bleu, 2001, p. 121.

mais cet attachement, dans sa version radicalisée, n'est-il pas aussi à mettre en relation avec un contexte socio-économique qu'un euphémisme pourrait qualifier de morose et donc en partie avec l'influence très contextuelle et respective du nationalisme officiel et de l'Etat français?

Pays basque

«On appelle Pays basque l'ensemble des sept provinces historiques où la langue basque a été parlée, soit de manière ininterrompue jusqu'à aujourd'hui [...], soit dans le passé, à des époques plus ou moins lointaines, sur la plus grande partie ou la totalité du territoire de ces provinces. [...] Les provinces basques situées en Espagne sont au nombre de quatre: l'Alava, la Biscaye, le Guipuscoa et la Haute-Navarre. Ces provinces correspondent à des entités administratives de l'Etat espagnol équivalentes des départements français, et forment un ensemble sans existence juridique [...]. Les provinces historiques situées en France, elles, n'existent plus comme telles depuis la Révolution; elles étaient au nombre de trois: le Labourd, la Basse-Navarre et la Soule [...] incluses depuis deux siècles dans le département des Pyrénées-Atlantiques et aucun échelon de l'organisation territoriale ne leur correspond, ni individuellement, ni en tant qu'ensemble [...] (377).»

L'origine du peuple basque est toujours une énigme. Quant à sa langue, l'euskara, elle remonte certainement au néolithique, peut-être bien au-delà si l'on suit les audacieuses hypothèses de Cavalli-Sforza. Mais de toute évidence, si l'identité basque est loin de bénéficier des atouts protecteurs de l'insularité, elle a survécu à bien des invasions et autres politiques d'assimilation. Cela est d'autant plus remarquable que, comme le précise Bernard Oyharçabal, «il ne semble pas que, durant l'histoire, le basque ait jamais été la langue officielle ou l'une des langues officielles [...] d'un Etat, ni même des provinces historiques où elle a été en usage. [...] C'est donc dans une situation de diglossie classique que le basque s'est perpétué jusqu'aujourd'hui [...]. Cette survivance, quasi miraculeuse [...] s'est accompagnée sur le long terme d'une lente érosion. (378)»

Il est vrai que, à la déperdition de la langue, s'ajoute le danger provoqué par la réponse politique à cette situation, la création de l'*euskara batua*, qui est «relativement éloigné des différents dialectes», à une «artificialisation de la langue» (379), crainte par certains, même si ce basque unifié, promu par l'Académie de la langue basque, n'a porté jusqu'ici que sur la seule langue écrite. A tout le moins, l'euskara est

377. Bernard Oyharçabal, «Droits linguistiques et langue basque: diversité des approches», *op. cit.*, pp. 55-56.

378. *Ibidem*, p. 54.

379. D. Chereh, «Question», in C. Clairis, D. Costaoeuc, J.-B. Coyos (coord.), *Langues et cultures régionales de France*, *op. cit.*, p. 69.

dans une situation contrastée suivant les provinces, ainsi que le montre une enquête sociolinguistique de 1996 par entité administrative:

Répartition par classes d'âge des pourcentages de la population bascofphone par rapport à l'ensemble de la population au sein de chacune des entités administratives au moment de l'enquête:

	16-24	25-34	35-49	50-64	65 et plus
Communauté autonome basque (Alava, Guipuscoa, Biscaye)	33	25	21	21	29
Communauté forale de Navarre (Haute-Navarre)	11	09	09	09	10
Pays basque Nord	11	14	27	33	37

Il semble en réalité que, malgré des siècles de survivance, la langue basque n'ait pu résister à l'influence conjointe de l'espagnol et du français. Toutefois, depuis une vingtaine d'années elle bénéficie des effets d'une politique active en faveur du bilinguisme, qui lui permet de trouver un espace social permettant sa préservation et son développement alors que, selon B. Oyharçabal, le processus d'extinction atteignait précédemment sa «phase pré-terminale» (380). Les attitudes à l'égard de cette nouvelle promotion sont diverses, à la fois qualitativement et géographiquement, quoique globalement favorables:

Répartition en pourcentages selon les attitudes à l'égard de la promotion de l'utilisation de la langue basque:

	CAB	CFN	PBN
Très favorable	14	13	11
Favorable	32	35	38
Ni favorable ni défavorable	38	30	39
Défavorable	14	22	12
Très défavorable	02	10	01

Dans le cas du Pays basque Nord, donc français, le fait que le pourcentage de Basques favorables à la promotion de la langue soit «strictement» égal au pourcentage de ceux qui sont indifférents au problème est sans doute révélateur d'une attitude contrastée à l'égard du nationalisme. En effet, on peut se demander si ETA ou Herri

380. Bernard Oyharçabal, *op. cit.*, p. 55.

Batasuna sont représentatifs de ce «peuple basque», censé être «toujours prêt à marquer sa singularité» (381), souvent évoqué par l'image du peuple rebelle ayant, lors d'une escarmouche, mis fin à l'épopée de Roland, neveu de Charlemagne. On peut se demander s'il attache de l'importance à son existence en tant que communauté humaine, à son destin commun.

Xavier D'Azemar, qui se pose la question *La nation basque existe-t-elle ?*, répond : «Au Pays basque le sentiment identitaire est fort. Ce sentiment débouche parfois sur la notion de nation. Cependant des voix s'élèvent pour contester l'existence de cette nation basque. Ce mémoire tente de savoir si l'ensemble des sept provinces historiques formant le Pays basque peut revendiquer la qualification de nation. Les critères retenus pour qu'un ensemble géographique définisse une nation sont : une histoire commune, une langue commune et une volonté commune de former cette nation.

«En ce qui concerne les sept provinces historiques du Pays basque, on ne peut considérer qu'elles ont une histoire commune même si leurs histoires sont souvent proches. En ce qui concerne la langue, malgré de nombreux efforts, il n'existe pas une langue basque commune aux sept provinces. Mais le basque étant langue officielle dans la communauté autonome du Pays basque, il faudra bien arriver à une unification des différents dialectes. Pour ce qui est de la volonté de former une nation, critère qui a été étudié au travers du prisme du nationalisme, il semble que là aussi il n'existe pas de volonté commune. Certaines provinces basques ne veulent même pas entendre parler de nation basque à sept. En conclusion, la nation basque n'existe pas, même si tous les éléments existent pour qu'elle puisse exister un jour. (382)»

Selon lui, le défaut d'institutionnalisation aurait fait rater le coche de l'existence nationale, et seule la récente reconnaissance de la langue basque, les statuts particuliers accordés aux collectivités du Sud rendent cette perspective envisageable. Seul, alors, le nationalisme pourrait créer, au terme d'un combat, la nation basque.

Position soutenue par Pierre Letamendia : «Jamais il n'y a eu, dans l'Histoire, de Pays basque unifié, indépendant ou même autonome [...]. Aussi le seul fondement permettant d'affirmer l'hypothèse d'une entité basque spécifique est-il la langue basque» (383). Or, «le Pays basque est formé des territoires où la langue basque est parlée ou, mieux encore, a été parlée jusqu'aux XVIII^e et XIX^e siècles. Si on ne remontait pas à cette époque, il faudrait exclure l'Alava, où le basque était parlé par 5 % de la population en 1950, ou encore la Navarre où, à la même période, le pourcentage de bascophones ne devait pas

381. P. Cassan, «Fête et politique au Pays basque», *Rouge*, site LCR.

382. X. d'Azemar, mémoire, Collège interarmées de défense, 2001.

383. Pierre Letamendia, «Nationalisme en Pays basque», in André Gabastou (dir.), *Nations basques*, Autrement, n° 75, 1994, pp. 56-57.

dépasser 15 %» (384).

L'importance des critères objectifs étant ainsi nuancée, qu'en est-il des aspects subjectifs ? Au Pays basque français, le mouvement nationaliste «a du mal à dépasser les 8 %» (385) en 1994. Aux élections régionales de 1992, ses meilleurs scores (autour de 15 %) se situent surtout en milieu rural, tandis qu'ils n'excèdent pas 3 % dans les villes de Bayonne, Biarritz et Anglet. Et quoique l'action culturelle des *abertzales* soit assez forte, la présence nationaliste est très minoritaire dans les municipalités. Aux élections municipales de 1989, elle est matérialisée par un chiffre d'environ 11 % (386). Le temps n'améliore guère la tendance: 6,65 % pour les nationalistes unis sous la bannière *Abertzaleen Batasuna* aux législatives de 1993. Aux législatives de 2002, dans la 4^e circonscription, les listes AB, Batasuna et Régions et peuples solidaires totalisent un score de 6,2 % (387), de 4,7 % dans la 5^e et de 7,5 % dans la 6^e grâce à l'apport du Parti nationaliste basque.

D'autres sources doivent cependant être prises en compte, notamment un sondage CSA portant sur «les habitants des Pyrénées-Atlantiques et la question nationale». Ainsi, si 49 % des Basques interrogés déclarent se sentir avant tout Français, contre 22 % des Basques (388), 66 % se déclarent tout à fait ou plutôt favorables à la création d'un département basque contre 29 % plutôt ou tout à fait opposés. De même 48 % se déclarent tout à fait ou assez favorables (contre 46 % assez ou tout à fait opposés) à l'extension au Pays basque de la situation spécifique de la Corse. Plus encore, peut-être, 62 % des sondés au Pays basque sont tout à fait ou assez favorables à l'enseignement obligatoire de la langue basque, en parallèle du français, contre 36 % assez ou tout à fait opposés.

Ces trois panoramas ne sauraient, de toute évidence, avoir la valeur d'une véritable étude, et de fait ne sauraient participer de la mise en évidence d'un jugement définitif. Toutefois, ils permettent d'apporter quelques éléments révélateurs de la difficulté à avoir une opinion tranchée: seule, peut-être, la Bretagne échappe à ce schéma par ce qui semble être une absence flagrante de sentiment national. On a vu, au terme de ces trois exemples emblématiques, que les identités régionales ne sauraient avoir la même force qu'il y a quelques décennies, même si des clivages sont certains. A la faiblesse de la culture bretonne s'opposent encore les fortes identités corse et basque, que l'on hésite à mettre en relation avec un statut de *nations*. Que ce soit dans un sens où l'autre, on hésite d'autant plus que beaucoup de paramètres viennent fausser les interprétations à donner

384. *Ibidem*, p. 57.

385. *Ibidem*.

386. Patrick Cassan, *Le pouvoir français et la question basque (1981-1993)*, L'Harmattan, 1997, p. 142.

387. Source: site du ministère de l'Intérieur.

388. «Les habitants des Pyrénées-Atlantiques et la question régionale», sondage CSA, 8 et 9 septembre 2000.

aux différentes enquêtes menées par de non moins divers organismes.

Ainsi, l'Observatoire interrégional du politique (OIP), co-fondé en 1985 par les Conseils régionaux et deux organismes publics de recherche (389) et qui a pour objectifs «de recueillir et d'analyser des données de sondages permettant aux Conseils régionaux de suivre la progression du fait régional dans l'opinion», «de contribuer à la valorisation du fait régional», «de constituer une banque de données sur les comportements politiques et sociaux des Français» (390), produit quelques données sur la perception de la région par les Français (391):

En pensant à votre région, quel est, parmi les mots et expressions suivants, ceux qui vous paraissent le mieux la définir ? (réponse en %)

Si le fait que 87 % des sondés sont en mesure d'associer au moins deux images à leur région parmi les six évocations montre sans doute que la région n'est pas un espace vide de sens, le fait que 63 % de ceux-ci la considèrent avant tout comme une identité patrimoniale pourrait être révélateur. Alain Lancelot généralise la portée de ce résultat: dans toutes les régions (à part l'Île-de-France et la région Rhône-Alpes où a dominé l'image d'un lieu de développement économique), c'est-à-dire Bretagne et Corse comprises, c'est l'identité patrimoniale qui a prévalu, devant le territoire, et devant la communauté humaine.

Mais, là encore, quelle est la définition de la région qui prédomine ? Même en mettant de côté le caractère vague des catégories qu'il propose, ce sondage s'inscrit dans l'ambiguïté matérialisée par le fait que sondeurs et sondés n'ont pas nécessairement la même perception de la région. Ainsi, la conclusion à donner à nos brefs exposés sur la Corse et le Pays basque perd autant de son sens: en ce qui nous concerne, nous pensons que trancher dans un sens comme dans l'autre relèverait d'un raisonnement idéologique étranger à l'anarchisme.

A dire vrai, la qualité de nations de certaines communautés humaines n'enlève rien à la réalité de l'absence de tout schéma colonial, et l'égalité entre les citoyens français, qu'ils soient basques, corses, ou auvergnats, me paraît être un obstacle de prime importance, régionalisation aidant, à la constitution d'organisations de masses campant sur des positions nationalistes, «avancées» ou non. Cette absence de schéma colonial interdit aux anarchistes de faire resurgir le vieux débat sur le soutien à apporter aux luttes de libération nationale. **Le problème posé par les identités régionales en France reste strictement celui de l'absence de liberté culturelle, dans le cadre d'un Etat n'appliquant pas ses propres principes d'égalité** par le sol et le politique, principes

389. La Fondation nationale des sciences politiques et le CNRS.

390. *L'identité des régions en France et en Europe*, Privat, 1995, pp. 153-154.

391. Alain Lancelot, «Où en est la construction du lien identitaire entre les Français et leurs régions ?», in *L'identité des régions en France et en Europe*, *ibidem*, p. 31.

qui me semblent en théorie compatibles avec le paradigme anarchiste.

Le mouvement libertaire serait-il incapable de porter cette revendication ? On va voir que l'apparition de l'anarcho-indépendantisme, qui associe étroitement libération nationale et sociale, pose la question de la liberté de culture de manière assez ambiguë et pose d'autres problèmes que son seul postulat idéologique d'une réalité coloniale et d'une actualité des luttes de libération nationale en France.

La démarche anarcho-indépendantiste, en effet, est curieuse, et non exempte de contradictions. Elle tend à vilipender les nations et les «cultures artificielles» (392), comme celle de la France et de l'Europe: «la culture européenne n'existe pas» (393), tonnent deux «antifascistes libertaires», au mépris de toute historicité. Elle est prompte à dénoncer ceux qui veulent imposer une «culture homogène» (394) et s'en prendre à «une kyrielle de cultures très différentes» (395), mais refuse ou n'accepte qu'avec réticence de prendre en compte une semblable hétérogénéité, une semblable artificialité pour les cultures minoritaires dont ils valorisent le statut: l'histoire de Bretagne, pourtant, ne connaît guère d'unicité culturelle, de même pour le Pays basque, et pis encore pour l'Occitanie. Une culture ne constitue en rien un ensemble irréductible: peuvent très bien coexister une culture bretonne, une culture française et une culture européenne, celles-ci englobant les mêmes communautés ou les mêmes individus.

En réalité, la valorisation des minorités et des cultures «opprimées» cache une politisation de la culture, instrumentalisée au service d'une idéologie qui ne craint pas de manipuler les anachronismes et de bafouer la raison en conférant une valeur positive à toute minorité quelle qu'elle soit, au nom de son «anti-impérialisme» (396).

Cela est-il compatible avec l'anarchisme qui, lui, n'accepte de conférer une valeur politique positive qu'au seul individu ou au regroupement affinitaire, ce dernier différant par son caractère spontané et démocratique d'une culture nationale soumise à une infinité de paramètres et soumettant de même l'individu ? Un examen doit se faire, prenant en compte les traits spécifiques du «programme» anarcho-indépendantiste.

Et déjà, notre frère ennemi aura à répondre de sa collaboration à une politique démagogique de publicité du sentiment régionaliste

392. Sebastian, Manu, «L'Europe on s'en fout ! On ne veut plus de frontières du tout !», *No Pasaran*, n° 66, avril 1999, p. 8.

393. *Ibidem.*

394. *Ibidem.*

395. *Ibidem.*

396. *Ibidem.*

auprès des couches les plus défavorisées (397) et les plus marginalisées (398): en Bretagne, en Occitanie, éventuellement en Alsace, le micronationalisme est un phénomène négligeable, et cette réalité accroît l'illégitimité de la justification tactique de son combat. En effet, ne risque-t-il pas de promouvoir simplement un certain nationalisme, débarrassé de ses oripeaux libertaires ?

397. Voir E. Dupoirier, «Identité régionale et identité européenne dans l'opinion», in *L'identité des régions, op. cit.*, pp. 96-97.

398. On évoque, à propos de la Corse, ces risques «d'instrumentalisation des populations marginalisées» par l'injection d'une dose plus ou moins forte de «conscience politique» régionaliste. Un procédé hideux car présentant la réalisation de l'indépendance comme un processus répondant *magiquement* aux problèmes des plus défavorisés. Voir J.-M. Balencia et A. de La Grange (dir.), *Mondes rebelles*, Michalon, 2001, p. 1635.

PROPOSITIONS: ANALYSE ET MISE EN EVIDENCE DES CONTRADICTIONS.

La spécificité de l'anarcho-indépendantisme doit être exposée. Mais ce qui ne doit pas non plus être tu, outre son incapacité à produire un corpus de notions cohérentes et efficaces, c'est le caractère contradictoire de ses affirmations, qui en arrivent à s'exclure réciproquement. Certains aspects reviennent fréquemment dans les écrits de ses défenseurs, d'autres sont à déceler. Hypothèse inquiétante: l'anarcho-indépendantisme considèrerait-il l'appartenance régionale comme une appartenance strictement objective, *malgré soi*, s'exprimant comme l'exprime Périco Légasse: «Être français, c'est un choix, être breton c'est un état» (399) ? Il n'aurait fait alors que s'opposer à un nationalisme pour participer à la construction d'un autre dont l'appellation, micro-nationalisme, ne doit aucunement cacher le caractère redoutable, et peut-être plus encore du fait de sa perversité.

L'ANARCHO-INDEPENDANTISME: UN PROJET ORIGINAL.

«En encourageant les composantes étudiantes, féministes, populaires et ouvrières à prendre leur place sur la base de leurs vécus et leurs espoirs dans la lutte de libération nationale, nous visons plus que la simple démarcation avec les forces nationalistes bourgeoises» (400).

Le rapport de l'anarcho-indépendantisme au nationalisme est un rapport trouble, révélé par une certaine diversité de positions. En définitive, si l'on accepte de répartir dans les deux camps ceux qui ne portent aucun intérêt au positionnement, les anarcho-indépendantistes ont globalement deux positions: une qui accepte mollement le rattachement au nationalisme, et une qui le nie formellement.

Pour ceux qui s'en réclament, être nationaliste, c'est uniquement défendre le droit à la différence par l'intermédiaire des droits des cultures, des nations, des ethnies; ce faisant, ils disent s'inscrire dans une démarche anti-impérialiste, anti-étatique, anti-autoritaire, donc libertaire. Dans les premiers, *Sicilia Libertaria*, qui récuse les épithètes

399. D. Sallenave et P. Legasse, *Nos amours de la France [République, identités, régions]* (entretien avec P. Petit), Textuel, 2002.

400. [Anonyme], «Le débat linguistique: qui est menacé ?», *op. cit.*

de «nationalistes» et de «séparatistes» (401).

C'est le cas, aussi, d'individus passionnés par la question nationale: «Nous refusons tout nationalisme» (402), écrit Vanina, qui, toutefois, en voulant s'adresser, avec son ouvrage *Corse: la liberté pas la mort*, «à deux milieux politiques: celui des libertaires et celui des nationalistes» (403), semble rechercher la quadrature du cercle. Sans doute cherchent-ils ainsi, comme on l'a vu, à se réinscrire dans une certaine tradition anarchiste, source de légitimité. Toutefois, les textes apologétiques des «peuples minoritaires opprimés», alors qu'ils s'accordent de manière quasiment parfaite sur une vision libertaire de l'émancipation nationale, sont loin de proposer une attitude et une analyse communes du nationalisme, y compris au sein d'une même mouvance: ainsi, *No Pasaran* peut, à l'été 1999, vilipender le «nationalisme régional» (404) de l'État serbe et, dans la même année, réagir en apologétique d'une notion similaire.

De la même façon, le nationalisme peut être arboré comme un étendard: la CNT Catalunya pouvait ainsi affirmer: «Nous respectons les nationalités et [...] nous nous déclarons nationalistes» (405).

Toutefois, il semble que l'on puisse affirmer que cette désorganisation, ces «chœurs en canon», ne sont pas l'apanage de l'anarcho-indépendantisme, mais bien un trait caractéristique du mouvement anarchiste lui-même et de sa difficulté à appréhender et à se positionner face au phénomène national. Signe, peut-être, du peu d'intérêt accordé au problème, le compte rendu, déjà cité, de la première rencontre internationale anarcho-indépendantiste ne fait aucune référence au concept de nationalisme. De même, certaines assimilations témoignent de ce peu de sérieux dans l'emploi des concepts, tel le «racisme jacobin» (406) dénoncé par *No Pasaran*.

Ce que l'on constate, pour certains, et sans toutefois que cela se traduise de manière claire dans le domaine théorique, c'est une tendance à déstructurer l'unité conceptuelle du nationalisme: traduite dans les mots, cette tendance consisterait parfois à rejeter en bloc «le» nationalisme, identifié à la fois à la défense de la République et au fascisme, et, suivant les entités, à défendre certains nationalistes ainsi que la notion de nation. Pour ce qui est de l'anarcho-indépendantisme breton, un des rares mouvements spécifiques dans l'Hexagone, la condamnation n'est pas non plus très nette: celui-ci ne

401. «Répression... [Sicilia Libertaria]», *CPCA*, juin 1980.

402. Vanina, *IRL*, n° 38, février-mars 1981, in «Nationalisme et régionalisme», *CPCA*, n° 15, février-mars 1982, p. 6.

403. Vanina, «La liberté pas la mort», *IRL*, octobre-novembre 1983.

404. José Segarra-Cortes, «Guerre antifasciste ou guerre impérialiste?», *No Pasaran*, n° 68, juin-juillet-août 1999, p. 25.

405. [Anonyme], «Visca Catalunya» (Interview par Mimmo d'un militant de la CNT Catalunya à sa création), *IRL*, janvier-février 1987.

406. Sebastian, Manu, *op. cit.*

s'inscrit que «contre toute forme de chauvinisme» (407).

Attention, dès lors, aux détournements conceptuels, et à l'association république/jacobinisme/nationalisme/fascisme. En effet, bien que *No Pasaran* ait su renouveler la notion de fascisme et légitimer sa position avec une certaine pertinence, notamment en affirmant que leur antifascisme n'était pas défini «par son rapport au fascisme historique» (408), tous n'en ont pas eu, ni la capacité, ni la volonté, et *No Pasaran* lui-même n'est pas toujours aussi précis.

S'il est compréhensible que la notion de fascisme soit encore employée pour qualifier l'Espagne franquiste ou encore le Portugal salazariste, au détriment de l'exactitude (409), il est moins légitime, alors même que l'emploi du terme pour qualifier le Front national est déjà extrêmement critiquable (410), de se livrer à l'assimilation de ce concept au jacobinisme ou au nationalisme.

«Objet sociologique complexe, le nationalisme ne saurait être réduit à ses figures les plus extrémistes, les plus hystériques, les plus homicides» (411), écrit Alain Dieckhoff, confirmant le fait que, malgré sa nature de mouvement irrationnel et peu conforme à nos idéaux de justice, le nationalisme ne saurait être parodié par son identification à des mouvements dont il peut n'être qu'une composante.

Dans *Les fascismes*, Pierre Milza s'attache à démonter les interprétations erronées du concept, malheureusement répandues, et s'inscrit en porte-à-faux contre son instrumentalisation politique: «Depuis qu'il a été introduit dans le vocabulaire politique, il y a un peu plus de soixante ans, le mot "fascisme" a servi à désigner tant de mouvements, de régimes, d'attitudes individuelles et collectives, de modes d'agir et de penser, que la première tâche de tous ceux qui se proposent d'en écrire l'histoire doit consister à mettre un peu d'ordre dans ce chaos [...]. Jusqu'à une date récente, la réprobation que suscitait toute référence au fascisme a fait de l'usage du mot un outil polémique, voire un instrument de combat capable de mobiliser sur des mots d'ordre antifascistes des fractions importantes de l'opinion [...]» (412).»

Selon Zeev Sternhell, «le fascisme puise son dynamisme dans son refus total de la société bourgeoise, de ses structures politiques et sociales, de ses valeurs morales. Il se veut générateur d'une civilisation nouvelle qui remplacerait complètement la civilisation

407. Plate-forme fondatrice de la Coordination Bretagne indépendante et libertaire, disponible sur le site Internet de la revue *Temps noirs*.

408. Laurent, José, «Pour l'antifascisme», *No Pasaran*, n°63, janvier 1999, p. 11.

409. Voir Pierre Milza, *inf. cit.*

410. P. Milza le décrit par exemple comme la fraction la plus modérée de la droite nationale; il évoque «une sorte de néo-poujadisme à la fois populaire et conservateur, plus méfiant envers l'Etat que totalitaire, plus respectueux de l'ordre moral que révolutionnaire, plus xénophobe qu'explicitement raciste», in P. Milza, *Les fascismes*, Seuil, 2001 (1985), p. 516.

411. Alain Dieckhoff, *La nation dans tous ses états*, *op. cit.*, p. 15.

412. Pierre Milza, *Les fascismes*, *op. cit.*, p. 126.

libérale et bourgeoise, rationaliste et individualiste»; «le fascisme se veut aussi une réaction contre la décadence». Ses partisans «opposent le culte des sentiments, de l'émotivité, de la violence, du devoir, du sacrifice, des vertus héroïques». «L'idéologie fasciste appartient à cette tradition qui ne conçoit l'individu que comme le véhicule des forces produites par la collectivité»; «l'idéologie fasciste poursuit et développe, en l'adaptant à des conditions nouvelles, la dimension populiste plébéienne et socialisante de la révolte du tournant du siècle» (413). «L'unité de la nation, l'élimination du parasitisme économique et de l'exploitation sociale ne peuvent être assurées que par un puissant appareil de prise de décisions, par un Etat fort, efficace et autoritaire, capable d'assurer l'ordre et de réconcilier les intérêts divergents au sein de la communauté» (414).

Voilà, au terme de quelques citations, ce que l'on peut présenter comme la nature du fascisme, véritable idéologie que le marxisme, de manière déterministe, a eu tort de limiter au rôle de «dernier recours de la classe bourgeoise», sans vouloir comprendre la stricte autonomie philosophique du mouvement.

De fait, cette définition ne correspond nullement à la *vraie* définition du nationalisme, telle que nous l'avons exposée: le nationalisme, en effet, n'est absolument pas un système politique, ni même une conception du monde, ou une philosophie, à moins de prendre ces termes dans leur sens le plus large. Les anarcho-indépendantistes, du moins ceux qui rejettent toute affiliation au nationalisme, ne tentent-ils pas, par ce travestissement des concepts, par l'assimilation, et par leur revendication pour eux-mêmes de termes dérivés et spécifiques (nationalitaires, identitaires), de se démarquer du nationalisme dans l'idée, alors qu'ils s'en rapprochent dans les faits? Il serait malhonnête de s'en tenir *a priori* à de telles suppositions sans reconnaître préalablement la spécificité de l'anarcho-indépendantisme, qui saute aux yeux de tout observateur.

En effet, si le nationalisme est une démarche, l'Histoire a montré que celle-ci fait souvent aboutir à des situations où s'expriment bien difficilement la liberté et l'égalité que les anarchistes revendiquent. Pour les anarcho-indépendantistes, il s'agit pourtant moins nécessairement de nier leur affiliation au nationalisme que de démontrer que leur projet est porteur de liberté et compatible avec le projet anarchiste. Et si c'est autour de ce point précis que se trame toute la polémique de la légitimité anarchiste de l'anarcho-indépendantisme, ces militants contestent par leur discours notre façon de voir les choses: pour nous, la nuance n'était pas de taille: en tâchant de cerner ce qui fait l'essence du nationalisme et de la nation, socle partagé avec l'anarcho-indépendantisme, et de montrer en quoi cette nature est en soi porteuse d'un projet liberticide, nous

413. Zeev Sternhell, *La droite révolutionnaire [1885-1914]*, Gallimard, 1999, p. 549-554.

414. *Ibidem*, pp. 558-559.

envisagions de soumettre l'anarcho-indépendantisme à une analyse propre à révéler si, oui ou non, il peut être qualifié de nationaliste, et de démontrer, argumentation à l'appui, en quoi ses allégations confirment la théorie d'un nationalisme liberticide.

Faux débat, disent les anarcho-indépendantistes: en effet, même ceux qui se réclament du nationalisme affirment que les traits spécifiques à leur mouvement constituent autant de garanties contre les dérives attestées par l'Histoire. Que l'essence du nationalisme soit compatible ou non avec le projet libertaire, l'anarcho-indépendantisme présente son originalité comme une possibilité de canaliser la démarche et de l'orienter. Pour nous, l'objectif est donc double: démontrer aux uns que leur démarche est nationaliste, et aux autres que leur spécificité n'est pas une barrière suffisante et véhicule des idées typiquement réactionnaires.

L'anarcho-indépendantisme, il faut le concéder, est unique. Et même s'il réclame le «droit à la différence» et évoque les droits des nations, il différerait fondamentalement du «nationalisme liberticide» suivant un schéma qui s'appuierait sur quatre points:

1 - **Le refus de l'«interclassisme»**. Martelée dans le compte rendu de la rencontre organisée en Sardaigne, cette affirmation est le premier signe de l'originalité de l'anarcho-indépendantisme, reprise à l'unisson par un panel d'organisations et de défenseurs d'une politique anarchiste de la libération nationale: No Pasaran et l'Organisation communiste libertaire en premier lieu. Pour cette dernière, la «libération nationale et sociale», c'est «une position de classe dans la lutte» (415). Cette affirmation est parfois tempérée par l'emploi de concepts ambigus, dont on a déjà expliqué le sens: certains se sont arc-boutés sur «la notion culturelle d'ethnie», par rapport à «l'idée politique de nation» (416), témoignage encore une fois de la légèreté avec laquelle les anarchistes abordent le monde conceptuel, bien que, en ce cas, G. Le Semeur reconnaisse l'imbrication du fait religieux dans «l'existence ethnique», jugée néanmoins légitime... sans se poser plus de questions.

2 - **Un programme social avancé**. «Nous nous inscrivons en continuité du mouvement d'émancipation sociale né avec la révolution industrielle» (417), affirme la *Plate-forme* de la «Coordination Bretagne indépendante et libertaire» (CBIL):

«Une Bretagne libertaire est résolument anticapitaliste, anti-autoritaire et antifasciste [...]. Parce que la loi des marchés ne profite

415. Organisation communiste libertaire, *Positions et orientations*, supplément à *Courant alternatif*, n° 56, mars 1996, p. 34.

416. Georges Le Semeur, «Ethnies et luttes de libération», *Le Monde libertaire*, 15 décembre 1983.

417. Plate-forme fondatrice de la Coordination Bretagne indépendante et libertaire, disponible sur le site Internet de la revue *Temps noirs*.

qu'à une poignée d'individu(e)s qui exploite le reste de la population et les ressources naturelles, nous sommes contre toute forme de patronat et pour la réappropriation des outils de production par ceux et celles qui cherchent à mettre en place l'autogestion, et produire uniquement le nécessaire. (418)»

3 - **La revendication d'une société pluriculturelle.** La *Plateforme* le postule avec vigueur: «Nous sommes internationalistes [...] En cela nous sommes solidaires des autres peuples en luttes (sociales ou de libération nationale) et nous sommes conscientEs qu'une lutte pour une Bretagne libertaire ne peut se concevoir que dans une lutte au niveau mondial. [...] Nous sommes pour une société plurilingue où toutes les langues issues de l'immigration ont leur place sans exclusion. (419)»

4 - **La négation de la nécessité de l'Etat.** C'est là ce qui différencie le plus radicalement l'anarcho-indépendantisme du nationalisme de gauche tel qu'il peut être représenté par *Manca Naziunale*, *Emgann* ou encore *Batasuna*.

Bien sûr, il ne s'agit de rien de plus que ce qui différencie globalement l'anarchisme du trotskysme, mais les anarcho-indépendantistes jurent que la question de l'Etat est primordiale pour comprendre la dérive de toute entreprise nationaliste, l'Etat étant identifié à l'agent principal du maintien d'une société de classes: «Les mouvements de "libération nationale", une fois parvenus à un certain niveau de pouvoir décisionnel, ne font bien souvent que reproduire, avec plus ou moins de nuance, le système qu'ils conspuaient auparavant. D'oppressé on devient oppresseur, d'exploité on devient exploiteur. Cela concerne aussi bien les mouvements d'émancipation situés à droite sur l'échiquier politique, que les mouvements de gauche. En effet: les uns comme les autres ne remettent pas en question le maillon principal de l'oppression, à savoir l'idée même d'un pouvoir étatique. (420)»

Toutefois, seul le quatrième point distingue véritablement l'anarcho-indépendantisme du nationalisme de gauche, tel qu'il peut s'exprimer en Corse sous le nom de *Manca Naziunale*, proche de la LCR, et en Bretagne avec *Emgann*. Toutes ces organisations affirment en effet leur attachement aux trois premiers points. Ces professions de foi témoignent assez de la grande spécificité du nationalisme de gauche, qu'on ne saurait identifier strictement au nationalisme «de droite», et surtout au fascisme, sans des explications un peu détaillées. Cette remarque est d'autant plus valable dans le cas de l'anarcho-indépendantisme. «D'un point de vue libertaire, la plupart, voire tous les objectifs nationalistes peuvent être assumés, à l'exception de l'ultime étape: la concrétisation de la victoire en un

418. *Ibidem*.

419. *Ibidem*.

420. Gweltaz, «Pour une Bretagne libertaire», paru sur le site de *Temps noirs*.

Etat type» (421).

C'est pourtant malheureusement le piège dans lequel la Libre Pensée tombe assez systématiquement, par les amalgames qu'elle emploie, dans le cadre de sa lutte contre l'Europe des régions, entre régionalisme et fascisme ou, prétendant prendre appui sur l'histoire, entre autonomisme régional et collaboration. Le point culminant du discours libre-penseur est atteint en septembre 2003: en effet, avant la manifestation «pour l'unité et l'indivisibilité de la République» – organisée le 20 septembre par la Libre Pensée –, cette dernière réagit à un communiqué d'Emgann appelant à une contre-manifestation.

Ce «Communiqué du 3 septembre» affirme: «Les termes mêmes de ce communiqué confirment, s'il en était besoin, que des forces sont en mouvement qui agissent pour le démantèlement de tout ce qui fait l'unité de la démocratie, de la République et des conquêtes sociales qui cimentent l'unité de la population laborieuse. Mais, au-delà des positions politiques et de cette référence si évidemment abusive à “la gauche”, il apparaîtra clairement à tous les citoyens attachés à la démocratie que les méthodes utilisées relèvent d'un arsenal bien connu: ce sont les méthodes totalitaires du fascisme. La tentative d'interdire ou de faire interdire une manifestation par la violence d'une contre-manifestation convoquée au même endroit et à la même heure: c'est de cette façon, sous toutes les latitudes et dans toutes les périodes, que les **organisations fascistes** (422) ont commencé leurs campagnes de terreur qui, lorsqu'elles ont abouti, ont débouché sur la suppression pure et simple de la démocratie.»

Que voilà une curieuse conception du fascisme, défini par le recours à la violence (d'ailleurs toute limitée dans ce cas précis) et à la provocation! Nous voilà donc en présence de deux groupes qui se traitent réciproquement de «fascistes», les uns par une identification République/fascisme, les autres par l'amalgame régionalisme/fascisme. Car ne nous y trompons pas: *La Raison*, le mensuel de la Libre Pensée, s'est toujours bien gardé d'aborder le phénomène régionaliste dans sa complexité. D'abord, celui-ci est toujours analysé au travers de son exemple breton; pis encore, dans l'analyse de cet exemple, c'est systématiquement le nom de Roparz Hémon (423) qui est évoqué dans le but d'illustrer un processus menant inévitablement du régionalisme au nazisme. Sur le site Internet de la Libre Pensée de Loire-Atlantique, sur le site national, cette collusion est martelée par de nombreux articles et dossiers. Certes, les liens ne sont pas absents entre la «gauche» et la «droite» du micro-nationalisme breton (424), et

421. J. M. Berro, «Euskadi. Un point de vue libertaire», *Noir et Rouge*, été 1989.

422. Souligné par nous.

423. Militant bretonnant, unificateur de la langue bretonne en 1941, et ayant un certain passif de collaborateur.

424. Ainsi, l'association «culturelle» Bemdez, en réalité très politique et auteur de communiqués communs avec Emgann, a-t-elle déclaré que l'activité collaborationniste de Roparz Hémon – celui qui a déclaré que les années 1941-1944

les mises au point de la Libre Pensée apparaissent souvent comme pertinentes, mais il n'empêche que celle-ci se sert souvent, pour établir ses parallèles, de raccourcis saisissants. Tandis que d'analyse directe et précise, point.

Ainsi, dans *La Raison*, si Roparz Hémon est invoqué à bien des reprises, le nom d'Emgann, ou d'une autre organisation nationaliste de gauche, n'est jamais cité. Le programme politique de cette organisation n'est jamais décortiqué... et ne parlons pas de l'existence de l'anarcho-indépendantisme qui, si elle est discrète, aurait dû chatouiller l'intérêt des libres-penseurs avertis et sincères. De fait, la Libre Pensée ignore les arguments et jusqu'à l'existence du nationalisme de gauche, se contentant, par ses parallèles, de suggérer un lien nécessaire entre autonomisme et fascisme. Cette méthode nous paraît quelque peu malhonnête et, à moins que des détails nous aient échappé (425), nous ne pouvons que la condamner.

Pour nous, il est possible de rejoindre Francis Arzalier, même si nous devons le nuancer (cf. note 3), lorsqu'il affirme, en conclusion de son ouvrage: «Aucune "pente naturelle" ne condamne les mouvements identitaires – régionalismes, autonomismes, nationalismes – à dériver vers fascismes et nazisme. [...] Dans les Etats fascistes, ils les ont combattus sans pitié, en ennemis féroces. Dans les pays de la collaboration antinazie, ils les ont parfois entraînés dans la collaboration (426) et, de ce fait, dans le camp des vaincus, et condamnés ainsi à la répression, et pis, au discrédit. On ne peut pas, au demeurant, relever d'exemples où la dérive a entraîné la totalité du mouvement. Elle n'a été qu'une somme de démarches individuelles plus ou moins nombreuses, plus ou moins prononcées. [...] Les amalgames réducteurs sont toujours une arme politique redoutable; l'historien ne peut s'en contenter [...] Cela étant, il existe indiscutablement des parallèles qui peuvent faciliter, à titre individuel, le passage progressif d'une idéologie à une autre. Les divers intégrismes religieux, quels qu'ils soient, le culte de la force et de la violence, le mépris de la foule et des faibles, le mythe de la "race pure" ou du "peuple élu" [...] (427)»

Bien sûr, parallèlement aux rapports – souvent étroits sur le terrain – entre les anarchistes et l'extrême gauche, Huch! et la CBIL se sentent proches voire redevables vis-à-vis de mouvements comme

représentaient pour la Bretagne «un vent de liberté» – «reste à prouver» (Beltram Deléon, cité dans «Jules Ferry mis au ban», *Le Télégramme* du 21 mai 2000).

425. Je n'ai retrouvé dans *La Raison* aucun article consacré aux autonomismes régionaux et évoquant ne serait-ce que l'existence d'Emgann. Il est révélateur que tous ces articles soient consacrés au seul mouvement breton, qui permet, au contraire des mouvements basque ou corse, de tracer un parallèle facile avec Roparz Hémon et la collaboration nazie.

426. On pourrait en effet objecter que la lutte contre le fascisme s'inscrivait dans le cadre, opportuniste, d'un refus de celui-ci d'accorder aux identités régionales leur indépendance politique.

427. Francis Arzalier, *Les perdants: la dérive fasciste des mouvements autonomistes et indépendantistes au XX^e siècle*, La Découverte, 1990, pp. 249-250.

Emgann: «le mouvement breton est ainsi devenu un allié possible (particulièrement par la voie d'Emgann-MGI) pour une véritable lutte sociale» (428); cependant, l'anarcho-indépendantisme affiche bel et bien sa spécificité par le truchement de cette question étatique: le mouvement breton a, selon lui, «une tendance trop marquée par le marxisme-léninisme qui sous-tend l'arrivée dans une Bretagne indépendante, d'une autre forme d'Etat gouvernemental à laquelle nous sommes radicalement opposés» (429).

Or, d'importantes ambiguïtés et contradictions, relevées dans la quasi-totalité des textes prenant fait et cause pour une «émancipation» des identités régionales et qu'il nous ait été donné de voir, étayent cette hypothèse d'une «unité idéologique» du nationalisme, dont l'anarcho-indépendantisme se trouverait être partie intégrante. Il y a dix ans, Philippe Pelletier affirmait «l'unité idéologique de l'écologisme»: «méfiance ou refus de l'anthropocentrisme; écocentrisme, naturalisme sous-jacent ou exacerbé, primauté de la nature sur la culture, sinon sur l'homme, [...] condamnation du "productivisme"; confusion du progrès avec la technologie, de la technologie avec la technique, des outils techniques avec leur utilisation; défiance, pour ne pas dire plus, vis-à-vis du progrès» (430), etc.

Aujourd'hui, nous voudrions proposer des conclusions similaires en ce qui concerne le nationalisme: ses versions «droite» et «gauche» seraient des différences de degré, non de nature, cache-sexes d'un destin commun aux conséquences aussi dangereuses, sinon plus, que le mal qu'elles disent combattre, même si elles peuvent pointer certains problèmes véritables.

L'anarcho-indépendantisme, s'il occupe indéniablement une place à part, à côté de cette dialectique, s'oriente toutefois probablement vers une telle destinée. Maintenant, il s'agit d'entrer dans le vif du sujet.

428. Huch !, «Huch ! Objectif du Collectif libertaire breton», *op. cit.*

429. *Ibidem.*

430. Philippe Pelletier, *L'imposture écologiste*, Reclus, 1993, p.186.

DE QUELQUES CONTRADICTIONS AMBIGUES

La revendication linguistique, miroir d'un projet de société

Quelques éléments portent en effet à croire, que ce soit dans les théories des groupes anarcho-indépendantistes ou dans les déclarations des sympathisants de l'idée d'indépendance régionale, que l'anarcho-indépendantisme «n'est pas si clair que cela». Sa parole donnée quant à son absence de liens avec le nationalisme, tout autant que ses traits distinctifs le rapprochant des anarchistes, ne peuvent avoir à eux seuls valeur de preuves et il semblerait qu'il se débâte bel et bien dans un certain nombre de contradictions dont l'observateur ne sait guère, à chaque ambiguïté, quelle groupe de propositions il doit privilégier.

La plate-forme fondatrice de la Coordination Bretagne indépendante et libertaire (CBIL) est emblématique de cette situation; déjà, fautes d'orthographe et de grammaire ainsi qu'expressions vides de sens constituent un élément indicateur du manque de maturation du texte ainsi que de l'absence de réflexion politique du mouvement anarcho-indépendantiste breton que la CBIL est censée fédérer. Que signifient, en effet, et par exemple, des phrases comme «Jusqu'ici tous les modèles que l'on nous a imposés ont été un échec (capitalisme, socialisme de l'Est, démocraties électoralistes)» ou encore «Il est donc temps d'imaginer et de construire une société nouvelle sur des bases humaines et collectives, et non spéculatives et autoritaires» ?

On ne voit pas bien en quoi, et selon quel point de vue, le capitalisme représente un échec; on a du mal également à appréhender la pertinence conceptuelle de termes comme «socialisme de l'Est» et «démocraties électoralistes»; enfin, on peut se demander en quoi «humaines» est l'exact opposé de «spéculatives», et «collectives» celui d'«autoritaires».

Soyons clairs: ce texte ne répond pas à l'exigence de rigueur que l'on pourrait attendre d'un texte politique, et à plus forte raison d'un Manifeste. Ces contradictions ne sont-elles que la résultante d'une incapacité sincère à produire un outillage conceptuel? Elles apparaissent bien plutôt comme l'incohérence d'une œuvre tâchant, de manière très idéologique, de mêler deux mouvements qui ont généralement bonne presse au sein de la jeunesse: l'anarchisme et le nationalisme. Les anarcho-indépendantistes ne seraient-ils que ces

«jeunes étudiants rennais» (431) évoqués par Christian Demeuré Vallée ? Quelle qu'en soit la réponse, à mon sens, au-delà de la forme, ces contradictions sont les témoins de l'idéologie.

Ces ambiguïtés se retrouvent dans l'intégralité des numéros du *Huchoër*. Car si certains articles semblent parfois plus proches d'une position authentiquement anarchiste, un examen plus attentif nous fait rapidement déchanter. Il faut par exemple noter la contribution de Nikola Kebarzh dans le numéro 9, qui présente en apparence des similitudes avec notre discours: «il n'est pas question de réduire la politique au simple fait culturel, ou de faire du culturel un principe politique», «l'histoire ne justifie rien: [...] son territoire "historique" [de la Bretagne] n'a à mes yeux pas plus de valeur que le territoire français [...] c'est la volonté des gens qui y habitent maintenant qui importe» (432).

Cet article semble *a priori* jurer avec les autres positions, ce que son sous-titre «Point de vue» pourrait confirmer. Mais il ne s'agit peut-être aussi que d'une apparence; ainsi, de certaines ambiguïtés: Nikola Kebarzh, pour qui cet article a une valeur pédagogique, justifie leur volonté de «ne pas nous organiser sur le modèle hexagonal» (433) par le fait qu'ils ne reconnaissent pas de légitimité à l'Etat français qui a opprimé leur culture. Mais quel est le rapport? Est-ce à dire qu'un Etat garantissant la liberté culturelle est légitime? Ou encore que les structures départementales et régionales le sont plus? Notre organisation sur le plan géographique dépend-elle absolument de la légitimité qu'on attribue au cadre politique qui l'organise (434)? L'organisation géographique des anarcho-indépendantistes trace-t-elle des frontières aux limites de la Bretagne, là où doivent se créer d'autres entités légitimes?

Pour Nikola Kebarzh, la légitimité ne naît pas de l'histoire mais du présent: mais c'est néanmoins l'identité culturelle seule qui crée la légitimité du cadre politique. Cela rentre en contradiction totale avec l'affirmation de la non-transformation du culturel en principe politique. Cela rentre aussi en contradiction avec la «libre association des personnes» dont il se réclame (435). D'autre part, cela conduit à la

431. Mairie de Nantes, présentation et programme des colloques, conférences et expositions consacrées à «Emile Masson, professeur de liberté». A l'occasion de la table-ronde du 6 février 2004, «Christian Demeuré Vallée, coordinateur des colloques «Identités et Démocratie» et «La Bretagne et la République», fondateur en 1987 des clubs de réflexion Emile Masson, expliquera pourquoi de jeunes étudiants rennais se sont revendiqués du penseur». In http://www.nantes.fr/detente/culture/art_474.asp.

432. Nikola Kebarzh, «Anarchistes pour l'indépendance ou indépendantistes libertaires?», *Le Huchoër*, n° 9, p. 10.

433. *Ibidem*.

434. En effet, ce qui conduit à l'organisation hexagonale des anarchistes, ce n'est pas le fait qu'ils attribuent une légitimité à l'Etat français, ou à la nation française, mais – outre le fait que les barrières de langues rendent la communication malaisée – des raisons pratiques: les habitants de la France subissent les mêmes lois.

435. Nikola Kebarzh, *Ibidem*.

négarion de la diversité culturelle en Bretagne ou à la négarion de sa légitimité: la prise en compte de l'infinie multiplicité des cultures nationales (régionales ou issues de l'immigration) en France impliquerait soit l'émiettement infini de l'organisation anarchiste, soit le choix du cadre français comme cadre commun donc comme cadre légitime. Or, les anarcho-indépendantistes ne choisissent ni l'un ni l'autre: **ils choisissent la Bretagne**, la Bretagne gallo-bretonnante qui n'a de rapport qu'avec l'histoire. Là encore, c'est en contradiction flagrante avec le rejet de toute justice historique. De fait, on peut choisir de dire que les contradictions que l'on retrouve dans *Le Huchoër* ne sont pas vraiment l'expression de divergences entre militants: ce sont des contradictions que l'on retrouve parfois au sein d'un seul et même article, les contradictions de l'anarcho-indépendantisme *itself*.

De fait, si l'on examine de plus près la *Plate-forme*, on s'aperçoit que cohabitent deux groupes de propositions se rattachant chacun à un paradigme politique, les deux étant pourtant l'exact opposé l'un de l'autre:

1 «De par leur culture spécifique, leur histoire, leurs langues, leur sentiment d'appartenance commune, les Breton(ne)s constituent un peuple. Tout peuple a le droit d'exister en tant que tel. Nous sommes donc pour l'indépendance de la Bretagne, afin de prendre notre avenir en main, de développer nos langues et notre culture et de réparer les dégâts infligés par le colonialisme français: acculturation, perte de nos langues, dépendance totale à l'Etat... Nous voulons être acteurs et actrices de notre histoire. [...] Nous ne sommes donc pas contre la langue française, mais le breton et le gallo doivent reprendre la place qu'elles ont perdue dans la société civile, l'éducation, la presse [...].»

2 «Nous sommes pour une société plurilingue où toutes les langues issues de l'immigration ont leur place sans exclusion. [...] Une Bretagne libertaire est résolument anticapitaliste, anti-autoritaire et antifasciste. [...] L'uniformisation culturelle des peuples répond au besoin de standardisation et de contrôle de la consommation par les exploiters. [...] Pour nous l'indépendance est synonyme d'ouverture envers les autres. Pas question d'instaurer des frontières et de rejeter l'autre. La Bretagne est multiple et multiculturelle, et nous sommes conscient/e/s que c'est par cette mixité culturelle que les peuples avancent. Nous sommes contre toute forme de chauvinisme. Être Breton/ne ne signifie pas forcément être né/e en Bretagne ou porter un nom breton. Être Breton(ne), cela peut être choisir de participer à la vie collective bretonne, aux initiatives et aux décisions, être présent/e dans les assemblées.»

(Extrait de la *Plate-forme fondatrice de la CBIL*, <http://www.cbil.lautre.net/plateforme.html>)

D'un côté se trouve un groupe de propositions proches du paradigme nationaliste, et de l'autre un groupe de propositions qui semblent apparentées au paradigme libertaire, l'un et l'autre entrant inéluctablement en contradiction. Comment concilier, en effet, la revendication d'une société multiculturelle (2) et celle d'un peuple, «en tant que tel», *sur son territoire historique* (1) ? Comment concilier la prise en compte des langues «issues de l'immigration» (2) et la *reconquête* par le breton et le gallo de la place *qu'ils ont perdue* (1) ? Comment concilier l'attribution d'une «citoyenneté» bretonne suivant des critères de choix (2) et une attribution suivant des critères ethniques (1) ?

On ne peut le nier: ces deux groupes de propositions sont inconciliables. Leur cohabitation forcée est la manifestation de la totale indépendance idéologique de l'anarcho-indépendantisme. De plus, le deuxième paradigme, présenté comme libertaire, ne l'est qu'en apparence et par référence à des mots d'ordre anarchistes: rejet du chauvinisme, des frontières, du capitalisme, etc. En effet, la revendication d'une «société plurilingue» ne doit pas passer inaperçue: prise telle quelle, elle est inoffensive, mais liée à l'association – même par ceux qui la nient – entre fait culturel et légitimité politique, elle devient l'expression d'un courant multiculturaliste.

Mais avant d'aborder la définition du multiculturalisme, on peut sans doute aussi, à propos du deuxième paradigme, se poser des questions de bon sens. On imagine la complexité d'une société dans laquelle on devrait prendre en compte toutes les langues existantes. Prenons une ville comme Lyon: il est facile d'imaginer que, en dehors du français, on y parle aussi, au sein des «communautés», l'arabe (une langue elle-même fragmentée en différentes variantes nationales), le turc, l'italien, le mandarin, le coréen, l'espagnol, le portugais, le russe, l'arménien, le polonais, etc. Doit-on, dans les quartiers où se côtoient de multiples nationalités, proposer, par exemple, un affichage dans toutes les langues (436) ? Ceci est proprement irréalisable, notamment du fait que ces langues ne correspondent souvent pas à un cadre géographique précis. Que faut-il donc faire: déterminer la langue majoritaire et rédiger tout l'affichage de cette manière ? On s'expose au risque de devoir tout refaire lorsqu'une autre langue sera devenue majoritaire. On s'expose aussi à un problème: celui que plus personne ne se comprenne. Le plus simple serait donc d'opter pour une langue «neutre» fixe, ce qui éviterait de devoir changer les panneaux régulièrement. Nous autres, anarchistes, choisirions sans doute l'espéranto.

Mais même dans la situation présente, on s'aperçoit de la grande complexité du problème: dans le Nord de la France, est-on certain que le picard, le flamand ou le ch'ti sont plus parlés que l'arabe ? même remarque, dans l'Est, pour l'alsacien ou le savoyard; dans le

436. Et ce d'autant que, les anarcho-indépendantistes rejetant la notion de patois, cela pourrait nous amener à prendre en considération différents argots.

Sud-Est, pour le provençal; dans le Sud-Ouest, pour le languedocien, etc. En effet, ainsi que l'explique Jacques Verrière, «l'arabe – ou plutôt les différents arabes dialectaux – et le berbère – le kabyle, le chleuh... – sont plus parlés en France que les langues régionales» (437). Pourquoi alors, dans le cadre d'une indication bilingue, devrait-on privilégier les langues régionales ? Pourquoi même un affichage qui ne serait *que* bilingue alors que les nombres de locuteurs d'une langue peuvent parfois ne se démarquer qu'à quelques unités près ? Pourquoi, dans le cadre de cette rivalité, ne pas s'en tenir à une seule langue: ici, le français, qui ferait office de langue neutre car connue de tous ?

Il est certain que les langues que l'on apprend à l'école sont majoritairement choisies suivant des critères politiques ou géo-économiques (anglais, allemand, espagnol, italien), et que la langue que l'on privilégie ici suit aussi une logique nationaliste, mais l'on ne peut occulter le fait *que c'est également une question de rationalité qui entre en jeu*. **Dans une société libertaire, le problème de la disparition des langues se poserait de la même manière**: à force d'employer l'espéranto, les individus se détourneraient sans doute peu à peu, ou au moins dans les grandes villes, de leurs langues maternelles ou affectives. Mais c'est le rapprochement des hommes qui pose aussi ce problème et semble l'inscrire, en définitive, dans le sens de l'histoire. Défendre les langues régionales *à tout prix*, faire de l'apprentissage d'une langue minoritaire un choix tactique, c'est en faire un principe politique. Or, **il me semble que nous n'avons pas à «défendre la diversité linguistique et culturelle»** (438) **mais bien plutôt la liberté linguistique et culturelle**, ce qui est très différent, car derrière la défense de la diversité se cache l'érection de celle-ci en dogme, en nécessité, en nouvelle oppression.

Pour revenir à notre sujet, il ne semble pas que l'anarcho-indépendantisme breton aborde ce problème dans sa complexité. La *Plate-forme* se contente de postuler vaguement la nécessité d'une société multilingue: mais, dans la pratique, cela est difficile à mettre en œuvre. L'alternative est donc la suivante: suivre un critère de «justice historique» et imposer breton et gallo en Bretagne, c'est-à-dire établir un système «jacobin» bretonnant, ce que la CBIL réfute; ou suivre un critère multiculturel et imposer les langues majoritaires dans certains quartiers, ce qui pose le même problème. Dans les deux cas, la même solution est proposée aux immigrants ou aux minoritaires: conformez-vous à la langue locale.

Quel paradigme privilégie-t-on ?

Le choix de la Bretagne comme cadre de lutte en dit long, et les accusations de communautarisme, stigmatisées par la CBIL, ne sont sans doute pas sans fondement: *Le Huchoèr* reconnaît lui-même la situation non spécifique des Bretons: «la France centralise les

437. Jacques Verrière, *op. cit.*, p. 292.

438. Per-Ewann, «Edito», *Le Huchoèr*, n° 8, p. 2.

pouvoirs et les compétences au détriment des peuples basques, occitans, bretons», mais aussi au détriment «du peuple français» (439). Il ne s'agit donc pas d'une affaire coloniale, mais d'une affaire d'Etat et de capitalisme !

Dans un cadre colonial, le problème de la langue et de la culture a en effet bien plus d'acuité: oppression sociale et culturelle se conjuguent en termes de nations, et géographie et langue sont souvent en accord. Dans le cadre français, cette concordance n'a que l'histoire comme écho, et non seulement le choix des langues régionales peut n'avoir que peu de rapports avec l'actualité mais il peut aussi représenter une injustice par rapport aux autres langues. Or, les anarcho-indépendantistes ne parviennent pas à choisir entre cette injuste domination et le multiculturalisme. LF, qui identifie antiféminisme et anti-indépendantisme, regrette l'horrible constat: «Sans cesse nous devons nous expliquer, expliquer à quel point nos luttes ne sont pas celles qu'ils veulent qu'elles soient, en quoi elles ne sont pas incompatibles avec une émancipation sociale, en quoi elles sont complémentaires» (440). Mais, à partir du problème de la langue, qui n'est pas résolu de manière claire et porte de nombreuses ambiguïtés, on se prend à douter de cette complémentarité... et à se demander ce que cache cette insistance sur «leurs luttes» ?

Eloge du «naturel» et ébauche d'une justice historique

L'encouragement des expressions culturelles minoritaires suppose que l'on porte sur elles des jugements de valeur positifs... mais quels en sont les critères ? Argument inattendu: il ne s'agit pas seulement du droit à la différence et à l'autonomie culturelle, de même que le positif d'une autonomie des ethnies ne trouve pas seulement sa source dans le fait qu'elles luttent contre l'Etat. En effet, comme on a pu l'introduire précédemment, on évoque la *nécessité* de préserver des identités collectives régionales: «Le professeur Roland Breton, professeur émérite de géographie à l'Université de Paris VIII, a introduit la problématique minoritaire en rappelant la nécessité de sauvegarder les caractères identitaires, dont la péculiarité est l'appartenance linguistique qui doit être préservée et valorisée dans un monde actuel où malheureusement beaucoup de langues sont menacées» (441). Pour R. Breton, il faut à tout prix sauvegarder ou promouvoir des «sociétés distinctes» en sauvegardant leur «cadre géographique et naturel». Bien au-delà de la perspective de classes, au-delà de la notion de justice, l'autonomie des «ethnies», ou des entités supposées telles, serait un bien *en soi*: en effet, hors des

439. F. Iskis, «Au-delà de la régionalisation», *Le Huchoèr*, n° 7, pp. 4-5.

440. LF, «Le féminisme, Les luttes de libération nationale, sont-elles solubles dans la lutte des classes ?», *Le Huchoèr*, n° 4, p.16.

441. Eleonora Preti, «Compte rendu des conférences», Première rencontre internationale des Jeunesses minoritaires.

justifications médiatiques, le positif de ce combat serait aussi dans le caractère «naturel» de l'ethnie, opposé à l'artificialité de la nation (442).

Euskadi est une «région "naturelle"» (443), disent certains régionalistes libertaires; hypothèse qu'acclament d'autres anarchistes: ainsi de J.P. Porchet qui, cherchant à légitimer l'éventualité d'une Bretagne indépendante, citait à titre de preuve M. Sanguinetti (bien que celui-ci n'ait «rien d'un révolutionnaire») qui s'exclamait, dans *Le Figaro* du 12/11/68: «la France n'est pas une construction naturelle» (444). Federica Montseny évoquait même, en 1978, «le naturel» et «l'authentique» que représenterait «la diversité de cette mosaïque de peuples que constitue l'Ibérie» (445).

Mais qu'est-ce que le «naturel» et «l'authentique», et en quoi sont-ils légitimes? Ce type de considérations ne peut nous apparaître que comme dangereux dans la mesure où il ne peut exister ni «naturel» ni «authentique»: chaque situation, chaque culture, chaque peuple, est le produit d'un développement antérieur, et il n'existe d'«identité» figée que dans l'esprit torturé des nationalistes. La culture française n'était pas la même en 1525 qu'en 1928 ou en 1992, de même que les «Français» sont le produit de mélanges issus de migrations en provenance d'autres contrées; pour illustrer cette idée, et à propos de l'immigration maghrébine en France, Umberto Eco parlait ainsi de «migrations» plutôt que d'«immigration», dans la mesure où ces nouveaux arrivants contribuaient, par leur volonté de rester dans leur nouveau pays, à faire évoluer la culture française, qui intègre déjà ces nouvelles influences culturelles... malgré les résistances.

Cette apologie du «naturel» est en lien avec les préoccupations écologiques (et non écologiques) de quelques proto-anarcho-indépendantistes qui, dans le cadre d'un certain primitivisme, se défient des «sociétés techniciennes» (446).

Indéfinissable parce que l'humanité est en perpétuelle évolution, **le «naturel», dont l'apologie revient à la négation de l'histoire, ne saurait avoir de sens pour des anarchistes, qui devraient plutôt se préoccuper de rechercher le «juste».** L'invocation du «naturel» sert à fixer, à théoriser des cultures sans unité historique, à estimer que tel ou tel stade de l'évolution est la perfection et donc à réclamer une «justice historique»: or, ce n'est pas parce que tel peuple *a été opprimé* qu'il l'est encore aujourd'hui, ni parce que le séparatisme *a eu un sens* pour telle partie du monde qu'il en a encore aujourd'hui.

En effet, que l'identité irlandaise ait été écrasée par la colonisation

442. Si tant est que l'on accepte cette dichotomie.

443. Francisca, «Régionalisme en Pays basque: qui sont les nouveaux communards?», [*L'Arbre est dans la graine*], décembre 1989.

444. J.-P. Porchet, «Une Bretagne libre, pourquoi pas?», *Le Monde libertaire*, 30 novembre 1978.

445. Federica Montseny, «A travers le problème espagnol. Les anarchistes et les nationalités», *Le Monde libertaire*, 15 juin 1978.

446. J.F., «Minorités nationales? [Les libertaires face aux luttes des minorités nationales]», *Informations et réflexions libertaires (IRL)*, 15 avril 1979.

dans le Nord de l'Irlande ne peut éluder le fait que, aujourd'hui, l'identité de l'Ulster est anglo-irlandaise et qu'il est difficile, à moins de commettre une nouvelle injustice, de réclamer une nouvelle répartition basée sur un schéma éculé. *Autonomie, séparation*, voilà des mots magiques dont l'invocation doit tout résoudre. Le naturel est en réalité une histoire figée, dont la détermination nécessite un choix politique. Et c'est bien plus qu'à une justice historique que se réfère *Sicilia Libertaria* lorsqu'elle réclame «l'écrasement des positions [...] cosmopolites» (447): est-il besoin d'une plus ample démonstration pour démontrer en quoi, malgré «l'internationalisme» (448) réaffirmé, ce propos est nationaliste et xénophobe ?

La quête du naturel est pourtant, pour les anarcho-indépendantistes, une quête de légitimité. *Le Huchoër* numéro 3 reprend un article de Michel Cahen paru dans l'hebdomadaire *Enbata* (449) et destiné à nier l'identité laïque du CNAL (Comité national d'action laïque) ; M. Cahen y déclare notamment que la laïcité, c'est l'égalité, et que le droit à l'égalité, «c'est que tous les enfants puissent être alphabétisés dans leur langue maternelle ou affective» (450). Or, non seulement cela signifie la désunion, mais le breton et le gallo ne sont plus guère la langue maternelle de beaucoup d'habitants de la Bretagne: Françoise Morvan revient longuement, dans *Le Monde comme si*, sur le fait que «les trois quarts des parents qui inscrivent leurs enfants à Diwan ont le français pour langue maternelle» (451). Selon elle, «la grande majorité des parents fondateurs de notre école Diwan a été [...] frappée d'une *révélation radicale* et ils ont fait serment que leurs enfants apprendraient le breton, même si eux ne l'apprenaient pas» (452). Elle dénonce de même l'imposition du breton comme «authentique langue de Bretagne» (453), et cite à titre d'exemple le re-baptême du village de Cesson-Sévigné en Saizon-Sevigneg, version bretonne, alors que le gallo a été la «seule langue populaire parlée dans les parages depuis des siècles» (454). De même, elle montre que la stratégie de Diwan vise à faire payer par les «Bretons ordinaires» des panneaux «dans une langue qu'ils ne parlent plus ou n'ont jamais parlée» (455). Langue maternelle, alors ? Le tableau ne semble pas si évident.

Les anarcho-indépendantistes bretons reconnaissent ces faits. Toutefois, ils participent aussi à des «barbouillages»: «des centaines de

447. *Sicilia Libertaria*, «Répression...», *op. cit.*

448. *Ibidem.*

449. Cité dans *Le Huchoër*, n° 3, p. 7.

450. *Ibidem.*

451. Françoise Morvan, *Le Monde comme si*, *op. cit.*, p. 58.

452. *Ibidem*, pp. 59-60.

453. *Ibidem*, p. 62.

454. *Ibidem.*

455. *Ibidem*, p. 72.

panneaux [...] barbouillés chaque semaine en pays vannetais» (456), imposant par là même une langue minoritaire parmi d'autres à des individus ne l'ayant jamais parlée, en référence inconsciente à une justice historique. En effet, ils continuent de se référer à une situation qui n'a plus la même actualité, celle du Breton qui «doit désapprendre le breton ou le gallo» (457). Ici, il lui est demandé de désapprendre le français. De fait, parallèlement à la situation contée par Françoise Morvan, certains anarcho-indépendantistes n'ont pas le breton pour langue maternelle: «si j'écris cet article en français», explique OLC, la raison en est «mon niveau encore débutant» (458) en breton. Beaucoup de militants anarcho-indépendantistes n'ont même «qu'un rapport éloigné avec la Bretagne» (459), comme l'écrit Emma. Cet apprentissage relève d'un choix politique; un choix qu'ils veulent imposer à tous les Bretons en intégrant ces derniers dans le processus d'une Cause qui les transcende à bien des niveaux.

Fabris Iskis développe même l'idée que le premier acte révolutionnaire, nécessaire et exclusif vecteur de contestation, est d'apprendre le breton et le gallo: «dirige-toi illico vers le fournisseur de matière première: le cours de breton et de gallo de ta ville» (460), «tu t'inscris en première année de breton ou de gallo» (461), «au bout de quelque temps tu parleras breton, tu parleras gallo» (462), répète-t-il. Cette langue, rajoute-t-il encore, même si «t'en as chié» (463) pour l'apprendre, c'est «ta langue» (464). «Il faut la «reconstruire, même avec nos petits moyens» (465). Nous sommes donc bien dans le cadre d'une Cause transcendant les individus et la réalité présente, et il s'agit de revenir à une situation *antérieure*, jugée *légitime* parce que *naturelle*. On est loin de la volonté de ne pas faire du culturel un principe politique !

De plus, le naturel suppose que la culture bretonne est intrinsèquement liée au bout de terre correspondant à ce qu'on appelle aujourd'hui la Bretagne. Est-il besoin d'une ample démonstration pour expliquer l'inanité de cette théorie, pour rappeler qu'il n'existe pas d'*essence de la bretonnité*, que la culture bretonne a, bien sûr, évolué au cours des siècles, et que les Bretons sont eux-mêmes des envahisseurs ayant houté d'autres peuples hors de Bretagne ? En réalité, du haut Moyen Âge au début du XX^e siècle, ce qui est passé est passé, et cette idée *essentialiste* de justice

456. Hervé Bossard, «E brezhoneg !», *Le Huchoër*, n° 8, p. 18.

457. Faber Tzale, «[Ein Volk, ein Reich, ein Académie française], *Le Huchoër*, n° 7, p. 14.

458. OLC, «Anarcho-indépendantiste breton...», *Le Huchoër*, n° 5, p. 16.

459. Emma, «Réponse», sur le forum du site Internet de la revue *Temps noirs*.

460. Fabris Iskis, «Prépare le plus gros attentat de ta vie (et arrête de fumer par la même occasion)», *Le Huchoër*, n° 3, p. 18.

461. *Ibidem*.

462. *Ibidem*.

463. *Ibidem*.

464. *Ibidem*.

465. *Ibidem*.

historique, qui fait référence à «nos morts» (466), cache le fait qu'un choix est opéré, et que ce choix ne repose que sur des critères idéologiques, proches du religieux, qui tendent à fixer puis dogmatiser certains traits culturels qui vont être érigés en idéal. Cette entreprise est une entreprise de création (création de normes pour une langue qui en connaissait peu) et de conquête. Fabris Iskis rejette, dans *Mémoire courte: courte vue*, son statut de «consommateur sans mémoire» (467). La notion de mémoire, qui est différente de celle d'histoire (comme la notion de fidélité est différente de celle de vérité), permet d'occulter le caractère infirme de la langue bretonne aujourd'hui: il ne s'agit pas, ou plus, contrairement à ce que peuvent affirmer par ailleurs les anarcho-indépendantistes, de faire prendre en compte une réalité niée, mais de revenir à une situation antérieure jugée plus légitime car *plus naturelle*. Plus encore, il s'agit bien ici d'une négation de l'histoire: au «territoire breton» correspondrait de toute éternité la «culture bretonne», seule légitime.

CPCA publie en 1982 une déclaration des insurgés makhnovistes, qui évoquent le «droit naturel et indiscutable [...] de conserver ses croyances et [s]es rites, [...] de maintenir et de développer sa culture nationale» pour chaque «groupe national». Sans polémiquer sur la substitution du «groupe national» à une perspective de classe, on peut légitimement se demander en quoi consistent les «croyances» et les «rites» dont les Ukrainiens réclamaient la conservation et en quoi ils sont compatibles avec l'anarchisme.

En effet, il n'y a pas seulement ici une opposition entre droit et devoir, il y a toute une discussion sur la culture: un développement, quel qu'il soit, a peut-être une légitimité démocratique s'il s'opère de manière consensuelle, mais il n'aura de véritable légitimité à ses yeux que par sa compatibilité avec les idées anarchistes. Or, il est intéressant de s'arrêter un instant sur le sens qu'attribue à ce mot la *Plate-forme* de la CBIL, qui stipule sa volonté de «réparer les dégâts infligés par le colonialisme français: acculturation, perte de nos langues, dépendance totale à l'Etat» (468). Le *Manifeste libertaire sicilien* parle lui aussi de «redécouvrir et de mettre en relief les aspects historiques et traditionnels du peuple sicilien» (469). Il s'agit là bel et bien, non de bâtir un programme politique en réponse à une situation persistante, mais de le construire en référence à une situation pourtant antérieure; en clair, **l'anarcho-indépendantisme ne prend pas en compte la situation présente mais, tout comme le nationalisme, il reste attaché à une culture idéalisée, qui plus est partiellement révolue, et institutionnalisée, fixée comme référence inamovible**. Son raisonnement est donc totalement idéologique. Peu importe, aujourd'hui, la représentativité

466. Message posté sur la liste *Unité libertaire*.

467 Fabris Iskis, «Mémoire courte: courte vue», *op. cit.*

468 *Plate-forme* de la CBIL, *op. cit.*

469 *Alice au pays des merveilles. Un manifeste libertaire sicilien, L'Entr'aide*, *op. cit.*

de la culture défendue, il s'agit de réparer une injustice... par une autre. En effet, l'utilisation du discours vague (et surtout très marqué contextuellement) tel qu'il s'exprime dans les déclarations des insurgés makhnovistes, trouve son aboutissement dans le vide conceptuel de la *Plate-forme*, témoin sûr de certaines ambiguïtés.

Langue «affective»? Sans doute, oui, pour que les militants bretons imposent à eux-mêmes et à leurs enfants l'apprentissage d'une langue qu'ils maîtrisaient si mal. Mais en quoi l'*affectif* correspond-il au *juste*? Quel est ici le rapport avec la laïcité? Que l'État français ait instrumentalisé la laïcité, cela est, comme on l'a vu, indéniable, mais cela ne doit pas empêcher de répondre à des questions de bon sens: le rapport Poignant (470) répertorie plus de 10 langues régionales dans l'Hexagone – basque, breton, franco-provençal (savoyard), corse, occitan, néerlandais, catalan, langues d'oïl (picard, gallo, poitevin, saintongeais, normand, morvandiau, champenois, etc.) –, et il serait fastidieux d'énumérer les langues issues de l'immigration, toutes affectives dans une certaine mesure. Doit-on considérer que chacune d'elles est, non pas légitime (car elles le sont toutes), mais susceptible d'être institutionnalisée? Cela ne conduit-il pas à une certaine balkanisation des populations, à une érection de murs entre les communautés, à l'intégration communautaire des individus, répartis en petites institutions concurrentes, aussi «libertaires» soient-elles? La fraternité des hommes se base sans doute sur l'existence d'un même vecteur linguistique, ce qui ne signifie en rien l'imposition d'un vecteur *unique*, mais bien plutôt le choix d'un vecteur *principal*. C'est une conception que ne partagent pas les anarcho-indépendantistes, qui préfèrent la défense inconditionnelle des cultures à la liberté de (et dans) la culture: s'ancrant dans un raisonnement plus philosophique, ils attribuent à toute culture ethnique une valeur politique.

La culture, valeur politique

«Une chose est le respect des frontières et une autre chose est le respect de la culture et des communautés qui ont des habitudes et des coutumes en commun»
(471)

Pour l'anarcho-indépendantisme, la culture dite ethnique aurait une valeur politique positive. Identité et culture ne passeraient que par l'ethnie ou la nation: se ranger derrière la négation en principe de ces dernières, ce serait nier les «caractères culturels, identitaires et linguistiques des individus» (472). L'apparition de toute autre culture que la culture ethnique "originelle" serait le produit d'une

470. Disponible par exemple sur <http://www.bzh.com/identite-bretonne>.

471. [Anonyme], «Visca Catalunya» (Interview donnée par Mimmo à un militant de la CNT Catalunya à sa création), *op. cit.*

472. CBIL, «Face à la pensée unique, apprendre et parler le breton ou le gallo est un acte de résistance», *Le Huchoër*, n° 8, p. 18.

standardisation. Puis on est plus explicite: Corbo réclame ainsi un «respect absolu des cultures» (473), tout en se faisant l'avocat du primitivisme contre le capitalisme. Voilà le sens de la promotion par Roland Breton des «sociétés distinctes»: «une communauté humaine fondée sur un territoire donné avec une culture propre généralement fondée sur une langue et qui soit arrivée à un moment historique défini à un statut prévoyant la possibilité de l'autodétermination» (474).

Cependant, comme le concède Le Coadic lui-même, reprenant Lévi-Strauss, «**la culture est un enfermement**» (475), un enfermement d'autant plus problématique que, source ici de la «distinction» des sociétés, elle leur crée des règles et des valeurs distinctes, annonciatrices de conflits d'autant plus insolubles que toutes sont pareillement légitimes. Associer organisation politique et culture, se faire le chantre de l'autodétermination et faire de celle-ci l'unique garantie de la liberté culturelle, c'est prendre le risque de dresser des communautés les unes contre les autres.

Tout est culturel, avons-nous dit, et il peut donc en être de même pour un fait politique, un fait social, un fait religieux, abstraction faite de sa *justesse*, c'est-à-dire, pour nous, de sa compatibilité avec le paradigme anarchiste. Cela signifierait que le critère de référence pour porter un jugement sur une situation ne serait plus le degré de *justesse*, mais bien celui d'*authenticité*, concept vague s'il en est.

Cette opinion peut sembler expliquer certaines positions ambiguës de Huch et de la CBIL, qui en viennent à prétendre définir le beau et à faire du respect de la tradition la garantie d'un art *authentique*: «La musique bretonne, les musiques traditionnelles que cultivent les acteurs culturels, ne méritent pas que l'on affiche une caricature de leur musique à l'écran...» (476). Ainsi se crée-t-il une atmosphère d'ethniquement correct, qui s'indigne du fait «qu'un festival celtique a lieu au Disney Village de Marne-la-Vallée» (477), et qui peut virer à une diabolisation teintée d'anti-américanisme (478): ainsi le fait de manger au restaurant McDonald est-il stigmatisé, celui-ci étant par ailleurs symbolique d'une «économie du business» (479) (?) qui «impose les règles du jeu capitaliste» (480).

L'attention des anarcho-indépendantistes se polarise sur certaines réalités jugées plus préoccupantes car «standardisations» et «culturelles». Une vision très restrictive de la culture se met en place, afin de mieux valoriser ce qui est inclus dans celle-ci. Ainsi Corbo,

473. Corbo, «Coups de gueule», *Le Huchoër*, n° 7, p. 5.

474. Cité dans E. Preti, «Le compte rendu des conférences», *op. cit.*

475. R. Le Coadic, «Interview à la revue *Le Liaun*», sur son site Internet, *op. cit.*

476. Yann, «Sur la musique», *Le Huchoër*, n° 1, p. 10.

477. Corbo, «Coups de gueule», *Le Huchoër*, n° 1, p. 7.

478. Voir dessin de Corbo *Le Huchoër*, n° 5, dos de couverture.

479. Des habitants du quartier de Villejean, Huch, «Halte à la Mcdomination !», tract, in <http://www.cbil.lautre.net>).

480. *Ibidem*.

peut-il, tout en raillant ceux qui croient en Dieu, mettre implicitement en valeur le fait de «croire aux esprits de la nature» (481): l'anarcho-indépendantiste se range alors partiellement dans une optique douteuse, dépréciant la culture occidentale ou «moderne» pour défendre d'autres cultures, jugées légitimes *parce que* réprimées.

Tout commence par des sous-entendus: «être anarchiste, c'est être assez intelligent pour comprendre qu'un peuple non anarchiste a le droit de vivre» (482).

D'une part, on peut se demander ce qu'est un «peuple anarchiste». D'autre part, on peut se demander ce que signifie «vivre». Car on imagine fort bien les dérives: non seulement l'anarchisme en tant que doctrine politique n'a plus de raison d'être, mais quantité de réalités innombrables seraient susceptibles d'être légitimes sous prétexte que ce sont des faits culturels: esclavage, oppression sexuelle (excision, voile, mesures contre l'homosexualité et l'adultère, rejet de tous droits politiques et sociaux, etc.), parodie de justice, inégalités sociales, *and so on*. Ce n'est sans doute pas ce que les anarcho-indépendantistes ont à l'esprit, mais c'est, à tout le moins, l'aboutissement ultime de leur discours, ce qui peut faire prendre conscience du danger d'une évolution dans le même sens, même à un stade moins développé.

Toute culture est légitime, et, bien que différentes, toutes sont égales: tel est, au moins, le discours officiel. Voilà, également, une équation difficile à résoudre. Dans la défense irrationnelle des cultures, tout argument est bon, et certains anarchistes vont même jusqu'à assurer à chacune d'entre elles un fondement libertaire: «Il n'existe pas de supérieur ou d'inférieur, mais du DIFFÉRENT. La vision du monde d'un Européen n'est pas la même que celle d'un Africain, celle d'un Picard que celle d'un Corse mais, à la base, les exigences sont identiques: solidarité, égalité, liberté, désir de créer» (483). Derrière cet usage des concepts les plus flous, comme celui de «vision», les anarcho-indépendantistes cachent des raisonnements douteux.

Intéressante, en effet, cette idée que la localisation géographique d'un individu détermine absolument sa conception du monde! Intéressante aussi, cette **hypothèse du caractère nécessairement révolutionnaire de toute culture ethnique, qu'elle quelle soit, ne repose malheureusement sur rien de sérieux**. Bien au contraire, un certain nombre de cultures ethniques s'illustre par des aspects tout à fait réactionnaires. Dans leurs belles tirades, nos anarchistes oublient que le fait religieux est également partie intégrante du fait culturel: donner une légitimation politique à la culture, c'est le légitimer lui aussi; l'expression «monde arabo-musulman» illustre bien par exemple le rôle structurant de l'Islam

481. Corbo, «Coups de gueule», *Le Huchoèr*, n° 7, p. 5.

482. Hemma Hillson, «Camarade françaisE: et si nous parlions?», *Le Huchoèr*, p. 9.

483. Patrick Berthe, *op. cit.*

dans la culture arabe.

A dire vrai, cette politisation de la culture apparaît comme une tentative de rationalisation et de théorisation d'affects contre lesquels la Raison de nos militants n'a pas réussi à lutter, tout comme Marx tentait dans *Sur la question juive* de rationaliser et de théoriser ses préjugés sur les Juifs. On s'aperçoit alors que le fédéralisme libertaire, qui repose sur la libre association, est bel et bien à l'opposé des idées anarcho-indépendantistes: leur fédéralisme est ethnique. Les individus sont enfermés dans des cultures, et le regroupement affinitaire, caractéristique du principe fédéraliste, est empêché par l'institutionnalisation de ces «régions», fixées à jamais, condamnant ainsi toute possibilité d'évolution, dans le plus pur style du nationalisme.

Pour tenter de sortir de cette contradiction et justifier ce fait, les anarcho-indépendantistes tentent en dernier recours de s'accrocher à une utopie, et qui plus est à une démarche en totale contradiction avec leur argument précédent: la recherche d'un passé politique et anarchiste dans les histoires régionales. Nos anarchistes, en effet, n'échappent pas à ce lieu commun du régionalisme, qui, pour justifier son rejet de la République, idéalise le passé et l'érige en référence politique: «l'ethnologie nous a fait découvrir des éléments quasi libertaires [...] dans des civilisations parfois très lointaines [...] ou dans des cultures régionales dominées» (484), explique J.F.

Il existe dans la mouvance indépendantiste une constante référence à un passé mythique, dont on relate maintes fois l'histoire, notamment celle du duché de Bretagne et l'on retrouve plusieurs fois des références géographiques empruntées aux *pagi* (pays) de l'Ancien Régime: tel le Vannetais, une des neuf provinces bretonnes avant la Révolution. Il est vrai, comme l'écrit Nico dans l'article *Analyses libertaires sur la question bretonne* que la notion d'identité «tend à fixer un moment historique ou un passé plus ou moins mythifié d'une population donnée pour en faire un idéal indépassable» (485). *Emgann*, en effet, parle de «droits historiques [...] du peuple breton» (486). Et c'est bien au nom de «droits historiques» que l'Etat colonialiste israélien s'est implanté en Palestine au mépris des Palestiniens. Conscients de ce fait, certains anarcho-indépendantistes s'interrogent d'ailleurs même sur la conduite à mener dans le conflit israélo-palestinien: «J'ai lu ce post et je tiens à réagir sur un point: l'antisionisme. D'après ce que je sais le sionisme est un mouvement qui s'est constitué pour l'établissement d'un Etat juif en Palestine. [...] De ce fait, j'aurais tendance à penser que ce sont des champions de ce qu'on peut appeler le "combat identitaire". A ce titre, Bretons,

484. J.F., «Minorités nationales ? [Les libertaires face aux luttes des minorités nationales]», *op. cit.*

485. Nico, «Analyses libertaires sur la question bretonne», *Webzine du Cercle Social*, <http://www.geocities.com/demainlemonde/>.

486. Voir son site Internet.

Occitans, Corses ont certainement des enseignements à tirer de ce combat qui dure depuis 2000 ans. Cette résistance force l'admiration et pose question: qu'est-ce qui l'a rendu possible ? (487)»

«Je suis un peu perdu dans la compréhension du conflit israélo-palestinien et le soutien (mental) à choisir. Peut-être effectivement que mon indigénisme n'est pas à l'abri d'une évolution à l'israélienne. De qui sommes-nous finalement le plus proche, fantasmes tiers-mondistes mis à part ? (488)»

La mythification de la situation sous l'Ancien Régime tendrait ainsi à la fixer comme un idéal – une conception bien peu anarchiste. Est ainsi érigée en principe politique la démarche historique d'Alexandre Skirda, qui, étudiant l'anarchisme et la révolution russe, met en évidence dans la culture cosaque des éléments typiquement libertaires. Selon lui, en effet, la correspondance géographique entre le centre historique des Cosaques zaporogues et le berceau de la Makhnovchtchina est loin d'être une coïncidence: «les Zaporogues étaient des hommes libres ou qui aspiraient à le devenir» (489) cultivant «les traditions [d'un] communisme libertaire embryonnaire» (490).

Cette découverte érigée a posteriori en principe, voilà l'Ancien Régime, pis, le Moyen Âge, glorifié dans *Le Monde libertaire*: «Rappelons en passant que le duché de Bretagne a été le premier d'Europe à abolir le servage en 1070, qu'hommes et femmes y vivaient à égalité de droits économiques et moraux» (491), dit J.P. Porchet. Les militants basques ne sont d'ailleurs pas en reste de tels «rappels».

J.P. Porchet rajoute également: «Le Breton vivait dans les traditions des Celtes d'Armorique. On lui avait bien imposé une Eglise et une religion, mais celle-ci avait autant dû s'adapter au vieux fond celtique qu'elle n'avait modifié celui-ci. Cette Eglise va même jusqu'à soutenir les révoltes contre l'autorité royale (révoltes des bonnets rouges, élaboration du premier code paysan où l'on supprime les impositions, où l'on préconise une gestion communautaire des affaires des paroisses). (492)»

Mais on peut se demander ce que l'existence de ces éléments est censée prouver. D'une part, **l'existence d'un élément libertaire dans une culture n'empêche pas l'existence d'éléments réactionnaires, volontairement passés sous silence**; d'autre part, en cherchant du «bon» dans la culture, qu'elle soit bretonne ou basque, les anarcho-indépendantistes introduisent une

487. Extrait de W., «Re Re Occitania Libertaria», message posté sur la liste de diffusion Bretagne libertaire, 29 janvier 2003.

488. O., «Navarre 2021: Etat fasciste ?», message posté sur la liste de diffusion Bretagne libertaire, 30 janvier 2003.

489. A. Skirda, *Nestor Makhno*, éditions de Paris, 1999, p. 24.

490. *Ibidem*, p. 25.

491. J.-P. Porchet, «Une Bretagne libre, pourquoi pas ?», *Le Monde libertaire*, 30 novembre 1978.

492. *Ibidem*.

différenciation politique créatrice d'une hiérarchie des cultures, qui remet en cause le schéma pluri-culturel et égalitaire qu'ils ont eux-mêmes mis en avant et les place dans un schéma typiquement nationaliste: l'apologie de l'irrationnel. Rares sont ceux, en effet, qui ne se basent que sur les aspects libertaires d'un fait culturel pour obliquer sur un projet anarchiste.

Etablir une hiérarchie des cultures par rapport aux idées anarchistes tout en refusant – par principe – de soumettre la culture à la critique implique la légitimation de certaines et la condamnation d'autres, ce qui est tout à fait nationaliste, tout en sachant qu'il n'existe aucune culture qui soit «100 % libertaire». Cette tentative apparaît comme la recherche d'un palliatif: les anarcho-indépendantistes préfèrent ériger en valeur une culture aux quelques accents libertaires plutôt que les idées libertaires elles-mêmes. Cette initiative est révélatrice: en réalité, les valeurs politiques sont les seules qui puissent servir de critères universels, si tant est que l'on soit persuadé que les idées anarchistes sont les seules à même de garantir à tout individu et à toute sociation la justice et le bonheur sur terre. «Tout est relatif. – Peut-être. La liberté et l'égalité construisent le seul espace politique dans lequel la diversité peut exister» (493).

«Les anarchistes refusent le nivellement des cultures» (494)... à condition que celles-ci soient préalablement soumises aux valeurs universelles de l'anarchisme. La culture n'est pas un choix politique: les individus «éclairés», ayant subi celle de leur milieu, ne peuvent, et seulement s'ils le désirent, qu'en cautionner les aspects qui sont compatibles avec l'anarchisme (495). **Aucune culture ethnique n'est anarchiste**, et la légitimité de la culture, une fois défaussés les éléments réactionnaires, n'est que sa valeur esthétique, laissée à la libre appréciation de chacun.

«En fait, sous couvert de cultiver la différence, le culturalisme accentue la divergence. Menant une attaque en règle contre l'universalisme, il prône le retour sur soi, il glorifie la tradition pour la tradition, parce qu'elle est tradition. [...] En tout état de cause, nous avons affaire à un mouvement réactionnaire qui finit par identifier la culture à la nature, dernière étape d'un cheminement anti-rationnaliste (496).»

493. Eduardo Colombo, «Valeurs universelles et relativisme culturel», *Tout est relatif. – Peut-être*, ACL, 1997, p. 21.

494. Vanina, «Les anarchistes face aux luttes de libération nationale», *IRL*, été 1983.

495. Le principe est en effet similaire à celui énoncé dans les *Principes de bases* de la Fédération anarchiste qui, de manière fort légitime, affirme que chaque adhérent «a le droit et non l'obligation d'adhérer à des organisations [...], dans la mesure où ces adhésions sont compatibles avec l'anarchie», 1994, [p. 15].

496. Philippe Pelletier, «Le culturalisme: mensonge politique», *Le Monde libertaire*, 4 octobre 1990.

Dangers du multiculturalisme et du communautarisme

Ce n'est pas, semble-t-il, l'opinion des anarcho-indépendantistes: suivant un schéma communautariste, tout individu est rivé à «sa» communauté ethnique: «Est-ce que l'anarchie ne renvoie pas à la liberté et à l'auto-libération? Dans ce cas, quel est le problème avec le fait que les Bretons veuillent leur propre libération? [...] C'est vraiment déprimant d'avoir à polémiquer avec des camarades sur de telles notions fondamentales 497,» s'écrie Seren, qui se proclame «Welsh libertarian» (anarchiste galloise). Cette culture est quasiment une nécessité.

Certes, OLC défend le fait qu'une langue n'est «porteuse d'aucune valeur» (498), mais il postule aussitôt la nécessité absolue de la diversité, par-delà les volontés humaines: «Quant à l'espéranto, il doit venir en supplément des autres langues et non en remplacement car l'uniformisation (forme de rejet des différences et donc de racisme) est toujours néfaste qu'elle soit d'origine capitaliste, colonialiste ou "anarchiste"» (499). L'éventualité d'une uniformisation volontaire et démocratique n'est même pas envisagée.

Il est vrai qu'il se trouve aussi des individus pour faire de la conservation des langues une nécessité transcendant les contingences humaines: «un linguiste ne peut que regretter qu'on protège le patrimoine architectural, pictural ou monumental, mais que l'on n'ait pas protégé le patrimoine linguistique du pays» (500). Certains en font même une nécessité scientifique!

D'autres poursuivent: «ces langues [le breton, le basque, l'occitan] ne sont plus des langues comme les autres [...], elles ne deviennent pour une grande majorité des Français que facultatives» (501), regrette Fabris Iskis.

Mais si nous voulons être un peu polémiques, nous postulerons que l'humanité a besoin d'au moins une langue fonctionnelle, et que toutes les autres sont facultatives. Or, pour les anarcho-indépendantistes, la culture régionale est *nécessaire*. Comme on l'a vu, ils s'inscrivent eux aussi dans une démarche d'institutionnalisation de la culture: celle-ci *doit* vivre, se développer.

Mais QUI, peut-on se demander, assurera cette mission de développement et comment sera-t-il désigné?

Un élément de réponse se retrouve sur le forum de la revue *Temps*

497. S., «Breton anarchists», message posté sur la mailing-list *Irishanarchism@yahooogroups.com*, 29 juillet 2003, 16:59.

498. O., «Anarcho-indépendantiste breton...», *Le Huchoër*, n° 5, p. 16.

499. *Ibidem*.

500. Bernard Cerquiglini, «La charte européenne des langues régionales ou minoritaires», C. Clairis, D. Costauoec, J.-B. Coyos (coord.), *Langues et cultures régionales de France [Etat des lieux, enseignement, politiques]*, op. cit., pp. 107-108.

501. Fabris Iskis, «Du rayonnement culturel français, de l'ethnocentrisme et du foutage de gueule», *Le Huchoër*, n° 4, pp. 4-5.

noirs, à la lecture d'un dialogue entre un sympathisant «déraciné» et un militant «enraciné»: «- J'ai un grand-père alsacien qui a épousé une Normande et ma mère est née en Normandie. Mon arrière-grand-père était breton de Bretagne et s'est installé dans les Yvelines où il a épousé ma grand-mère qui était une fille du coin. Mes parents se sont connus à Paris et je suis né dans l'Yonne en Bourgogne. J'ai fait mes études à Lille où je me suis marié et je me suis installé à Lyon où sont nés mes trois enfants. J'ai divorcé et je suis maintenant installé à Villefranche-de-Lauragais, à trente kilomètres de Toulouse [...]. Mais il y a beaucoup de gens comme moi pour qui les racines culturelles ne sont pas liées à une région mais à ce pays qu'on appelle France. L'engagement peut pas être tout à fait le même et il me semble aussi plus difficile. [...] Comment combler ce gouffre entre vous et nous ? Comment voyez-vous la chose dans votre combat indépendantiste ? Quelle place faites vous aux déracinés de tout poil ?» (502)

«[...] En tout cas je pense que les “déracinés” ne devraient pas oublier un de leurs avantages: ils/elles ont le choix ! (les “enracinés” aussi bien sûr, mais parfois moins évident.). En gros le truc sympa c'est que si tu souhaites être occitan, breton, basque, normand ou auvergnat eh bien tu peux le devenir. Pas besoin de justifier d'une généalogie à rallonge pour se réclamer d'une nationalité» (503).

Le choix des «enracinés» serait «moins évident»... ce discours est pour le moins ambigu. La contradiction dénoncée plus haut entre une argumentation libertaire et une argumentation multiculturaliste se retrouve ici: mais alors – malgré le rattrapage *in extremis* d'un «les enracinés aussi bien sûr» –, il semble que l'attitude libertaire perde quelque peu pied. «Tu peux tout autant vivre en Bretagne et ne pas te sentir breton» (504), précise *Temps noirs*, signifiant par-là que, **pour eux, le Breton n'est pas l'habitant de la Bretagne, c'est celui qui revendique une culture bretonnante prédéfinie**; la revue rajoute: «Ce n'est pas un problème en soi. Ce qui compte c'est le respect et l'ouverture.» Mais tout cela est bien vague.

Le respect invoqué n'est-il que celui des choix culturels d'autrui, ou plutôt... du destin breton de la Bretagne ? Cette dernière hypothèse semble être la bonne: «Il ne faut pas que son propre déracinement soit pris pour la règle et devienne un argument de négation et d'opposition à l'épanouissement des cultures locales» (505). L'adhésion aux traditions historiques n'est pas une nécessité, mais les non-Bretons sont priés de se faire petits.

Ronan Le Coadic expose semblable définition de la seule culture bretonne: «Elle est ouverte à tout nouvel arrivant qui partage avec les indigènes l'amour du pays **et qui désire s'initier à la culture**

502. XEN, «Identité et déracinement», message posté sur le forum du site Internet de *Temps noirs*, 26 janvier 2003, 15:30.

503. *Temps noirs*, «Réponse».

504. *Ibidem*.

505. *Ibidem*.

locale (506). On peut devenir breton» (507). Parce qu'actuellement ou historiquement locale, cette culture-là devrait-elle être un horizon indépassable pour la Bretagne et ses habitants ?

Le fédéralisme libertaire, au-delà de ses variantes, propose une association sur la base du contrat individuel ou social volontaire: ici, pour adhérer à la communauté politique et culturelle, il faudrait «justifier une généalogie à rallonge»; l'adhésion serait-elle fixée par la naissance ? Non, bien sûr: il semble qu'une large part des anarcho-indépendantistes ne soient pas originaires de Bretagne. Mais l'existence politique est conditionnée par l'adhésion à la culture dite bretonne. Seuls les «déracinés» auraient «le choix» ? Il me semble qu'il s'agit là d'un trait idéologique commun entre l'anarcho-indépendantisme et le Front national; je ne fais pas ici référence à son racisme, mais bien à sa véritable valeur: le racialisme, ou ethno-différencialisme.

«Tu fais de la musique ? Chante en breton. Tu écris des livres ? Ecris en gallo» (508), exige Fabris Iskis, qui se veut totalisant: «Tu fais des sites Internet, tu dessines, tu tagues, tu produis, tu fais des banderoles, tu voyages... on s'en fout, mais fous-y ton grain de gallo ou de breton» (509). L'affichage péremptoire de son adhésion à la culture bretonne est-il uniquement un choix révolutionnaire tactique, dans le souci de «prendre les moyens de devenir irrécupérable» (510) ? Il l'est sans doute, mais il l'est dans le cadre d'une logique préexistante, celle de la valorisation de la culture nationale ou communautaire et, plus encore, de l'affirmation de la nécessité de celle-ci. D'autant que ce n'est pas l'appartenance à une culture parmi d'autres, dans le cadre d'un véritable projet pluriculturel, qui est ici revendiquée, mais l'appartenance à une culture en particulier – la culture bretonne – comme si celle-ci était seule porteuse de potentialités libératrices.

Plutôt que d'«être soi-même» (511), les anarcho-indépendantistes ne proposent-ils pas une fabrication de soi, suivant une construction idéologique, peu compatible avec la «culture de soi-même» de la *Lettre aux anarchistes* ? Que devient l'individu dans la communauté à laquelle on le somme d'adhérer ? De prime abord, il semble que ses possibilités de rupture n'aillent pas tellement de soi dans cette vision de la société où les «peuples en tant que tels» formeraient l'armature des entités politiques. Ces quelques remarques justifient une comparaison avec le multiculturalisme, qui, en vogue, pénètre toutes les factions politiques. Il semble en définitive que l'anarchisme n'y

506. Souligné par nous.

507. R. Le Coadic, «L'identité bretonne, retour à la tribu ?», paru dans *Le Monde de l'éducation* et sur son site Internet.

508. Fabris Iskis «Prépare le plus gros attentat de ta vie (et arrête de fumer par la même occasion)», *op. cit.*

509. *Ibidem.*

510. *Ibidem.*

511. Per Ewan, «L'Europe est une fausse alliée», *Le Huchoèr*, n° 2, p. 9.

fasse pas exception.

Contre celui-ci, une certaine philosophie républicaine a développé des arguments dont les anarchistes pourraient fort légitimement s'inspirer. Elle insiste en effet sur une certaine conception de l'individu et de son instruction (512). «L'homme n'appartient ni à sa langue, ni à sa race, écrit Ernest Renan en 1869: il n'appartient qu'à lui-même, car c'est un être libre, c'est un être moral» (513). On a vu que, dans les faits, les conceptions dites allemande et française de la nation ne sont pas aussi radicalement opposées que cela, et que la République française, malgré ses prétentions à la fraternité universelle, a très tôt versé dans le nationalisme. Toutefois, la théorie républicaine, notamment en cette période de construction de l'Union européenne, fait toujours référence à l'individualisme des Lumières et détiend pour nous, en opposition avec les prétentions totalisantes de l'Europe, une indéniable valeur critique.

Ce débat entre le multiculturalisme et la philosophie républicaine est relativement ancien. Il a atteint une acuité profonde aux États-Unis, notamment à travers la polémique qui a opposé et oppose encore Amitai Etzioni et les communautariens au courant libertarien. Contrairement à ce que semble indiquer sa dénomination, c'est chez les libertariens que le multiculturalisme sévit le plus alors que, selon René Andrau, la conception communautarienne de la «communauté des communautés» pourrait avoir «des ressemblances avec la nation civique telle qu'a pu la formuler Renan» (514), comme le confirme Philippe de Lara: «les thèses communautaristes sont au contraire le support d'une critique "républicaine" de cette "*politics of diversity*", au nom d'une conception éthique et politique de la communauté» (515).

Mais avant de poursuivre la discussion, et sans s'étendre en détail – de peur de s'y perdre – dans un débat infiniment complexe, quelques explications sont nécessaires sur le multiculturalisme. En effet: «Le terme est souvent utilisé, mais rarement défini. Il est évident que les sociétés sont multiculturelles, même les sociétés totalitaires puisque leur effondrement montre que les formes culturelles qu'elles avaient voulu étouffer sont encore là et se renforcent. Mais le terme *multiculturalisme* signifie autre chose: il désigne la volonté de donner une réalité politique à la culture, concept peu clair, en structurant les sociétés non pas comme des ensembles ne reconnaissant que des citoyens égaux en droits, mais comme des groupes culturels, chaque individu étant d'abord le membre d'un groupe porteur de droits en tant que tel. [...] On ne saurait vivre sa culture de manière *authentique* (terme qui mérite réflexion) que par son inscription dans la sphère

512. Nous différencions ici l'éducation de l'instruction.

513. Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?*.

514. R. Andrau, *La dérive multiculturaliste*, B. Leprince, 2000, p. 40.

515. Philippe de Lara, «Qu'est-ce que le communautarisme ?», *Le Banquet*, n° 4, 1994.

publique – et c’est le territoire qui réalise le mieux cette union. (516)»

Ainsi, alors que le nationalisme ou le communautarisme évoquent l’action en faveur d’une culture en particulier, le multiculturalisme mêle politique et culture, nécessité et contingence, raison et passion, subdivise l’humanité en communautés culturelles, les unes accolées aux autres, voilà l’objectif du multiculturalisme. Il représente «la possibilité pour les minorités d’exercer des droits substantiels sur une base territoriale» (517), à l’inverse d’un «modèle cosmopolite» qui fait prévaloir les droits de l’individu et met en avant les appartenances multiples, aux frontières mouvantes, et les identités hybrides qui caractérisent l’homme d’aujourd’hui (518). C’est revenir aux thèmes énoncés: éloge de la nature et de l’authenticité, négation de l’histoire, etc. Le multiculturalisme est l’organisation politique de ces thèmes; il peut être en définitive le synonyme du communautarisme. La polémique sur le voile à l’Ecole a bien illustré la volonté de ce courant, sous les mêmes mots d’ordre de faire pièce à la République et au jacobinisme, d’étouffer en réalité les individus en leur refusant la possibilité d’accéder à un épanouissement en toute liberté, en toute individualité.

Malheureusement, les nouveaux intellectuels communautaires se sont aussi trouvés chez les anarchistes, et notamment chez le géographe Roland Breton, organisateur, comme on l’a entrevu dans une précédente note des *Journées des jeunesses minoritaires*. Il est vrai qu’il se trouve de plus en plus de personnes, chez les géographes, pour identifier l’universalisme ou la laïcité à des «valeurs occidentales». Là encore, c’est à l’occasion des polémiques autour du voile que l’extrême gauche française a montré l’ampleur de sa contamination, tant il est vrai qu’il s’en est trouvé beaucoup pour présenter le port du voile comme la manifestation d’une liberté et la traduction d’une inadéquation des «valeurs occidentales». Le prolongement logique de ce discours serait de considérer la démocratie comme une valeur occidentale et de légitimer la dictature, l’intégrisme religieux et l’asservissement au prétexte que, dans le monde arabo-musulman, par exemple, ce sont là des faits culturels, des traditions. Ce sont ces principes que des universitaires tentent d’intégrer au paradigme anarchiste en les présentant comme participant du fédéralisme libertaire.

Ainsi, deux articles parus dans le numéro 8 de la revue *Réfractons*, consacré au fédéralisme, reviennent sur la question des identités régionales. René Furth et Roland Breton, chacun à sa manière, vilipendent l’artificialité de la revendication fédéraliste dans le mouvement anarchiste français: «on ne rencontre rien qui

516. René Andrau, *Dieu, l’Europe et les politiques*, B. Leprince, 2002, pp. 139-140.

517. Will Kymlicka, *Politics in the vernacular*, Oxford University Press, 2000.

518. René Andrau, *op. cit.*, p. 148.

ressemblerait à un *sentiment fédéraliste*» (519). Pour René Furth, «l'anti-régionalisme» des anarchistes serait, îlot de bêtise dans une mer de lucidité, la preuve manifeste de leur conditionnement par l'Etat républicain et jacobin, de leur «attachement exclusif et viscéral aux sonorités et prestiges d'une langue privilégiée» (520). Tout en revendiquant l'honneur d'être de fiefés rationalistes et en lui laissant la paternité de l'idée selon laquelle la politique ne serait constituée que de bons ou de mauvais «sentiments», nous pouvons nous concentrer sur l'idée-force de ces deux articles: ces «anti» n'auraient pas d'argumentation valable.

Ce qui est en effet manifeste, dans «La difficile reconnaissance des ethnies françaises» comme ailleurs, c'est, au mieux l'ignorance «involontaire» des arguments de l'adversaire, au pire la volonté de les ignorer: «Je ne pense pas, dit R. Furth, qu'on puisse attribuer aux adversaires de la *Charte* (521) des motivations exclusivement politiques» (522). Tout dépend en effet des adversaires auxquels on s'adresse: il est vrai en tout cas que les anarchistes sont bien peu au fait des affaires européennes. Mais il existe bel et bien un discours anti-régionaliste sensé, au moins chez les républicains, du moment que l'on accepte de faire le tri.

Car ce que nous condamnons, ce n'est pas tant le *droit à la différence*, concept flou que revendique Roland Breton, mais la compartimentation communautaire qui se cache derrière, prélude à bien des égarements, et la valeur positive de la confusion entre politique et culture. Et il est à noter que cette opposition de notre part se fait sans attachement privilégié à la langue et à la culture françaises, comme d'ailleurs à la langue et à la culture défendues par les États-nations, tout simplement parce que nous refusons de nous inscrire dans ce cadre, porteur de confusion.

C'est cette même confusion qui est manifeste dans les débats autour de la *Charte européenne des langues régionales et minoritaires*: en effet, comme le rappelle un communiqué de presse de la Libre Pensée, il ne s'agit pas de s'opposer aux langues régionales, «mais à leur instrumentalisation comme élément de destruction de l'unité de la République» (523), ou plutôt, en ce qui concerne les anarchistes, comme élément de destruction du support des droits sociaux conquis par la classe ouvrière.

L'objectif de la charte est clair: faire implorer l'enseignement public en instaurant une diversité de systèmes sur des critères de zones linguistiques, remettre en cause les statuts de la fonction publique en faisant des langues régionales un critère pour obtenir un emploi dans

519. René Furth, «La difficile reconnaissance des ethnies françaises», *Réfractations* n°8, printemps-été 2002, p. 73.

520. *Ibidem*.

521. La «Charte européenne des langues régionales et minoritaires».

522. René Furth, *op. cit.*, p.74.

523. Communiqué de presse du 26 juillet 2000 par la Libre Pensée, *La Raison*, n° 454, septembre-octobre 2000, p. 7.

l'administration. Il ne s'agit ni plus ni moins que de mettre un terme à l'égalité des citoyens devant la loi et l'accès aux services publics. Ce serait le premier pas vers «la création d'une société communautariste aux multiples ghettos avec leur apanage de droits différents et nécessairement conflictuels» (524). Entre plusieurs autres, la loi Voynet, qui instituait les pays et les communautés de communes, allait également dans le même sens (525).

Le combat des anarchistes ne saurait toutefois être celui de la Libre Pensée, qui entend défendre la «République une et indivisible». Car si nous entendons défendre nos acquis sociaux, nous n'avons nullement l'intention de limiter notre engagement révolutionnaire au seuil de la défense de la République, un terme qui, pour la Libre Pensée, revient souvent à un véritable éloge de ses vertus passées et présentes. L'exemple du Parti des travailleurs est probant: à l'heure actuelle, il en vient à louer tout ce qui est encore républicain: départements, élus, etc. Pour nous, la République française, c'est la République du Capital et de l'Etat oppresseur. De même qu'il n'est pas certain qu'un front unique anti-européen ne fera pas que renforcer une fraction politique des classes dominantes au détriment d'une autre, il est fort probable que cela ne signifie que notre intégration à des forces qui nous sont supérieures en nombre et en puissance et notre adhésion à plus ou moins long terme aux principes de la République et du nationalisme. Si, encore une fois, une réponse anarchiste à la construction européenne reste à définir, il est indispensable que les révolutionnaires choisissent leur propre terrain de lutte.

En définitive, ces quelques lignes montrent bien que l'opposition à la Charte, comme l'opposition au régionalisme, peut être nourrie par des préoccupations autour de la question sociale. Mais avant d'expliquer en quoi la construction européenne n'est pas l'avenir radieux dont l'optimisme béat de Roland Breton se languit, il nous faut montrer quels sont les travers dans lesquels les deux articles de *Réfractions* sont enlisés, et en quoi les écrits de ces deux intellectuels théorisent ce que les anarcho-indépendantistes ont introduit en pratique dans le mouvement anarchiste. En premier lieu, les deux articles parus dans *Réfractions* commencent leur argumentation par trois points auxquels nous ne pouvons que donner notre accord, prouvant par la même occasion notre bonne «foi» d'anarchistes:

1 - La politique d'homogénéisation du territoire, de l'Ancien Régime à la République, par la lutte contre les langues et les identités régionales, fut un combat mené violemment dans le but de créer et de renforcer une nation française afin que la nouvelle culture commune soit le creuset dans lequel se forge le soutien au système politique. Nous l'avons évoqué dans une précédente partie.

524. *Ibidem*.

525. Dominique Pocreau, «La loi Voynet ou l'attaque de l'unité républicaine», *La Raison*, n° 455, novembre 2000, p. 12.

2 – La prégnance du sentiment national est un fait incontestable. *Courant alternatif* évoquait lui aussi «dans les faits [c]les dynamiques qui se développent autour d'un sentiment d'appartenance à une communauté, autour d'une identité ethnique, linguistique, culturelle et même religieuse» et qui «constituent aujourd'hui un phénomène social important et universellement présent» (526). Ce constat mène souvent à la réaffirmation d'un choix stratégique, tel celui des anarcho-indépendantistes: nous avons également montré combien ce principe est le cache-sexe d'une tentative de politisation et de rationalisation de vulgaires sentiments.

3 – Chaque individu a le droit de revendiquer l'identité de son choix, de parler la langue et de s'inscrire dans la culture qu'il souhaite. Toutefois, et si la communication entre individus nécessite la détermination d'un vecteur commun, il est nécessaire que ce langage ne soit pas imposé mais soit le fruit d'un consensus entre les différentes parties, ceci n'excluant pas le choix de divers vecteurs. Dans un cadre fédéraliste libertaire, il est de fait tout à fait possible d'imaginer qu'une commune ou une quelconque autre entité opte pour le breton ou l'occitan, en parallèle de l'esperanto ou du tamoul si celui-ci devait être choisi comme langage universel. Aucune considération sur une «grande» culture ne doit ici entrer en jeu.

Ces trois points, qui sont plus l'énumération de faits qu'une argumentation, servent en réalité un procès d'intentions dont l'énormité permet de plaquer discrètement des conclusions qui apparaissent pour le moins décalées par rapport au cheminement qui les ont induites:

1 – Roland Breton porte ainsi des jugements a priori sensés: «toute domination, toute exploitation ne tient pas uniquement aux différences de classes» (527) ou encore «la prise en considération [...] des formations sociétales (peuples, nations, ethnies, etc.) et des systèmes d'aliénation culturelle et de domination politique mène à distinguer les luttes de libération nationale des nationalismes» (528). Toutefois, il en vient rapidement à affirmer le caractère intrinsèquement positif de l'existence de communautés, c'est-à-dire à porter un jugement politique sur les cultures: «toute lutte contre l'aliénation culturelle des peuples [...] part de la reconnaissance de la valeur de la biodiversité humaine et du droit à la différence» (529), c'est-à-dire qu'elle ne part pas de la défense des aspirations des individus. Et s'il précise à plusieurs reprises qu'il faut respecter les

526. Anonyme, «La question nationale», *Courant alternatif*, été 1984.

527. Roland Breton, «Peuples, nations, ethnies face au fédéralisme», *Réfractations*, n° 8, printemps-été 2002, p. 40.

528. *Ibidem*, p. 56.

529. *Ibidem*, p. 40.

souhaits de chaque individu, il prend position contre l'anationalisme et pour le multiculturalisme en évoquant un système politique basé sur des entités culturelles autonomes: «l'avenir à construire est [...] celui d'une humanité diverse [...] où peuples, nations, ethnies vivraient dans l'égalité et dans l'entente» (530), la nouvelle révolution étant celle «des communautés et de la raison» (531).

Plus encore, tout ce qui affaiblit l'Etat-nation est jugé positif, et ainsi en vient-il à glorifier le processus de construction européenne! «La lente construction de la structure intégrée européenne reste le plus grand démenti réel à la pérennité des souverainetés nationales»⁵³², et celle-ci n'est plus «contestée que par les tenants d'un souverainisme "dépassé"» (533), puisque «tout esprit libre et ouvert à l'avenir ne peut que saluer comme un indéniable progrès l'édification d'un tel ensemble fédéral supranational» (534).

Identifier l'Europe au fédéralisme et le principe de subsidiarité qui guide son fonctionnement à un «principe fédéraliste» (535) relève d'une belle supercherie: ce serait oublier l'origine cléricale de ce principe (536) qui, en tant qu'élément central de la doctrine sociale de l'Eglise (537), et ainsi que le prouve son utilisation par les régimes mussolinien ou salazariste (538), est l'exact inverse du fédéralisme, comme le rappelle Chantal Millon, la femme de Charles Millon, qui, issue d'une famille maurassienne, se présente elle-même comme une néoconservatrice et une anticommuniste primaire. Identifier l'opposition à un système basé sur ce principe à du souverainisme est une belle réussite... mais n'est-ce pas dû au fait que l'auteur se situe dans une perspective de «fin de la lutte des classes» avec la volonté «de lutter contre la mondialisation économique sauvage reposant sur les appétits des firmes capitalistes transnationales» (539) et contre «l'irresponsabilité des entreprises et des Etats» (540). A dire vrai, cela ressemble fort aux analyses d'ATTAC, et il semble bien que les «solutions fédéralistes et d'autonomie» soient appréhendées comme une solution alternative à une véritable lutte contre le capitalisme.

2 - Toutefois, c'est René Furth qui est finalement, qu'on me pardonne l'expression, le plus réactionnaire des deux. Celui-ci, qui recherche le fédéralisme dans le domaine «de la sensibilité» et «de

530. *Ibidem*, p. 55.

531. *Ibidem*, p. 56.

532. *Ibidem*, p. 51.

533. *Ibidem*.

534. *Ibidem*, p. 52.

535. *Ibidem*, p. 55.

536. G. Marcou, «Principe de subsidiarité, constitution européenne et décentralisation», J.-C. Nemery et S. Wachter, *Entre l'Europe et la décentralisation*, Datar/Editions de l'Aube, 1993.

537. Voir les encycliques *Centesimus Annus*, *Quadragesimo Anno* et *Rerum Novarum*.

538. Chantal Millon-Delsol, *L'Etat subsidiaire*, PUF, 1992.

539. Roland Breton, *op. cit.*, p. 55.

540. *Ibidem*, p. 56.

l'adhésion psychologique» (541), part également de déclarations consensuelles sur le caractère déstabilisant de l'acculturation pour les individus et sur l'existence de «spécificités régionales» (542) pour en arriver à la revendication d'une France reconvertie en «une fédération de "pays", des régions se présentant dans leur altérité, leur particularité culturelle et peut-être psychologique» (543).

René Furth n'amène aucun élément pour justifier l'existence encore aujourd'hui des «ethnies françaises» et surtout une réorganisation territoriale et politique sur la base de cette reconnaissance. Il se contente de tirades fort littéraires recommandant «de se promener un peu, d'ouvrir les yeux sur les maisons et les paysages, d'ouvrir les oreilles aux parlers et aux accents, d'ajouter un peu de culture et de fantaisie pour percevoir les différences» (544). Car lui-même se revendique du «fédéralisme européen» avec comme idéal «une fédération des groupements humains [...], reconnus dans la différence que leur a imprimée une histoire – donc aussi un ou des territoires, une culture, une langue» (545).

Mêlant ainsi passé et présent, «traditions authentiques» (546) et système politique, il ne parvient cependant pas à convaincre que les spécificités régionales «peuvent être un facteur d'ouverture et d'intervention active» (547). Il reprend l'argument classique des régionalistes selon lequel «un enfant élevé correctement dans un parler régional aura plus de facilités pour acquérir par la suite une ou des langues étrangères» (548) – tout en exposant d'ailleurs lui-même le contre-argument d'un éventuel blocage dans une «double incompétence» – mais il oublie de préciser qu'il s'agit là d'un des avantages du bilinguisme en général et que ce n'est absolument pas le propre des langues régionales ! Son seul argumentaire revient alors en la dénonciation de la réaction «passionnelle» (549) des adversaires de la Charte. Il cache en réalité ses véritables convictions idéologiques: en effet, son regret du fait que «les valeurs de liberté, d'égalité, de justice se [soient] développées, à partir de la Révolution, autour d'un citoyen dégagé de sa glèbe, de son cocon patoisant» (550) revient à la négation, à l'instar des anarcho-indépendantistes, de l'individualisme et de l'universalisme, tout principe politique devant être relativisé à la lumière des spécificités culturelles et des appartenances communautaires de chacun.

541. René Furth, «La difficile reconnaissance des ethnies françaises», *Réfractions*, n° 8, printemps-été 2002, p. 73.

542. *Ibidem*, p. 77.

543. *Ibidem*.

544. *Ibidem*, p. 74.

545. *Ibidem*, p. 78.

546. *Ibidem*, p. 77.

547. *Ibidem*.

548. *Ibidem*, p. 75.

549. *Ibidem*, p. 74.

550. *Ibidem*.

En définitive, ces propos ne sont qu'une expression plus atténuée du discours que les anarcho-indépendantistes peuvent tenir (mais peut-être est-ce là le propre de la théorie de paraître plus atténuée que la pratique): le cas de Roland Breton montre bien que ce sont les intellectuels les moins radicaux qui contribuent à la diffusion de ces thèses extérieures au paradigme libertaire. En effet, les titres de gloire dont ils peuvent éventuellement se parer n'atténuent en rien leurs actes: «Les faits sont têtus», disait Lénine. Par là même, nous renvoyons bel et bien l'ascenseur à l'anarcho-indépendantisme: c'est bien lui qui a valeur d'incursion idéologique dans le paradigme anarchiste. En effet, les défenseurs des identités nationales se lancent dans une entreprise de valorisation de la culture, préliminaire à son institutionnalisation et à la négation de son historicité. Ils confèrent à la [nation] «un sens non pas historique mais absolu» (551).

Les anarcho-indépendantistes n'ont de cesse d'inscrire leur politique de «fédération des ethnies» dans le cadre du fédéralisme libertaire; «une véritable régionalisation, intégrée dans un schéma fédéraliste libertaire, prendra pour base une collectivité d'individus regroupés par des liens historiques et culturels auxquels l'on donnera les moyens d'éducation, de culture, de production, de transport, de logement» (552), dit aussi Patrick Berthe. Ainsi qu'on l'a montré, **cette identification régionalisme/fédéralisme libertaire est une des plus grandes mystifications des anarcho-indépendantistes**; en effet, et en réalité, par ce raisonnement, ils reproduisent le schéma «jacobin» tel qu'ils le perçoivent et qu'ils disent combattre: l'institutionnalisation de la culture. Cette institutionnalisation est telle qu'elle va à l'encontre de la liberté culturelle: c'est ce que prouvent les revendications départementales de certains anarcho-indépendantistes bretons ou basques, et, plus largement, d'une extrême gauche apparentée à la LCR qui scande: «La revendication d'un département Pays basque ne date pas d'aujourd'hui; [...] cette revendication n'en demeure pas moins juste et sa réalisation constituerait la première reconnaissance institutionnelle des trois provinces basques» (553).

Ainsi, la communauté culturelle est définie comme la base nécessaire d'une communauté politique, c'est-à-dire que la culture devient une référence politique, fait susceptible de provoquer toutes sortes de débordements; cette entreprise de valorisation de la culture ne conduit-elle pas à dire que tout fait culturel est nécessairement légitime? N'implique-t-elle pas une théorisation de la culture, devenue valeur politique, pour en fixer les limites, préparant ainsi des exclusions? *Quid*, alors, de la liberté de l'individu? Le projet de société des anarcho-indépendantistes n'apparaît, une fois de plus, que

551. Dominique Schnapper, «L'histoire, le temps et la démocratie», *Cahiers de l'URMIS*, n°7, juin 2001, p. 22.

552. Patrick Berthe, *op. cit.*

553. Patrick Cassan, *op. cit.*

comme une version de gauche du projet multiculturaliste. Or, comme le rappelle René Andrau, l'obstacle que ne peut franchir le multiculturalisme est connu, il est le même que rencontre la tentative de définir les droits culturels sans les opposer aux droits de l'individu. La culture étant définie comme la source de toute identification, on fait alors fi des valeurs politiques et morales. **Le multiculturalisme est réactionnaire, car il est incapable d'admettre que les hommes puissent librement un jour rejeter ce qui leur est présenté comme leur culture:** «La culture est un devoir», s'écrit Martin sur *Unité libertaire*, sans vouloir, semble-t-il, faire référence à l'instruction. Le «choix» arboré, en admettant qu'il y en ait un, l'homme est rivié à une culture, et la société à laquelle on l'enchaîne au nom d'un *passé breton* est condamnée à l'éternelle répétition du présent, si ce n'est du passé, alors que ce qui devrait nous préoccuper, «c'est le sort des bretonnants, pas celui du breton» (554).

Ce parallèle avec le multiculturalisme est si évident que les accusations portées par le seul bon sens me paraissent d'une certaine pertinence contre l'anarcho-indépendantisme: «Le danger d'une réification des identités, c'est-à-dire leur réduction arbitraire et statique à l'état de chose ou d'objet, guette tout traitement public des différences culturelles. Lorsqu'elles inscrivent la définition historique d'une identité collective – sujette comme tout fait social à changement – dans la catégorie du naturel et de l'inné, voire de la race, les politiques multiculturelles tendent à produire des effets strictement inverses au but qu'elles recherchent. Tout d'abord, **elles encouragent indirectement l'auto-exclusion des groupes qu'elles prétendent précisément protéger et promouvoir, en les tenant en marge de la communauté dominante.** Parce qu'elles délimitent un "entre-soi" forcément conventionnel, lequel procède de frontières toujours équivoques entre "eux" et "nous", les politiques identitaires n'échappent pas à certaines formes de discrimination ou de folklorisation. Ensuite, elles ne favorisent pas l'intégration sociale des "minoritaires" dans la mesure où elles les enferment arbitrairement dans des carcans culturels, identitaires et communautaires exclusifs (555).»

«Les classifications politico-administratives officielles sont toujours décalées par rapport aux dynamiques socioculturelles. Elles rendent difficilement compte des processus de métissage et d'acculturation [...] Comment [...] cerner la notion controversée de nationalité [...] de souche, lorsque l'on connaît la part de l'immigration dans la formation des populations? [...] Pour être effectifs, les concepts d'identité individuelle et de groupe doivent refléter non seulement

554. Yves Le Berre et Jean Le Dù, «Le *Qui pro quo* des langues régionales: sauver la langue ou éduquer l'enfant?», in C. Clairis, D. Costaouec, J.-B. Coyos (coord.), *Langues et cultures régionales de France [Etat des lieux, enseignement, politiques]*, op. cit., pp. 71-72.

555. F. Constant, *Le multiculturalisme*, Flammarion, 2000, pp. 77-78.

qui nous avons été mais aussi qui nous sommes en train de devenir (556).»

«Prisonniers de ces prescriptions sociales, les individus ne peuvent plus librement choisir leurs allégeances identitaires et le principe de leur hiérarchisation indépendamment de leurs origines ethniques. [...] La qualité de citoyen de ces "Français de papier" ne les prémunit pas contre les assignations identitaires associées à leurs phénotypes respectifs bien que ceux-ci n'appellent pas forcément une communauté de sentiments ou même une convergence d'intérêts. Aux Etats-Unis, David A. Hollinger est l'un des premiers à avoir situé sa réflexion dans une perspective postethnique, laquelle permet de dépasser une classification socioraciale et officielle inappropriée au métissage croissant de la population américaine, et de rendre justice à la majorité des individus qui vivent simultanément dans plusieurs cercles identitaires. Ce faisant, il rappelle que la lutte contre les inégalités qui frappent les différents groupes ethnoraciaux passe par la constitution d'une citoyenneté commune, susceptible de fournir à chacun, indépendamment de ses origines, un espace public de revendications. Le déplacement dans le champ culturel de la régulation des conflits sociaux lui semble insuffisant et illusoire: comment les statuts prescrits par les cultures – avec l'aval ou non des groupes concernés – pourraient-ils être plus émancipateurs que les positions acquises par l'action personnelle des individus au sein de la société ? (557)»

Comment concilier les libertés des individus et les droits supposés des communautés? Les anarcho-indépendantistes, à l'instar des courants et individus défendant le multiculturalisme, ne répondent pas à cette question, qu'ils résolvent par des affirmations non argumentées sur leur caractère complémentaire. Les motivations idéologiques qui se cachent derrière leurs déclarations d'intentions sont peu reluisantes et portent en filigrane une valorisation des cultures au détriment des aspirations des hommes qui les véhiculent et le rejet implicite de tout universalisme, donc de tout projet anarchiste. L'argument pluriculturel, on l'a vu, est le premier rempart auxquels les anarcho-indépendantistes s'accrochent, proposant une reconnaissance à égalité de toutes les cultures, autochtones comme immigrées. Mais les contradictions sont évidentes: s'il s'agit de prôner une société de liberté culturelle, pourquoi mener un combat au nom d'une certaine culture dans son territoire historique? S'il s'agit réellement d'une exigence de pluriculturalité, l'anarchisme, en luttant contre l'Etat, ne peut-il pas être le vecteur de ce combat? Cette contradiction non résolue cache en réalité de dangereuses ambiguïtés.

556. *Ibidem*, p. 78.

557. *Ibidem*, pp. 79-90.

PRESAGES D'UNE FUNESTE EVOLUTION

Il semble tout à fait possible, l'anarcho-indépendantisme étant une idéologie unique, que le multiculturalisme et le nationalisme coexistent tous deux en son sein pendant un temps indéfini, tant qu'il existe en tant que mouvement et qu'il n'est pas confronté à la réalisation de son projet de société. Cette éventualité est encore créditée par le fait que les militants anarcho-indépendantistes n'aient pas identifié ces deux courants de pensée, refusant même péremptoirement, sur la base d'aucune définition, le terme de nationalisme. «Identitaires», voilà sans aucun doute le terme qui leur siérait le mieux. Alors, ayant nous-mêmes proposé des embryons d'analyse, il nous reste à déterminer, à la lumière du contexte, dans quel sens le courant que ces individus représentent pourrait se diriger et surtout quelle doit être l'attitude des anarchistes à son égard.

L'Europe des régions: le régionalisme dans le vent.

«La régionalisation est l'outil qui sert à briser les codes et les statuts nationaux au son joyeux de la bourrée, de la gavotte et du jabadao» (558)

Les anarcho-indépendantistes comprennent peu de choses au phénomène de la régionalisation: pour Fabris Iskis, il s'agit «tout en donnant du mou, de veiller au monopole de la capitale sur ses vassaux» (559). Il refuse par principe de défendre «la politique d'un gouvernement qui [l']opprime socialement et culturellement» (560), rejette l'opposition à la régionalisation du syndicat «nationaliste» Force Ouvrière mais n'aborde pas ce que recouvre concrètement cette politique des gouvernements de droite et de gauche, qui peut faire bondir «FO, FCPE et divers autres tarés nationalistes jacobins» (561). En proclamant que «l'Europe est une fausse alliée» (562), la CBIL se contente, au moins formellement, de rejeter la main tendue sans comprendre *pourquoi* un tel effort est fait par ceux qu'elle qualifiait auparavant de jacobins fascistes et racistes, sans comprendre que l'avènement de l'Europe sonne en réalité «l'ultime victoire des Girondins sur les Jacobins», et que ces derniers sont désormais dans l'opposition et sur la défensive:

«Max Gallo, historien populaire et propagandiste infatigable de l'ancien ministre de l'Intérieur, semble actuellement connaître une

558. S. Mahé, «Le défi», *Lettre anarchiste*, n° 30, déc. 2002, p. 1.

559. Fabris Iskis, «Au-delà de la régionalisation», *Le Huchoèr*, n° 7, p. 4.

560. *Ibidem*.

561. Fabris Iskis, «De l'oppression culturelle: exotisme et réalité», *Le Huchoèr*, n° 9, p. 4.

562. Per Ewann, «L'Europe est une fausse alliée», *Le Huchoèr*, n° 2, p. 8.

étrange métamorphose. Cet auteur à la production frénétique comptait naguère parmi ces chantres vertueux de la République qui se réunissaient pour la commémoration solennelle de la mort de Robespierre – équivalent révolutionnaire de la messe dite chaque année pour le roi Louis décapité. Renonçant aux énormes biographies produites à la chaîne, qui lui ont valu le surnom de “Michelet des supermarchés”, il lance aujourd’hui sur le marché une grande saga de la chrétienté [*Les chrétiens*, Fayard, 2002]. Tout a commencé, semble-t-il, en octobre 2001, lors du baptême du fils de Régis Debray, au cours duquel Gallo, bouleversé par les paroles d’un père dominicain, aurait fondu en larmes et serait tombé à genoux pour prier. Cette attitude, qui, comme le fait remarquer un témoin de la scène, rappelle la conversion de Claudel, indique-t-elle que l’élite républicaine connaît aujourd’hui une transformation profonde qui va bien au-delà de la reconnaissance de la France des régions et d’une fédération européenne ? Assiste-t-on à la fin de la Révolution et à une nouvelle Restauration ? La gauche pousse-t-elle son dernier soupir en se convertissant ? (563)»

La mutation est certaine. Avec «l’Europe des régions», et quoi qu’il en dise, le régionalisme est dans le vent, du moins jusqu’à un certain point. Assez, cependant, pour que les discours européen et régionaliste se trouvent en accord sur l’autonomie.

L’Europe est d’abord, il est vrai, une remise en cause des Etats-nations: «la logique du “grand marché” a naturellement conduit à la monnaie unique, que l’on ne conçoit guère sans une étroite concertation des politiques économiques et financières des Etats membres» (564).

La Politique extérieure et de sécurité commune (PESC), la convention de Schengen, les traités de Maastricht et d’Amsterdam trouvent leur aboutissement dans le projet de Constitution européenne, rédigé sous la direction de Giscard d’Estaing et actuellement proposé aux élus, et dans celui d’un futur gouvernement européen.

Les directives européennes, dont le Parti des travailleurs a fait grand cas – lui qui axe sa politique dans une perspective de récupération des élus dits républicains – mais que les autres formations d’extrême gauche ont négligées, peu au courant de la réalité européenne, ont témoigné du fait que l’Europe est l’occasion d’une régression sociale de grande ampleur: autorisation du travail de nuit des femmes dans l’industrie, baisse des congés de maternité, autorisation du travail des enfants dès 13 ans, etc.

La laïcité est également un problème important: que va-t-il advenir, dans une Europe cléricale, de l’«exception laïque» française – ce qui constitue, non une panacée, mais un acquis voire un point d’appui ?

563. Klaus Harprecht, «L’ultime victoire des Girondins sur les Jacobins», *Courrier international*, 15 janvier 2004, article paru dans *Die Zeit*.

564. Jacques Verrière, *Genèse de la nation française*, op. cit., p. 303.

Les premiers textes législatifs n'incitent guère à l'optimisme, d'autant que ceux-ci posent le problème d'une future criminalisation de la contestation, de tous ceux qui ne veulent pas devenir des «partenaires sociaux»... soit des cogestionnaires !

Actuellement, 80 % des mesures appliquées en France sont d'origine européenne (565). «C'est à Bruxelles que se détermine la politique commune agricole, les champs d'application de la TVA, la rémunération du livret A indexée sur les taux d'intérêt de la Banque européenne, la privatisation de l'EDF-GDF, l'ouverture du capital de France Télécom et d'Air France, le remboursement des aides octroyées à Bull, c'est Bruxelles qui réfute le plan français de sauvetage d'Alstom, Bruxelles qui ne recule devant aucun détail, jusqu'aux directives sur la chasse aux canards en Brière» (566). C'est de même à Bruxelles que l'on exige les réformes dites structurelles: celle des retraites, celle de l'assurance maladie puis de l'éducation nationale. Avec la CES, les syndicats sont intégrés aux mécanismes de gestion et d'application des décisions; les communautés de communes, les ordonnances, permettent de dessaisir les élus municipaux et parlementaires de leurs fonctions pour en faire de semblables rouages de gestion. Mais loin de la destruction de l'Etat, nous assistons à la fabrication d'un nouvel Etat, d'un ordre néo-totalitaire, ouvertement inspiré de la doctrine sociale de l'Eglise et de son système corporatiste, comme ont pu l'être certains régimes autoritaires voire fascistes au Portugal, en Italie, en Espagne. Tous ceux qui ne veulent pas s'intégrer seront qualifiés de terroristes: c'est d'ores et déjà l'épithète qu'utilise la CFDT pour affubler ses adversaires, cette CFDT qui réclamait le salariat des permanents syndicaux (567) !

Dans ce contexte tout particulier, il est légitime de s'inquiéter de la signification de la notion d'Europe des régions. Ce sont les animateurs du Commissariat général au plan et aux comités d'expansion économiques, constitués d'élus, de syndicalistes, de chefs d'entreprise qui inventèrent la région comme cadre naturel de l'aménagement du territoire» (568). Après une réforme de déconcentration régionale en 1964 et un référendum en 1969 sur la réforme régionale et le Sénat – dont l'échec a entraîné la démission du général – la région n'est véritablement apparue qu'en 1972.

Il y a ensuite les lois de décentralisation Defferre en 1982-1983, qui transfèrent le pouvoir exécutif du préfet aux présidents des conseils général et régional. Les régions françaises ont à Bruxelles des bureaux de représentation (toutes sauf l'Auvergne en 1994), et certaines fondent des associations transfrontalières, sont membres d'associations interrégionales comme la Conférence des régions

565. Orpheo, *Spartacus*, n° 3.

566. Serge Mahé, *op. cit.*

567. M. Tozzi, *Militer autrement*, Nouvelles pratiques sociales, 1985.

568. Pierre Kukawka, *L'Europe par les régions*, PUG, 2001, p. 53.

périphériques ou l'Assemblée des régions d'Europe. «Les phénomènes d'interaction entre les processus de décentralisation qui se développent au sein des différents Etats européens, la montée en puissance des politiques régionales de la Communauté et l'intégration progressive des collectivités dans l'espace européen obéissent depuis le début des années 1980 à un processus d'évolution qui va en s'accélégrant» (569).

Les cinq «objectifs prioritaires», redéfinis en 1993, visent un ajustement structurel des régions en retard de développement, la reconversion des régions et zones industrielles en déclin, le développement des zones rurales fragiles, l'adaptation de la main d'œuvre aux mutations industrielles. Se posent désormais les problèmes d'une redéfinition des cadres politiques, éclatés par des cadres économiques transfrontaliers, et d'une inégalité de fait entre régions riches et pauvres. «L'ambition avouée du Comité de régions reste [...] que l'Europe des territoires puisse exercer à terme une influence directe sur l'élaboration du droit communautaire et plus largement sur l'ensemble des décisions européennes concernant le champ des compétences régionales» (570). A terme, la région deviendrait un cadre politique.

La logique décentralisatrice, qui vise prétendument à rapprocher les citoyens des centres de décision – ce qu'ont pu applaudir certains anarchistes –, en voulant attribuer des droits spécifiques à des communautés territoriales singulières, entre en réalité en contradiction flagrante avec l'article 6 de la Déclaration des droits de l'homme de 1789 et le préambule de la constitution de 1958: «[La loi] doit être la même pour tous.» La Corse représente véritablement un laboratoire de cette Europe des régions: le statut dérogatoire prévu par Joxe en 1991 en faisait une «collectivité territoriale à statut particulier», une première ébauche concrétisée plus avant par le projet de loi sur la Corse de 2000-2001 destiné à déléguer le pouvoir législatif à l'Assemblée territoriale, enseigner la langue corse en maternelle et primaire, et faire bénéficier la région d'exonérations fiscales, et qui s'est pourtant achevé par un rejet par référendum.

Cette logique n'est absolument pas une logique fédérative, du moins pas telle que des anarchistes pourraient l'envisager: l'indépendance est formellement rejetée, et il ne s'agit nullement de démocratiser; en réalité, il s'agit vraisemblablement de faire éclater le cadre républicain pour pouvoir dessaisir l'Etat de ses «responsabilités» (on parle désormais, outre du financement de l'Éducation par les collectivités locales, de la prise en charge des contraventions et des routes nationales par les départements) et déréglementer plus aisément: plus globalement, il s'agit d'instaurer un ordre régi par le principe de subsidiarité: un ordre corporatiste. Entre mille exemples, le mouvement des enseignants du printemps 2003 a montré quelles

569. J.-M. Ohnet, *Histoire de la décentralisation française*, LGF, 1996, p. 303.

570. *Ibidem*, pp. 315-316.

conséquences sociales néfastes découlaient fatalement de cette réorganisation.

Le multiculturalisme, même « radical », représente alors en tant que revendication un bon prétexte fourni à l'Europe pour brader les conquêtes sociales attachées au cadre républicain. Peu au fait des questions européennes, les anarchistes risquent d'en subir les frais. Luttant chacun pour l'indépendance de sa région, les révolutionnaires, divisés, ne joueraient-ils pas le jeu du capitalisme et des mafias européennes, à l'heure où il s'agit plutôt de trouver des moyens de communiquer et de combattre aux côtés des militants d'autres pays ?

Ainsi, il nous semble que si perspective anarchiste il doit y avoir, celle-ci ne peut efficacement s'inscrire que dans le cadre politique défini par l'autorité. Ce n'est pas par caution de la politique de la Troisième République, par mépris du « folklore » breton, que l'on doit rejeter toute velléité indépendantiste, même anarchisante, mais au regard des risques pour les conquêtes sociales et les valeurs politiques à défendre qu'une telle initiative représente. Pour paraphraser Marc Prévotel dans un *BIFA* (571), je dirais qu'il pourrait être défendable d'insister sur la volonté d'investir un mouvement pour en dévier l'orientation: mais est-on bien certain d'avoir les forces pour cela ? En réalité, **le multiculturalisme est l'inévitable et dangereux principe véhiculé par ceux qui recherchent un palliatif à la résolution de la question sociale**: ainsi de Chevènement promouvant la création de mosquées et de Sarkozy créant un équivalent de Grand Sanhédrin musulman avec l'UOIF. En radicalisant ce principe, l'anarcho-indépendantisme ne renverse pas la donne: il participe à cette logique.

Temps noirs, sur *Unité libertaire*, qualifie de « réformiste » notre volonté de défendre nos droits: mais ne vaut-il pas mieux un « réformiste » conséquent qu'un « révolutionnaire » qui déclare que la culture est un devoir et qu'elle doit fixer les normes de la future société, oubliant par ailleurs que l'anarchiste est avant tout un travailleur défendant ses droits pour en acquérir de nouveaux ? Nous allons y revenir.

Plus globalement, si la croissance de ce mouvement, si insignifiant puisse-t-il paraître, pose directement le problème d'une ligne politique allant dans le sens de l'Europe et de la remise en cause des acquis sociaux conquis dans le cadre républicain, elle illustre également la multiplication des dérives au sein du mouvement anarchiste. Il semble que celui-ci ait de plus en plus tendance à oublier ses racines « ouvrières » pour aller dans plusieurs directions:

– l'ouverture vers un mouvement qualifié de « libertaire », qui va de la « gauche de la gauche » à des associations n'ayant plus guère de liens avec l'anarchisme;

571. Bulletin intérieur de la Fédération anarchiste.

- la sectarisation et l'apologie de la violence comme étant en soi un remède magique à tous les maux de la société;
 - une marginalisation du mouvement et une a-socialisation de ses militants, conséquence de la volonté de vivre l'utopie hic et nunc et de multiplier les expériences pratiques - ce qui conduit à un oubli du caractère expérimental de ces actions (squats, etc.), qui deviennent vite un but en soi et un idéal de vie au présent;
 - enfin, l'intellectualisation de l'anarchisme, dont on pose une définition trop maximaliste, et qui conduit à chercher les racines de ce courant, non plus dans la recherche d'une perspective d'émancipation sociale, mais dans «l'incarnation d'une forme de révolte purement morale et intellectuelle» (Gaetano Manfredonia, *L'anarchisme en Europe*).
- Ces différentes impulsions, si l'on excepte la deuxième, sont rarement indépendantes les unes des autres et posent le problème d'une altération des idéaux historiques de l'anarchisme, d'un effacement de ses possibilités de contribution au combat émancipateur.

Un mouvement à la dérive

Qu'est-ce qui peut nous permettre, à partir de l'exemple breton, de prédire l'évolution de l'anarcho-indépendantisme ? Est-ce sa nature, ou bien ses actions ? Le choix tranché n'est pas une décision évidente. Les actions d'un mouvement déterminent le premier regard que l'on porte sur lui, mais, en raison de la petitesse de celui-ci, le nombre et la portée de celles-ci sont réduites à bien peu de chose. La mise au jour de la nature d'une organisation a l'avantage d'une vision à plus long terme; toutefois, il y a aussi le risque d'un mauvais diagnostic. Ainsi, à privilégier le discours ou la pratique, on risque de s'égarer sur une bien mauvaise pente.

Notre premier réflexe aurait été de prévoir son annexion pure et simple, à moyen terme, par les mouvements nationalistes. En effet, la mise en avant de la revendication nationale, qui n'est pas nécessairement à égalité avec la revendication libertaire, revient parfois à affirmer que l'indépendance est une chose bonne en soi.

Pour les anarchistes qui ont œuvré dans les luttes anticoloniales (menées «avec prudence»⁵⁷²), leur action était un *moyen*, tandis que la dualité d'intention des anarcho-indépendantistes, que le fait culturel touche de manière très affective, les pousse à la considérer comme une *fin* en soi, prélude éventuel à l'acceptation de conquêtes jugées partielles et de *pis-aller* qui ne sont en fin de compte que des retours en arrière. Il est vrai aussi que le souci tactique mis en avant par les anarcho-indépendantistes cherchant à impulser une dynamique libertaire au sein du micro-nationalisme, en cherchant à gauchiser le

⁵⁷². Abdel, «Approche du nationalisme», *IRL*, été 1983.

sentiment national, n'est pas nécessaire puisque ce nationalisme est un phénomène généralement mineur: ce vœu pouvait donc apparaître comme le prémisses d'un rapprochement. On pouvait aussi penser que, alors que l'idée régionale progresse et que l'idée sociale recule, que le mouvement anarcho-indépendantiste serait tenté d'accepter comme un pis-aller ce qu'il qualifie par ailleurs de misérables réformettes.

De fait, *Temps noirs* met sur son site un lien vers le mouvement Emgann, de même qu'Occitania Libertaria renvoie au «Parti Occitan», qui œuvre «pour la reconnaissance de la communauté occitane [...] et la défense des intérêts de ses membres», qui considère «comme une de ses tâches urgentes [...] la construction européenne» (573). Cette dernière organisation multiplie même les liens réactionnaires vers les partis autonomistes de Catalogne: *Esquerra Republicana de Catalunya*, *Partit Socialista d'Alliberament Nacional*, *Endavant*, *Maulets*, toutes organisations dites «de vraie gauche» et dont l'auteur du site avoue constater avec plaisir les progrès électoraux (574).

Ainsi, les militants de la CBIL affirment d'un côté: «Nous ne pouvons sans nous renier réclamer à l'Etat une officialisation des langues de Bretagne [...]. En effet, en aucun cas nous ne pouvons donner la responsabilité de la sauvegarde de nos langues à l'Etat qui les a détruites. En aucun cas, nous ne pouvons nous réduire à attendre la bonne volonté de l'Etat, car c'est lui, et l'économie capitaliste, qui ont amené nos langues, désormais minoritaires chez nous, à cet état de fait. C'est pourquoi le combat pour la sauvegarde de nos langues ne peut être que partie intégrante d'une lutte plus globale contre la politique de l'Etat et le capitalisme. (575)»

Mais ils proclament aussi – et dans le même texte – leur inscription dans ce processus: «Etant donné la situation actuelle des langues bretonnes, et notamment des écoles d'enseignement en breton, nous nous joignons à la manifestation pour l'officialisation de ces langues» (576). On voit bien que, malgré une déclaration d'intentions radicale, les anarcho-indépendantistes sont amenés à agir de concert avec le mouvement régionaliste pour le soutenir dans les revendications qu'il propose. Le choix d'un rapprochement a ainsi été fait par certains militants, qui, devant l'extrême marginalité de leurs idées, en sont venus à croire qu'il était plus réaliste d'espérer réformer le nationalisme de l'intérieur plutôt que de croire à la victoire de son propre camp. Vanina, par exemple, qui avait défendu, dans *Noir et Rouge*, dans *IRL*, dans *Courant alternatif*, l'idée d'une collaboration

573. *Charte du Parti Occitan*, sur son site Internet, <http://membres.lycos.fr/pocl/>.

574. Voir le site Internet d'Occitania Libertaria, <http://www.occitanialibertat.fr.st/>.

575. CBIL, «Face à la pensée unique, apprendre et parler le breton ou le gallo est un acte de résistance. [Appel au grand soir des langues bretonnes]», (appel à la manifestation du 22 mars 2003).

576. CBIL, «Face à la pensée unique (...)», *op. cit.*

entre anarchisme et nationalisme n'a-t-elle pas publié, en 1995, un ouvrage où elle se montre des plus mesurées ? Elle se contente en effet d'exiger du nationalisme corse qu'il se montre plus démocratique, qu'il cesse ses querelles intestines, en bref, qu'il s'oriente plus à gauche: car «face à une société sclérosée, figée par les clans, le mouvement nationaliste demeure le principal agent de changement» (577).

Certains anarcho-indépendantistes ne semblent donc pas avoir le courage de construire un mouvement anarchiste fort, quitte à le bâtir de leurs propres mains, pierre par pierre, et quitte à ce que la tâche soit rude. Ils ne croient pas que, seul, et selon ses mots d'ordres traditionnels, l'anarchisme est un vecteur de changement. Ils veulent croire que d'autres entités non issues du mouvement ouvrier sont également porteuses de valeurs justes, qu'il faut seulement les en faire accoucher une bonne fois pour toutes: «Le mouvement corse est dans une impasse. Pour en sortir, il doit clarifier son projet politique – au lieu de continuer à s'enfoncer dans l'anathème, le meurtre et la délation» (578); il lui appartient de s'interroger sur d'«indispensables garde-fous à maintenir sur le terrain social, par rapport aux dirigeants d'un mouvement, quel qu'il soit» (579), sur les «mentalités à changer sous peine de tomber toujours dans les mêmes travers» (580).

Mais malgré ces simples «travers», alors que Vanina n'exprime même plus les quelques réserves qu'elle avait, elle veut croire que le nationalisme est néanmoins une solution, qu'il peut être réformé de l'intérieur. Sans doute, la mise sur pied, en Corse, d'un mouvement anarchiste, représente un projet titanique qui la dépasse. De même, on pourrait craindre qu'ils en viennent à privilégier leurs relations avec les régionalistes, plus à même de réaliser certaines conquêtes, plutôt qu'avec les anarchistes, moins productifs car confrontés à un recul social de grande ampleur, à la désagrégation de tous les vecteurs traditionnels de résistance, et à une certaine dépolitisation de la contestation.

En faisant ce choix, comme Vanina l'a fait, les anarcho-indépendantistes franchiraient le Rubicon, car les présumées conquêtes n'en seraient pas: «Dans tous les cas, il ne s'agit que de “parcellisation” relative de l'autorité [...]. L'autonomie officiellement et légalement reconnue, conquise par des référendums, comme celle de Catalogne et des Pays basques par exemple, se traduit dans la réalité par le droit d'ajouter au parlement central un autre parlement, avec quelques dizaines de députés de plus, et à la police centrale un corps de police “autonome”, et rien de plus ! (581)»

577. Vanina, *La revendication institutionnelle en Corse [Collectivité territoriale et mouvement nationaliste]*, Acratie, 1995, p. 154.

578. *Ibidem*, p. 147.

579. *Ibidem*, p. 156.

580. *Ibidem*, p. 157.

581. G.G., «Les nationalités et le fédéralisme libertaire», *Le Monde libertaire*, [1979/1980 ?].

Toutefois, si le rapprochement est une réalité au Pays basque, cela peut n'être qu'imputé à l'insuffisance numérique des anarcho-indépendantistes. En effet, si la CBIL participe à certaines initiatives organisées par des régionalistes plus mesurés, elle ne fait pas de ces actions de front unique une fixation. Ainsi, la Charte des langues régionales et minoritaires, dont l'application a été invalidée par le Conseil constitutionnel, sous un concert de hurlements venus de tous bords (des Verts aux régionalistes de droite et de gauche pour aller jusqu'à *No Pasaran*), n'a pas été véritablement regrettée par la CBIL, qui en a fait peu de cas. Si, en y faisant allusion, elle semble soutenir l'initiative, elle ne participe pas à cette manœuvre de dislocation des cadres sociaux par le cadre politique. D'autre part, celle-ci témoigne d'une certaine défiance vis-à-vis des mouvements régionalistes. D'abord, elle rejette la notion de mouvement national: «Le "mouvement breton" est une belle farce: c'est comme parler de "mouvement français" et mettre pêle-mêle dans un même sac les anars hexagonaux, la LCR, le PS, le PC, l'UMP, les royalistes, le FN, le MNR, le MDC, les mouvements culturels français (et pourquoi pas les chanteurs de variété française ?) (582)»

Ensuite, elle rejette formellement l'attitude frontiste passant par-dessus les classes et les idéaux» (583). De plus, à lire l'intégralité des articles parus dans *Le Huchoër*, on est bien plus loin, dans le cadre des rapports avec Emgann, qu'une simple idée de sympathie critique. Si cette organisation est posée comme une force agissante, et si son rôle dans la constitution d'un mouvement bretonnant plus radical est reconnu, *Le Huchoër* pose aussi ses limites en tant qu'organisation se réclamant du marxisme-léninisme.

Plus encore peut-être, Emgann est très rarement évoqué, ce qui laisse à penser qu'il ne s'agit pas d'un élément fondamental à partir duquel les anarcho-indépendantistes bretons se définissent: ce stade est bel et bien révolu et ils ont atteint leur indépendance politique. Toutefois, il est vrai que l'anarcho-indépendantisme participe objectivement à la diffusion d'idées réactionnaires. En effet, dans sa propagande de tous les jours, il y a les idées d'association entre culture et politique, entre culture et territoire, l'idée de droits historiques, etc. Déjà dangereuses sous leur habillage libertaire, il est certain qu'elles le seront encore plus si d'aventure les individus à qui il pêche n'en venaient à retenir que le plus réaliste: l'idée d'indépendance régionale. Elisabeth Dupoirier n'écrit-elle pas alors que «le régionalisme prédispose à la confiance dans l'Europe», ou que «les citoyens les plus acquis à l'idée régionale constituent un terreau fécond de soutiens à l'Europe» (584)? Il nous semble que cette idée

582 OLC, «Contre le frontisme et les compromis», *Le Huchoër*, n° 9, p. 17.

583 *Ibidem*, p. 16.

584 Elisabeth Dupoirier, «Identité régionale et identité européenne dans l'opinion», *op. cit.*, p. 99.

tombe juste et que notre crainte va plus loin que le simple procès d'intention.

Les anarchistes savent bien, par exemple à propos de la question palestinienne, en quoi la question est mal posée par tous ceux qui s'investissent dans la création d'un Etat palestinien, qui plus est avec la menace fondamentaliste: est-ce une jouissance pour l'individu de savoir qu'il est opprimé par «son» Etat plutôt que par celui du voisin ? Si la création de cet Etat doit amener les Palestiniens à la résignation face à une domination «légitime», quel besoin avons-nous de soutenir de telles causes ? «La bourgeoisie grecque, écrit Malatesta à propos de l'insurrection en Crète, [...] fera regretter le Turc» (585). En Israël comme en Palestine, nous soutenons les révoltés et les réfractaires, appelant à la solidarité, dénonçant le faux problème de la question nationale: nous ne nions pas, comme on le croit, le fait national et l'attachement que lui vouent les populations, mais nous devons bel et bien le combattre et chercher des solutions autres.

Les anarcho-indépendantistes ont capitulé: au Pays basque, ils s'en excusent, mais ils ne peuvent que reconnaître le nationalisme des ouvriers qu'ils défendent sur le terrain social. Pour eux, il est inconcevable de défendre une de leurs aspirations en en condamnant une autre. Or, il est tout à fait possible, sinon nécessaire, de dissocier l'aspect libertaire des luttes populaires et leurs motivations nationalistes. Un article de 1982 affirmait que «chaque individu a besoin de défendre une appartenance à une communauté»: cela veut-il dire que l'individu ne peut exister en tant que tel ou qu'il n'a pas d'identité propre ? Il affirmait encore que «le nationalisme peut aussi concerner des aspirations authentiques à la liberté» (586). Admettons... mais pour combien de temps ? Depuis quand doit-on se fier aux pulsions et aux apparences ? Il semble que ces excuses soient le paravent d'une collaboration qui n'a pas la pratique pour seul théâtre.

Le paradigme nationaliste fait également son chemin dans les têtes. C'est cela qui est à tout le moins problématique: la reconnaissance dont ce dernier commence à bénéficier dans le milieu anarchiste aux niveaux local, national et international. Le fait que des militants et organisations anarchistes, toutes tendances confondues, le considèrent comme un partenaire potentiel est excessivement problématique. Cela l'est d'autant plus en Espagne ou en Italie, où les liens semblent a priori des plus étroits: *Sicilia Libertaria* est ainsi hébergé par le site Internet de la Fédération anarchiste italienne. Mais récemment, la revue *Temps noirs* a également créé sur son site des renvois aux sites de la CNT-f, de l'Organisation communiste libertaire, d'Alternative libertaire, de l'Organisation socialiste libertaire (Suisse), alors que la Fédération anarchiste et la CNT-AIT

585. Errico Malatesta, «Pour la Crète», *L'Agitazione*, 1897, reproduit par *Volontà*, n°9, 1948.

586. Anonyme, «Les anarchistes et la question basque», *Courant alternatif*, 15 mars 1982.

n'y sont pas citées, montrant que la problématique anarcho-indépendantiste ne touche pas toutes les organisations de la même manière. L'idée d'un «mouvement anarchiste» au sens large, le crédit dont bénéficie encore l'idée d'«unité des libertaires», combinés au caractère ouvert de l'anarchisme, constituent autant de facteurs d'intégration de l'anarcho-indépendantisme, et donc de légitimation de ses idées. Un double combat s'impose alors: dénier à ce mouvement la qualité d'anarchiste en définissant l'anarchisme de manière plus maximaliste, et dénoncer la problématique d'unité des libertaires.

Que peut-on alors prédire sur le futur de l'anarcho-indépendantisme ? S'il est représenté par des individus isolés ou des petits groupes conscients de leur marginalité et s'activant à l'ombre d'un fort mouvement nationaliste, il a toutes les chances de s'intégrer à celui-ci. Dans le cas breton, cela ne me paraît pas envisageable à court ou à moyen terme. Il est probable qu'il continue son existence groupusculaire quelque temps encore – toutefois, on va le voir, il est également envisageable que les passerelles théoriques entre les deux mouvances d'identitaires libertaires servent aussi de passerelles politiques à l'anarcho-indépendantisme.

Anarcho-indépendantisme et national-anarchisme

En effet, il existe bien deux mouvances d'identitaires libertaires. Nous-mêmes, en nous concentrant sur l'exemple de la CBIL, avons choisi de nous attarder sur la fraction la plus radicale de la mouvance la plus à gauche. La CBIL fait en effet partie d'un ensemble d'organisations qui n'est pas unifié au niveau international, et dont les militants ne semblent guère avoir de contacts entre eux: de manière générale, l'aspect international du courant se traduit surtout par la présence des liens qui relient, d'ailleurs inégalement, les sites Internet des organisations et des médias: *CBIL*, *Temps noirs* ou encore *Breizh e Du* en Bretagne, *Occitania Libertaria* dans le Sud-Ouest de la France, *Xuntanza Libertaria (Galizia Libertaria)* en Galice, *Organizacion Anarco-Comunista Andaluza* en Andalousie, *Radikal Kanarias* (un label d'obédience anarcho-indépendantiste) dans les Canaries, *Sicilia Libertaria* en Sicile. Et voilà, dans les pays dits latins, un ersatz d'Internationale... mais il est intéressant de constater que, dans des pays plus nordiques, il existe une autre mouvance, bien plus théorisée, et bien plus à droite, qui se présente comme *anarcho-nationaliste*.

L'anarcho-nationalisme a été défini par un de ses fondateurs, Troy Southgate, «davantage comme une tendance que comme une idéologie» (587). Dans un de ses articles (588), il détaille l'apparition de

587. «Le national-anarchisme. [17 questions fréquemment posées]», sur le site Internet du label *Wardance*, <http://www.wardance.net/francais/cadrefaq.htm>. Sauf mention contraire, toutes les citations ci-dessous sont extraites de cette FAQ, qui est

ce courant, dont l'origine est à rechercher dans la plus grande organisation britannique d'extrême droite de la fin des années 1970: le *National Front* (Front national), engagé dans la défense des valeurs de la famille, de la loi et de l'ordre, et contre l'immigration. Puisqu'il faut en suivre le cours, il est à noter que l'avènement de Margaret Thatcher détourna une grande partie de son audience et lui fit subir un gros revers électoral en 1979, qui provoqua une guerre entre ses différents courants.

Au début des années 1980, une nouvelle génération militante, inspirée par l'organisation italienne *Nuclei Armati Rivoluzionari* ou encore par Otto Strasser – un national-socialiste ayant lutté avec Hitler contre l'aile plus socialiste du parti –, enclencha un positionnement plus radical. Inspiré aussi par l'exemple de Kadhafi en Libye, le National Front lutta pour les indépendances régionales, la solidarité européenne, la coopération avec les communautés noires et asiatiques résidant en Angleterre. En 1989, une lutte éclata entre deux factions, les uns engagés dans la création d'une communauté dans le Nord de la France, les autres créant l'*International Third Position*, puis certains d'entre eux *Third Way*. Troy Southgate rejoignit lui-même le National Front en 1984, puis l'ITP. Minée par la dérive fasciste d'une minorité, provoquée par l'obsession d'un rapprochement avec les catholiques, cette dernière explosa en 1992. Une nouvelle organisation indépendantiste, l'ENM (*English Nationalist Movement*) rejeta alors Hitler et Mussolini, préférant prôner des figures anglaises, et se fit le chantre de la division des Îles britanniques en sept nations distinctes. En 1998, l'ENM abandonna son nom pour celui de NRF, *National Revolutionary Faction*.

Ce fut le moment d'une prise de contacts avec d'autres organisations «Troisième voie», comme *Nouvelle Résistance* en France, *Devenir* en Belgique, *Rivolta* en Italie ou le *Parti national-bolchevik* en Russie. Plus récemment, la NRF rejeta la «Troisième Voie» et se présenta comme un mouvement *national-anarchiste*, défendant Proudhon et Bakounine, rejetant le concept d'Etat et prônant l'indépendance des régions, le développement par les individus des communautés «organiques» de leur choix. Si la NRF refusait désormais d'imposer sa vision des choses, elle conservait sa vision d'un Ordre Naturel et d'un séparatisme racial. Alors se mit en place une sorte d'alliance avec la revue *Alternative Green* et d'autres groupes se réclamant d'un certain anarchisme comme *National-Anarchie* (Allemagne), *Albion Awake* (anarchisme chrétien), *Anarchic Movement*, etc.

En mai 2000 naquit une initiative politique de regroupement

l'adaptation par Hans Cany de la FAQ anglophone proposée par le site Internet *Folk and Faith*, <http://www.folkandfaith.com/anarch.shtml>.

588. Troy Southgate, «Transcending the beyond From third position to national-anarchism», *Pravda on-line*, 17 janvier 2002, <http://english.pravda.ru/politics/2002/01/17/25828.html>.

nommée *Beyond Left-Right* (Au-delà de la droite et de la gauche), sévèrement rejeté par des «anarchistes dogmatiques» comme les IWW qui, selon Troygate, ne réussirent pas à prouver en quoi le nouveau groupement servait la cause du fascisme. A l'instar du national-socialisme, du national-communisme ou du national-bolchevisme, il s'agissait de créer un mouvement de synthèse – *Synthesis* fut alors le nom que choisit le magazine on-line du *Cercle de la Rose-Noire*, dont Southgate est membre, et qui développe actuellement les idées national-anarchistes d'un point de vue assez ésotérique.

Le national-anarchisme, un mouvement d'extrême droite ? Rejetant l'idée d'un gouvernement mondial, combattant l'impérialisme et le néo-impérialisme, l'anarcho-nationalisme possède pourtant indéniablement des aspects libertaires; et il revendique «une rupture décisive avec l'idéologie d'extrême droite». Mais il développe des thèmes pour le moins curieux: il rejette la distinction traditionnelle entre gauche et droite, non comme une collusion dans les faits, mais comme «une notion simpliste et dépassée qui ne convient pas au monde moderne»; d'autre part, opposant «le Système» – avec une majuscule... – aux «ennemis du Système», il affirme que dans une certaine mesure, mais sans plus de précisions, «l'établissement d'alliances circonstancielles entre ennemis du Système peut être bénéfique».

L'anarcho-nationalisme rejette son affiliation au nationalisme, mais il identifie celui-ci de manière réductrice à la défense d'un Etat-nation. Pour lui, «le composant "national" du mot "national-anarchisme" peut être interprété en termes beaucoup plus généraux, et certainement pas dans son acception étriquée que revendiquaient les doctrines impérialistes du XIX^e siècle. Par conséquent, lorsque nous parlons de nationalité, nous nous référons à ses implications tribales et/ou organiques. Notre conception du mot "national" se rapporte donc, non pas au territoire, mais à une identité ethno-culturelle naturellement inhérente à chaque peuple, ainsi qu'aux choix culturels de chaque individu. Notre idée de "Nation" ne se rapporte pas à une entité politique (étatique), mais à une entité CULTURELLE (ou ethno-culturelle).»

Mais en prônant «une phase de décomposition positive» et la création «de petits territoires ou communautés plus ou moins indépendants», et en développant lui-même la notion de communautés nationales, l'anarcho-nationalisme se contredit: ses entités «ethno-culturelles» sont bel et bien la base d'une réorganisation politique. De fait, il rejette la notion de «communautés multiraciales». Et s'il condamne le racisme, il prône au contraire le racialisme, ou ethno-différencialisme, et rejette «le métissage à grande échelle comme une menace très grave, qui met en danger la diversité du genre humain en l'uniformisant peu à peu» en souhaitant «défendre notre identité fondamentale face aux ravages du déracinement cosmopolite». «Le multi-ethnisme/multiculturalisme et

le national-anarchisme sont incompatibles». De plus, Troy Southgate lui-même, dans un article où il prône «le besoin d'une collaboration pan-européenne» (589), revendique le rattachement à la «cause nationaliste» et aux «organisations nationalistes révolutionnaires»..

L'aspect libertaire du national-anarchisme est attesté par le fait qu'ils rejettent la construction d'organisations pour prôner l'action individuelle et spontanée: «La seule formule acceptable pour un authentique anarchiste, c'est l'association libre et volontaire, basée sur la libre entente entre individus et sur le principe fédératif des réseaux indépendants.» A l'instar des tenants du «mouvement anarchiste», ils revendiquent une conception assez large du national-anarchisme:

«Un des aspects les plus appréciables du national-anarchisme réside dans le fait qu'il peut séduire beaucoup de gens très différents. Que vous soyez un anarcho-socialiste, un anarcho-individualiste, un régionaliste, un autonomiste, un écologiste radical, un païen, un athée, un agnostique, ou autre, si vous vous reconnaissez dans les idées centrales, telles que l'opposition à la hiérarchie, l'opposition à l'Etat-nation et à l'autorité, l'opposition au "Nouvel ordre mondial" sous domination américaine, l'opposition au pouvoir d'un super-Etat mondial (qu'il soit officiel ou de facto), et la croyance en un monde de petites communautés relativement indépendantes, chacune conduisant ses propres affaires, alors le national-anarchisme devrait vous intéresser. Ceci est idéal pour la constitution d'alliances. Bien sûr, inévitablement, des nationaux-anarchistes différents exprimeront des préférences et des idéaux différents. Mais ceci n'est pas un problème: c'est une force.»

Proches en théorie de certains individualistes, les national-anarchistes ont un programme en trois points: la diffusion de leurs idées, la création de communautés, avec l'illusion que la dégradation des conditions de vie à l'extérieur renforcera ces communautés par l'arrivée de nouveaux membres, inaugurant ainsi l'avènement de leur idéal. Richard Hunt, national-anarchiste et fondateur des revues *Green Anarchist* et *Alternative Green*, rejette l'idée d'un gouvernement (590). Autre aspect libertaire: le respect apparent de la volonté de chacun; par exemple, les choix d'avoir des relations inter-raciales «n'appartiennent qu'aux individus et aux communautés concernées», chaque communauté ayant de même le droit de s'organiser comme elle l'entend. Cela dit, quelques affirmations sont ambiguës: «si nos adversaires ne se montrent pas disposés à respecter notre liberté et/ou s'ils établissent leurs propres communautés n'importe où, alors nous n'hésiterons pas à nous défendre en conséquence». Dès lors, on s'aperçoit de l'inanité de la référence à l'anarchisme: d'abord, on

589. Troy Southgate, «Manifesto of the European national liberation front, 1999», *Synthesis* [*Journal du Cercle de la Rose noire*], <http://www.rosenoire.org/articles.php>.

590. Richard Hunt, «Why Anarchism?», *Synthesis*, <http://www.rosenoire.org/articles.php>.

assiste à la disparition totale de la notion de classe sociale, un des plus sûrs pivots du radicalisme anarchiste et de sa vocation universelle, mais aussi et surtout à une redéfinition de l'individualisme. Hormis une référence anecdotique à «l'avidité et l'exploitation», les notions de libération sociale et de démocratie intégrale sont absentes de cette charte, dont le leitmotiv est simplement la promotion de l'organisation sur critères ethniques.

Les aspects réactionnaires viennent ensuite: volonté de retour à un état de nature et rejet partiel de la technique (d'ailleurs confondue avec la technologie): «Les gens seront obligés de vivre sans supermarchés, sans fast-food, sans téléphones portables, sans vibromasseurs. Finalement, ceci conduira à un mode de vie plus tranquille. Tout simplement parce qu'en moyenne, par exemple, un chasseur-cueilleur ne travaille qu'environ deux heures par jour, juste pour satisfaire ses besoins fondamentaux.»

Troy Southgate, dans son *Manifeste*, prône lui-même le «ruralisme» contre «l'urbanisme» (591). On constate alors que les fondements d'une telle doctrine sont ceux que l'on a trouvés dans l'anarcho-indépendantisme: renvois à des droits historiques, association entre culture et politique, défiance vis-à-vis de la technique, références à un état de nature, etc. Il se trouve seulement que, alors que l'anarcho-indépendantisme se débat dans des associations de propositions contradictoires, ces traits ont ici été poussés dans leur logique la plus extrême, pour finalement gommer ce qui leur faisait encore obstacle: la référence à la lutte des classes, même si le salariat est dénoncé, et l'aspect central de l'individu.

Dès lors, et puisqu'il dénonce l'anarcho-dogmatisme, le national-anarchisme a tout le loisir d'exposer sa proximité avec d'autres courants, bien plus loués: il suffit de se référer au forum du label *Wardance* – dont le site est apparemment le seul point d'ancrage du national-anarchisme en France (Rennes) – mais aussi aux sites *La Rose Noire*, *Folk & Faith*, *National Anarchist*, ou encore aux archives de la liste de diffusion *National-Anarchist* pour voir des militants de ce courant revendiquer leur proximité avec Mussolini, ou surtout avec Kadhafi, s'engager dans la défense d'Hitler et de Rudolf Hess. Sur le site *The anarchist writings of D. Michael* (592), on retrouve même, mis en exergue, les écrits d'Oussama Ben Laden: il est vrai que le complot sioniste est dénoncé, notamment pour son œuvre de désunion des patries européennes (593)! Les national-anarchistes soutiennent l'islamisme radical, dénoncent l'immigration, se prononcent contre l'extension des frontières européennes, notamment à la Turquie, en revendiquant le «ré-établissement de patries monoraciales en Europe» (594). Richard Hunt défend le rôle de la famille, contre l'Etat, mais

591. Troy Southgate, «Manifesto...», *Ibidem*.

592. <http://www.nationalanarchist.com/links2.html>.

593. Troy Southgate, *op. cit.*

594. *Ibidem*.

aussi contre l'individu (595).

Et si l'on ajoute à cela la défense d'un certain retour au paganisme, combinée à un postulat de différences entre les races – en expliquant par exemple que «la race négroïde est généralement une race plus physique» (596) et qu'elle «atteint le bas du rang» au niveau du QI –, nous avons là tous les éléments qui s'apparentent à un courant politique essentiellement réactionnaire et fort apparenté à la Nouvelle Droite (597) et à des organisations proches du GUD. Il est indubitable que le national-anarchisme est à l'anarchisme ce que le national-socialisme fut au socialisme.

Faut-il en conclure que l'anarcho-indépendantisme s'engagera à son tour dans cette voie ? Ce sera le cas s'il choisit enfin d'avoir une réflexion théorique conséquente et opte pour le développement de ses traits spécifiques. Pour l'heure, les ponts sont coupés entre les deux mouvances: et si la revue *Temps noirs* est inscrite depuis novembre 2003 sur la liste *National Anarchist*, elle n'y a jamais participé. Toutefois, cette dernière est forte en février 2003 de 380 membres, principalement anglophones, et l'aspect relativement organisé et structuré de la pensée national-anarchiste, comme ses parentés avec l'anarcho-indépendantisme, interpellent le militant anarchiste: il est donc urgent que les organisations qui se réclament de ce bord prennent des mesures pour dénoncer les parasites avant qu'ils ne nous gangrenent.

L'anarcho-indépendantisme et le nationalisme

Arieh Yaari a sans doute raison d'affirmer que, pour l'instant, «dans tous les conflits internationaux, la conscience de l'identité nationale l'emporte sur la conscience de classe» (598). Certains anarchistes avouent donc leur perplexité quant à l'attitude à adopter face au patriotisme des travailleurs qu'ils côtoient dans les luttes sociales: ils estiment qu'ils ne peuvent pas soutenir leurs revendications sur ce plan tout en rejetant leurs opinions nationalitaires.

Mais c'est un lien illogique qui est ici tracé entre ces deux propositions. L'idéalisation de la classe ouvrière, qui donnait chez Lénine et d'autres marxistes l'équation ouvrier = révolutionnaire, relève d'un déterminisme piteux qui les amène à fermer les yeux devant la réalité des travailleurs cléricaux, fascistes, ou simplement réactionnaires. Et l'attitude inverse consistant à les accompagner, voire les soutenir, dans toutes leurs entreprises relève soit du même idéalisme soit d'une odieuse capitulation. Les anarchistes ont depuis toujours assumé leur statut de minorité: ainsi Emile Pouget évoquait-

595. Richard Hunt, *op. cit.*

596. Welf Herfurth, «Discussing race in a global world», *Synthesis*, <http://www.rosenoire.org/articles.php>.

597. La liste de diffusion *National-Anarchiste* propose d'ailleurs un lien vers un groupe de cette Nouvelle Droite.

598. Arieh Yaari, *Le défi national*, t. 1, *op. cit.*, p. 17.

il sans peur les «masses réfractaires» (599).

Manquant d'instruction, de conscience politique, de clairvoyance, les travailleurs peuvent être amenés, derrière la bannière d'aventuriers sans scrupules, à suivre leurs instincts les plus bas et à adopter les doctrines les plus immondes: nationalisme, fascisme, racisme et antisémitisme, intégrisme religieux, telle est la liste des peu glorieux penchants de nos frères de misère. Mais nous avons un rôle: celui de dissiper les égarements, quittes à nous marginaliser. Emma Goldman n'a-t-elle pas refusé d'hésiter face à ses camarades américains qui la dissuadaient de s'engager contre l'homophobie, de peur que cela éloigne d'eux des ouvriers sexistes et homophobes (600)? N'en a-t-il pas été de même pour Pierre Monatte qui, quel que soit le jugement que l'on porte sur son engagement dans l'armée, a fait jusqu'au bout son devoir dans la vieille CGT, malgré les défections, malgré les trahisons dans les rangs syndicalistes? (601)

Tout en le condamnant en théorie, les anarcho-indépendantistes bretons font plus que ménager le nationalisme. La vigueur de leurs revendications culturelles jure avec la pauvreté de leur programme social. En définitive, qu'ils choisissent de rejeter ou de ne pas rejeter l'idée de nation et celle de nationalisme, et même s'ils insistent pour le principe sur la nécessité d'une lutte «classe contre classe», ils se rapprochent fort près, dans la pratique, des idées de Michel Cahen, qui s'appuie sur l'internationalisme pour condamner l'antinationalisme. Ce dernier fait même pis en tentant de rejeter la légitimité de la lutte de classes au profit de «l'expression interclassiste d'une communauté humaine», celle-ci pouvant être «un puissant facteur de mobilisation et de libération» (602). Il s'agit là de l'idée récurrente des régionalistes, qu'ils soient européens, marxistes ou «anarchistes»: montrer le caractère *progressiste* d'un retour à une association politique/ethnique. Pour Cahen, cette association est un «enjeu révolutionnaire» et peut acquérir un «nouveau potentiel subversif» (603), à condition que les révolutionnaires s'investissent massivement dans ces mouvements d'émancipation. Mais est-ce là un argument? A force d'entrisme dans un parti quel qu'il soit, on parvient toujours à en modifier le cours. Et cela ne signifie nullement que le programme anarchiste sera appliqué dans son intégralité: bien au contraire, les concessions seront nombreuses.

On retombe ici dans l'ineptie de l'invocation de ce choix tactique: or, la tactique ne se suffit pas à elle-même: comment pourrait-on éviter de tomber dans les dérives que nous avons dénoncées? Pour Cahen, il suffit «d'affirmer le droit à la différence contre la différence

599. In Colette Chambelland, *Pierre Monatte, inf. cit.*

600. E. Goldman, *L'épopée d'un anarchiste*, Complexe, 2002.

601. Colette Chambelland, *Pierre Monatte*, L'Atelier, 1999.

602. Michel Cahen.

603. *Ibidem.*

du droit» (604): mais il s'agit là d'un faux-fuyant, car si le droit à la différence est compris comme liberté d'affirmation de soi, il est suffisamment et tout à fait intégré dans le mouvement anarchiste. Or, en réalité, ce n'est pas vraiment à ce principe que ce fameux droit renvoie: à l'inverse des bienheureux principes d'universalisme et d'indifférence, il peut légitimer l'existence de communautés non libertaires et l'intégration des individus à celles-ci.

On a bien vu, avec les polémiques autour du voile et de la laïcité, en dehors de l'absence criante de réflexion des anarchistes sur ce thème, combien le voile dit islamique était brandi comme une liberté; on a bien vu des anarchistes affirmer que son port en classe relevait du droit à l'affirmation...mais de quoi? Pas vraiment de soi. Le communautarisme est un poison qui, s'il transcende les clivages politiques, empoisonne surtout l'extrême gauche (la LCR pourrait même en crever) en sonnant le glas de nos principes historiques.

La troisième voie entre le «nationalisme pur» et l'«universalisme abstrait» (605), celle de la «solidarité entre des nationalismes dont le mouvement ouvrier a pris la direction» (606), marque aussi la confusion déjà dénoncée, derrière un ambigu «droit à la différence», entre la liberté d'affirmation de soi et la communautarisation des différences délimitées et institutionnalisées excluant les individus. Philippe Pelletier a raison de souligner que le culte de la différence aboutit «dans sa logique, extrême, à l'incommunicabilité des cultures» (607).

Revenons à la définition du nationalisme: celui-ci revient à la promotion de l'association entre unité culturelle et unité politique, et il me semble que c'est tout à fait le cadre dans lequel s'inscrit l'anarcho-indépendantisme. Sans doute pourrait-on discuter de la différence entre multiculturalisme et nationalisme, qui renvoie à la différence entre multiculturalisme et communautarisme: mais si, du fait de son aspect neutre, le multiculturalisme peut paraître moins destructeur, il est possible aux deux tendances de se mêler et à ce dernier de servir de caution aux deux autres.

On peut également dire que l'association entre Etat et nationalisme développée par les «orthodoxes» n'est pas non plus tout à fait impertinente et que ce dernier paradigme peut porter en son sein des prétentions totalitaires. En effet, non seulement le nationalisme renvoie à la promotion de sa communauté, mais il sous-entend un certain nombre de principes autoritaires qui posent la question des moyens de leur application.

L'anarcho-indépendantisme peut peut-être également dissimuler une véritable *haine* de l'identité française, comme le laisse supposer la

604. *Ibidem.*

605. *Ibidem.*

606. *Ibidem.*

607. Philippe Pelletier, «Culture anarchiste et culture orientale», in *La culture libertaire*, Atelier de création libertaire, 1997, p. 227.

volonté avouée d'*Occitania Libertaria* de noyauter les «comités Chiapas» pour les amener à manifester leur «refus de l'identité française» (608). Ici, outre le registre de la manipulation et du détournement, nous sommes bel et bien dans le cadre de la promotion d'une haine sur des critères ethniques et culturels: être français est un crime! Le site *Occitania et Libertat*, qui n'abrite vraisemblablement qu'une poignée d'individus, sinon un seul, avoue que «notre nation reste à inventer», donc qu'elle n'existe pas, mais c'est pourtant sur la base de son existence qu'il revendique son indépendance. Mais seul le nationalisme crée la nation.

Or, c'est bien à cette conception que les anarcho-indépendantistes renvoient lorsqu'ils défendent leur vision strictement communautariste de la culture, regrettant qu'on leur impose «une histoire, une littérature et des références qui ne sont pas les nôtres» (609). Ils s'inscrivent de fait dans un mouvement qui, dans les pays anglo-saxons, a déjà amené à la constitution de groupes, certes anecdotiques, se réclamant de ce fameux national-anarchisme, mais encore aussi de l'anarcho-monarchisme, voire de l'anarcho-fascisme.

Dans le mouvement révolutionnaire, les carences théoriques des organisations et des individus, le primat des idéologies et des logiques d'organisation sur la perception du caractère individuel de la lutte et sur l'esprit critique ont toujours été le prélude à toutes les récupérations. «Mais cette revanche du phénomène national – mésestimé – fut [la] plus ironique [...], sinon tragique. Bien des courants du socialisme réformiste, communiste, tiers-mondiste...sont devenus nationalistes» (610). Faudrait-il alors ajouter l'anarchisme à la longue liste de ses victimes? «L'histoire des rapports entre nationalisme et socialisme nous montre qu'en cas de conflit entre les deux, c'est généralement le nationalisme qui l'emporte; quand les deux s'allient, le nationalisme parvient tôt ou tard à faire du socialisme son serviteur» (611).

Il serait utopique de croire qu'une organisation ou un mouvement prétendant défendre la liberté de culture pourrait le faire en s'appuyant *sur une seule culture*, la culture occitane ou bretonne, en promouvant des lexiques de gallo ou de breton (612), en définissant l'apprentissage de ces langues comme un «acte révolutionnaire». Il est utopique de croire qu'un mouvement pensant la liberté culturelle en terme de communautés se porterait garant d'une véritable liberté. Un mouvement prônant véritablement la liberté culturelle ne brandirait pas des notions de droits historiques, de peuple, faisant constamment référence à un passé révolu, ne prendrait pas la peine de faire

608. Avis de création d'*Occitania Libertaria*, *Le Huchoër*.

609. Fabris Iskis, «De l'oppression culturelle: exotisme et réalité», *Le Huchoër*, n° 5, p. 5.

610. Arieh Yaari, *Le défi national*, tome I, *op. cit.*, p. 17.

611. Jacob Talmon, «Nationalisme et socialisme», conférence du 4 mars 1975, *Al-Hamishmar* (en hébreu), Tel-Aviv, 29 mars 1975.

612. In *Le Huchoër*, n° 9, p. 17.

honteusement appel à un fallacieux concept de colonialisme. Promouvoir la liberté culturelle, pour une organisation politique, c'est être universaliste, c'est donc d'abord être neutre culturellement, c'est affirmer le caractère individuel de cette liberté. Ce n'est pas dire «toute culture est légitime» (613) mais «aucune culture n'est légitime», pour affirmer la primauté des principes politiques et la nécessité de non-intervention des choix culturels, esthétiques et propres à chacun. **Le mouvement anarchiste est porteur de ces valeurs: il ne défend aucune culture, car aucune ne saurait avoir de droits indépendamment des principes politiques;** l'anarchisme défend avant tout des individus. Se mettre hors de ces valeurs, c'est se mettre hors de l'anarchisme. Alors que celui-ci veut une révolution mondiale, il ne s'organise à l'échelle nationale qu'à contrecœur, que parce que la diversité des contextes politiques l'exige. Exiger encore plus de diversité, c'est aller à rebours de cette logique. En définissant comme coloniale la situation de la Bretagne, les anarcho-indépendantistes la particularisent et établissent une différence de fait entre régions à forte et à faible identité: ils prêchent alors la désunion.

CONCLUSION

«Et je ne sache pas que l'anarchisme soit une doctrine nationaliste ! Elle est tout le contraire – elle est la seule qui soit taillée pour universellement s'adapter à tous les peuples, à tous les individus. C'est la seule, c'est la première en tout cas, qui ait aboli les patries, abattu les frontières et recommandé aux hommes de s'entraider en frères et de s'aimer comme tels.» (614) (Louis Lecoin)

Le discrédit et la crise de l'idée révolutionnaire ont amené ce problème que «l'obsession de l'égalité semble avoir cédé la place à celle de l'identité» (615). Qu'est-ce que l'identité ? La question qui aurait pu introduire cet essai va le conclure: en réalité, elle n'est rien ! C'est du moins, comme le souligne Eric Dupin, la position intellectuelle la plus rigoureuse.

L'identité personnelle supposerait l'absurdité d'un sujet restant exactement le même au fil du temps. L'identité collective est encore plus problématique. Elle est «également impossible, les membres d'un nous étant, tout au plus, des semblables», écrit le psychologue Pierre Tap. La notion d'identité est obligatoirement associée au mythe de l'identique, de l'invariant. Grosser rappelle la définition de Voltaire dans le *Dictionnaire philosophique*: «Le terme (identité) ne signifie que même chose. Il

613. Claire Auzias, «Qu'est-ce qu'une culture libertaire ? Comment se transmet-elle ?», in *La culture libertaire*, ACL, 1997, p. 384.

614. Louis Lecoin, *Le cours d'une vie*, 1965, p. 339.

615. Eric Dupin, *L'hystérie identitaire*.

pourrait être rendu en français par mêmété... Ce n'est donc que la mémoire qui établit l'identité, la mêmété d'une personne». Or, comme le disait le philosophe grec Héraclite, «on ne peut se baigner deux fois dans le même fleuve».

Le sociologue Claude Dubar, qui cite cette célèbre maxime, met le doigt sur le paradoxe fondamental des identités collectives: «ce qu'il y a d'unique est ce qui est partagé». Autrement dit, un groupe ne se reconnaît d'existence singulière qu'au travers des ressemblances entre ses propres membres. Cela suppose une double opération: minimiser les différences internes au groupe et maximiser celles qui le distinguent des groupes voisins. De tels processus sont de nature à stimuler l'agressivité externe et le conformisme interne d'un groupe. (616)

Dès lors, les anarchistes pourraient-ils et devraient-ils avoir une identité? Sans aucun doute, mais celle-ci est faite de leurs idées; ce qui doit marquer les principes constitutifs de l'anarchisme, c'est à la fois leur universalité et leur intangibilité. L'anarchisme, entendu comme l'organisation du rejet de toute forme de domination, ne se négocie pas. Or, le postulat d'une nécessité de l'identité ethnique est la plus grande des compromissions. En proclamant «la nécessité de sauvegarder les caractères identitaires» (617), dans le cadre d'une conférence organisée par la «Jeunesse Valdôtaine», qui revendique la «survie» de son «peuple», le libertaire Roland Breton s'est placé dans une dynamique qui se situe hors du paradigme anarchiste, une dynamique née du déclin du projet révolutionnaire et inscrite dans cette perspective.

En déclarant la guerre aux identités nationales, nous n'entendons pas nier des faits, mais nous attaquer à des principes. Il est indubitable, pour citer à nouveau *Courant alternatif*, que «dans les faits [l]es dynamiques qui se développent autour d'un sentiment d'appartenance à une communauté, autour d'une identité ethnique, linguistique, culturelle et même religieuse» «constituent aujourd'hui un phénomène social important et universellement présent» (618).

Dans le contexte colonialiste, le cas est très fréquent, et il est nécessaire que les anarchistes, en dépit de leurs réticences, appuient ces luttes qui répondent aussi à une oppression sociale, tout en tentant de leur insuffler un esprit anarchiste: «Dans les pays où ils estimeraient opportun et utile une participation directe aux luttes de libération nationale, il est recommandable de transformer ces luttes

616. *Ibidem*.

617. E. Pretti, «Le compte rendu des conférences», *Journal de la «Jeunesse Valdôtaine»*, <http://web.tiscali.it/jeunesse/journal/compte.htm>.

618. «La question nationale», *op. cit.*

en lutte de libération sociale» (619) affirme une motion de l'IFA. La libération nationale étant appelée à se faire avec ou sans nous, celle-ci étant la seule solution d'un peuple, opprimé en tant que peuple, il s'agit pour nous, anarchistes, de transformer ce conflit en conflit social ou de préparer les conditions d'une véritable révolution sociale dans le contexte de l'après-indépendance. **Ce choix est strictement tactique: il reconnaît l'impuissance de l'anarchisme dans certaines situations ainsi que la stérilité de l'«auto-isolement capitulaire»** (620).

Dans le cas des identités régionales, non seulement le mouvement indépendantiste ne répond pas à une situation coloniale, mais en plus il tente de reconstituer et d'ériger en valeur politique une culture partiellement disparue, quand ce n'est pas une nation, au nom d'une prétendue justice historique. Or, «définir des entités aux périmètres clairs, durables et justifiés par la nature, les traits culturels ou une légitimité historique est de plus en plus difficile» (621), et la recherche de la quadrature du cercle implique des contorsions idéologiques de plus en plus violentes.

Au vu des nombreuses contradictions que nous avons mises en valeur, ce mouvement, qui s'est constitué plutôt informellement sous le nom d'anarcho-indépendantisme, est susceptible de connaître des déviations, certaines étant déjà perceptibles, le conduisant à développer chez les individus un sentiment national qui, déjà condamnable en tant que fait, est particulièrement repoussant en tant que principe, et à renforcer, comme au Pays basque, les rangs du nationalisme «classique». De fait, de son propre aveu, il cherche à rendre perméables des frontières entre deux camps radicalement opposés.

L'anarcho-indépendantisme a donc valeur de symbole. Il pourrait même très bien être une des preuves les plus manifestes de la crise que traverse aujourd'hui l'anarchisme. Mouvement parti de la gauche, il n'en développe pas moins des thèmes profondément réactionnaires et opère une relecture des principes et des modèles qui ont guidé le mouvement anarchiste tout au long de son histoire: exit l'anationalisme, exit la révolution française et l'individualisme des Lumières, exit la lutte des classes, la liste est longue des points fondamentaux auxquels s'attaque ce négationnisme libertaire. Idéologie de synthèse, adaptation des «idéologies du quotidien» (622) comme le régionalisme et l'écologisme, l'anarcho-indépendantisme s'est, à l'instar du fascisme, bâti sur une synthèse, en l'occurrence fondée conjointement sur un programme social «avancé» et une exaltation du sentiment national. Le multiculturalisme radical qu'il

619. Internationale des Fédérations anarchistes (IFA), «De la lutte anti-impérialiste à la lutte de libération sociale», motion adoptée au congrès d'octobre 1986.

620. Léon Trotsky, *Programme de transition*.

621. Alain Bourdin, *La question locale*, PUF, 2000.

622. *Ibidem*.

développe, en parallèle de sa défense de la nation bretonne, a-t-il vraiment valeur de contradiction ? En réalité, toute idéologie, par son statut d'irrationalité, est porteuse de ce genre de contradictions: l'idéologie dominante en France ne se satisfait-elle pas également d'une cohabitation entre sa promotion des communautés et son nationalisme ?

La question de savoir si, à court ou à long terme, l'anarcho-indépendantisme va connaître le même destin que le fascisme, dont il est pourtant radicalement différent, ou va rejoindre le national-anarchisme, ne nous intéresse pas: qu'il intègre ou non plus complètement la mouvance régionaliste, il est déjà un mouvement réactionnaire dont il importe de se défier.

La pauvreté de son programme social, défendant la petite propriété paysanne au Nord comme au Sud, soutenant mollement quelques mouvements médiatiques comme celui des intermittents, son cantonnement à des combats ambigus telles ses actions «contre l'implantation des McDo» ne peut en rien arranger les choses. Sa critique du nationalisme français, pertinente en partie, ne doit donc pas faire illusion: outre son inscription dans un schéma nationaliste, son discours ne revient qu'à une condamnation du primat de l'individu et de sa liberté, enchaîné malgré tout à sa nation, son ethnie, sa communauté, ainsi qu'à la négation de sa liberté culturelle, à la condamnation de l'universalisme prétendument «abstrait» – pourtant étroitement associé à l'anarchisme – au bénéfice de fallacieuses libertés des communautés, de fallacieux «droits des minorités».

Le tour de passe-passe réside en cette association subtile du thème des minorités opprimées et des peuples colonisés et de la critique de l'oppression culturelle. En se cantonnant aux apparences, ce mouvement aurait pu paraître progressiste. Il fallait bien une recherche plus avancée pour montrer l'inexistence des nations bretonne et occitane, l'incertitude quant à des nations basque ou surtout corse, et leur commune «artificialité» qui ne les distingue en rien de la nation française.

La profession de foi «agnostique» d'Hobsbawm a permis de trancher: «*Tout groupe suffisamment important en nombre dont les membres se considèrent comme faisant partie d'une même "nation" sera considéré comme tel*» (623), cette simple proposition a dissipé quelques malentendus. Plus encore, l'absence de situation coloniale, seule à même de légitimer le développement séparé dans un processus psychologique et pédagogique de conquête de la dignité, et le caractère oppressif de la nation, font tomber les derniers arguments des anarcho-indépendantistes.

Transformer un droit individuel en devoir collectif devenait un souci inquiétant: pourquoi exiger une révolution *bretonne* si ce n'est pour faire reconnaître au rang de valeur la culture historique

623. Eric Hobsbawm, *Nations et nationalisme*, op. cit.

bretonne, c'est-à-dire la hisser au rang de valeur politique ? Si des anarchistes s'étaient avisés de proposer à la critique un nationalisme français libertaire, on leur aurait ri au nez: à dire vrai, l'anarcho-indépendantisme se fait reconnaître en utilisant le préjugé favorable dont bénéficie le nationalisme d'existence et en faisant passer cette chimère pour une lutte anticolonialiste.

Il ne reste plus qu'à espérer que cet essai aura convaincu les libertaires, en dépit de certaines de ses faiblesses. Un philosophe, en effet, aurait cerné avec plus de pertinence les notions de communautarisme et de multiculturalisme, tandis qu'un géographe aurait analysé avec plus de pertinence l'association entre peuple, culture et territoire.

Le court temps sur lequel le travail fut mené est parfois aussi un obstacle à la pertinence, mais prendre plus de libertés avec le calendrier aurait été oublier l'urgence du débat. Et peut-être ces carences ont-elles un effet positif: le caractère artisanal de l'essai, produit par un non-spécialiste s'étant par ailleurs intéressé à des thèmes originellement peu connus de lui, démontre que la théorie anarchiste peut ne pas rester l'affaire de communautés d'initiés dans des cadres restreints.

Une réappropriation et une redéfinition s'imposent, face à la dépolitisation de l'anarchisme, preuve d'ailleurs qu'il n'est pas lui-même hors de la société et qu'il en subit les grandes mutations.

Est-ce à dire pour autant que nous sommes dans une période de fin de la «politique organisée» (624), de «disparition des idéologies de masses» (625), au nombre desquelles l'anarchisme compte bien évidemment ?

Ce serait décontextualiser les faits de certains événements: le reflux révolutionnaire, dû aussi à l'écroulement du stalinisme, à la large diffusion de l'idéologie dominante et à la sous-médiatisation de mouvements et d'organisations jugés passésistes, ou encore à une certaine faculté d'adaptation du capitalisme et de l'Etat, qui ont su trouver dans le nouvel ordre mondial et surtout dans l'Europe naissante de grandes potentialités. Ce serait encore mésestimer l'autonomie et l'importance des organisations: celles-ci peuvent en effet rester en dehors des modes et des manœuvres.

Pour prendre l'exemple des trotskysmes, le courant lambertiste n'a-t-il pas ainsi réussi, par l'importance accordée à la doctrine et à l'organisation, par son refus de coller opportunément à l'actualité, à rester temporairement en dehors du reflux révolutionnaire post-68 qui a causé tant de tort à la Ligue ? Le caractère dictatorial de l'OCI, désormais incarnée dans le PT, fait également valeur de mise en garde: pour un révolutionnaire, le combat de la théorie politique

624. *Ibidem*, p. 268. Voir aussi Jean-Pierre Le Goff, *Mai 68, l'héritage impossible*, La Découverte, 1998 et «Mai 68, trente ans après: anniversaires et autocélébrations», *Le Débat*, n° 111, septembre-octobre 2000, pp. 184 à 192.

625. B. Stora, *La dernière génération d'Octobre*, Stock, 2003.

contre le pragmatisme brouillon ne prend son sens qu'à condition de prendre conscience que l'organisation n'est pas une fin en soi et qu'elle doit démontrer, par son respect de l'autonomie individuelle et de sa démocratie interne, par son honnêteté intellectuelle et politique, par la soumission des impératifs d'organisation aux impératifs de la lutte, la validité de son projet de société.

Peut-être y a-t-il, en définitive, une spécificité française, ou au moins européenne? Sans évoquer les dérives antilibertaires de certaines de leurs théories, il est révélateur que les derniers théoriciens de l'anarchisme, pour prendre les exemples de Noam Chomsky et Murray Bookchin, se trouvent sur le continent américain. La perte de la culture libertaire, au sens faible⁶²⁶, est un grave dommage: la figure de l'anarchiste autodidacte, bibliophile, curieux de tout et soucieux de l'instruction des autres et de soi-même n'est plus guère une réalité.

Bien sûr, la validité du paradigme anarchiste nécessite une réactualisation permanente, mais il y a quelques préalables. La réflexion est privatisée et abandonnée à quelques groupes peu militants, négligée peut-être par certaines organisations qui la confondent avec l'idéologie. Le lien avec la pratique est brisé, ce qui, même si cela n'explique pas l'infirmité du mouvement, exclue en définitive tout renouveau. L'offensive anarchiste passe donc aussi par la redécouverte de la culture et de la théorie.

Lyon, mars 2004

⁶²⁶. Tomas Ibanez, «La culture libertaire? Non merci!», in *La culture libertaire*, ACL, 1997, p. 22.

Table des matières

Préface.....	3
Introduction: de l'essence de l'anarchie.....	7
Mise au point: de quelques concepts nécessaires à la polémique	18
Théorie de la misère ou misère de la théorie ?	21
- La stérilité, maladie sénile de l'anarchisme.....	21
- Conception et repolitisation, remèdes à la maladie sénile de l'anarchisme.....	31
Du flou et du moins flou de quelques définitions: culture, nation, ethnie, nationalisme	36
À propos d'une éventuelle tradition anarchiste	52
De la tradition marxiste (Luxembourg, Lénine, Bauer et Renner)	53
...À la tradition anarchiste	60
De l'anticolonialisme.....	68
- Les anarchistes et le colonialisme.....	68
- Du colonialisme dans l'Hexagone	72
Eclaircissements: de la nation française et de quelques autres..	78
Emergence de la nation française	80
Passé et présent du régionalisme: Bretagne, Corse, Pays basque	93
De la nature des identités régionales	103
Propositions: analyse et mise en évidence des contradictions de l'anarcho-indépendantisme.....	119
De quelques contradictions ambiguës.....	128
- La revendication linguistique, miroir d'un projet de société.....	128
- Eloge du «naturel» et ébauche d'une justice historique.....	133
- La culture, valeur politique	138
- Dangers du multiculturalisme et du communautarisme.....	144
Présages d'une funeste évolution.....	157
- L'«Europe des régions»: le régionalisme dans le vent	157
- Un mouvement à la dérive.....	161
- Anarcho-indépendantisme et national-anarchiste	167
- Anarcho-indépendantisme et nationalisme	172
Conclusion	176

Depuis septembre 2002 *Ni patrie ni frontières* a publié

N° 1: Sur l'URSS - Elections 2002 - Nouveau parti «anticapitaliste» - Lutte ouvrière (2002)

N° 2: Famille, mariage et morale sexuelle (2002)

N° 3: Que faire contre les guerres? (2003)

N° 4/5: États, nations et guerre – Grèves de mai-juin (2003)

N° 6-7: Les syndicats contre les luttes? – Athéisme et religion (2003)

N° 8-9: Anarchistes et marxistes face à la question juive, au sionisme et à Israël (2004)

N° 10: Religions, athéisme, multiculturalisme, citoyennisme, «islamophobie» et laïcité (2004)

N° 11-12: Terrorismes et violences politiques (2004)

N° 13-14: Europe? Référendum? Démocratie? (2005)

N° 15: «Quand les jeunes dansent avec les loups» – Tracts – Analyses – Témoignages (2005)

N° 16: «Rêve général» – Tracts, interviews et analyses du mouvement contre le CPE (2006)

N° 17-18-19: Dieu, race, nation: mythes mortifères (2007)

N° 21-22: Offensives réactionnaires: Sarkozy – Blairisme – Banlieues et guérilla urbaine – Trotskystes et obsessions électorales – Questions noires en France (2007)

N° 23-24: Justice sociale contre démocratie occidentale (2008)

Brochures

Emma Goldman et la révolution russe (2002, 48 p., 4 €),

Débat sur la révolution russe: Loren Goldner, Chris Harman, Mike Martin (2002, 58 p., 4 €)

Voltaire de Cleyre, militante anarchiste-féministe (2002, 48 p., 4 €)

Nationalisme, antisémitisme, altermondialisme. Textes du groupe *De Fabel van de illegaal* (70 p., 4 €)

Femmes en Irak, Egalité des droits, laïcité, Droits de l'enfant et hijab, «islamophobie», textes du PCOI, 45 p. 3 € (2^e édition)

Livres

Compil' 1: «*Question juive*», *sionisme et antisémitisme*, 2008, 336 p., 10 €

Compil' 2: *Islam, islamisme, «islamophobie»*, 2008, 344 p., 10 €

Compil' 3: *La Fable de l'illégalité*, textes du groupes néerlandais De Fabel van de illegaal, sur les sans-papiers, les limites de l'altermondialisme et de l'écologie, 2008, 360 p., 10 €

CONTACT yvescoleman@wanadoo.fr

ou: Yves Coleman (sans autre mention) 10, rue Jean-Dolent 75014 Paris. Site internet (partagé avec d'autres publications): <http://www.mondialisme.org>

Livres imprimés sur des papiers labellisés
FSC
Certification garantissant une gestion durable de la forêt

Dépôt légal 3^e trimestre 2008

Achévé d'imprimer sur les presses du

Centre Littéraire d'Impression Provençal
Artizanord n° 203
42, boulevard de la Padouane – 13015 Marseille
www.imprimerie-clip.com

N° d'impression 07100227