



**anarchisme
et non-violence**

**numéro
vingt-vingt et un**

**quatre francs
l'exemplaire**



JANVIER - AVRIL
1970



- introduction à l'autogestion, 3
- commentaires, 7
- salaire et révolution, 11
- pour un marxisme libertaire, 13
- l'évangile de la non-violence, 16
- anarchistes catholiques, 25
- vinoba bhava, 28
- l'objection de conscience en france et en belgique, 34
- autodafé du livret militaire, 39
- la non-violence en afrique du sud, 44
- bread and puppet, 59
- correspondants locaux, 60

SOMMAIRE

introduction

à l'autogestion

C'est par la production, par la production d'objets, que l'homme s'exprime essentiellement, par le travail. L'homme est un créateur, mais l'objet produit lui échappe : il en est dépossédé par de multiples formes d'exploitation. Ce qui devait être la joie de créer devient la souffrance du travail. Le travail n'est plus alors que la nécessité de survivre.

Pour se réapproprier les objets qu'il produit, pour décider lui-même des objets qu'il produira, pour organiser directement son travail et sa vie, l'homme, au cours des temps, a sans cesse fait preuve d'imagination créatrice. Sans cesse, il a tendu vers la société idéale qui le libérerait, lui permettrait le bien-être, pour créer et créer encore...

Actuellement, cet effort des producteurs pour prendre en charge totalement, progressivement ou brusquement, les ateliers, les usines, les champs, les circuits de consommation, les transports, la culture, les loisirs, etc., cette recherche est qualifiée d'autogestion.

Sans doute le terme d'autogestion avait-il déjà été employé par les premières écoles socialistes, mais il fut oublié ; ce n'est qu'avec les expériences yougoslave et algérienne qu'il retrouve une résonance.

Il est possible de chicaner sur le terme, de préférer d'autres qualificatifs propres à des lieux d'expérience particuliers et à différents moments de l'histoire. Il est vrai que ces termes ne recouvrent pas la même réalité. L'Espagne de 1936 s'exprima par les « collectivités », la « syndicalisation », le « communisme libertaire ». La Russie de 1905 lança les « soviets », repris en octobre 17. Repris encore en Allemagne, en Autriche et ailleurs après 17. Soviets ou « conseils » ; conseils ouvriers et paysans. Avec un contenu moins révolutionnaire, un mot plus ancien s'est maintenu en tous lieux : la coopérative.

Dans les pays capitalistes, l'expérience est nettement réformiste et multiforme. La communauté agraire en Israël fit fleurir le mot « kibboutz ». Le mouvement social non violent, en Inde, parle de « gramdan ». Nous pourrions sans doute continuer l'énumération.

Ainsi un déluge de mots, contestés pour eux-mêmes ou pour ce qu'ils désignent, expriment la créativité ouvrière. Mots galvaudés, pervertis, oubliés, retrouvés, revalorisés.

Autogestion nous paraît le terme générique **actuellement employé** le mieux compris. Mais peu importe le terme ; seule compte la réalité. Nous sommes concernés par l'autogestion ; c'est une revendication essentielle de l'anarchisme. Et nous constatons chaque jour un peu plus qu'une certaine pratique de la non-violence conduit à poser les problèmes en fonction de ce « projet ».

Mais nous ne sommes pas des spécialistes de l'autogestion, des professionnels de la recherche ; nous voulons tenir notre place de notre mieux, apporter notre pierre. Nous tentons, à notre niveau, de satisfaire d'abord un besoin de compréhension, pour mieux combattre, pour mieux vivre.

Mais comment bien comprendre ce qui s'est passé, ce qui se passe de notre temps et quelquefois quasiment sous nos yeux ? Nous manquons d'une synthèse pour étudier l'expérience espagnole : on ne peut reprocher aux hommes qui y participèrent d'avoir d'abord « vécu » plutôt que de constituer des archives. La pratique des conseils ouvriers allemands nous est incomplètement connue : nous voudrions en pénétrer la démarche ; par-là nous connaissons mieux les Espagnols. L'Algérie est proche, mais mouvante et imprécise, souvent bâillonnée. La Yougoslavie ne répond pas rigoureusement à nos schémas préétablis. A chaque fois, nous devons nous refaire un œil neuf. Que dire de l'expérience indienne qui nous paraît énorme, contestée et mal connue ? Etudier le phénomène coopératif n'est-ce pas entreprendre un travail au-dessus de nos possibilités ? Alors ?

Alors nous resterons modestes.

Il nous a paru qu'il ne fallait tenter d'abord qu'une **introduction au phénomène autogestionnaire** ; qu'il était essentiel d'avoir une vue globale, qu'il était nécessaire de replacer les moments forts dans le temps et dans l'espace. Par la suite, notre approche pourrait se faire plus précise.

Dans le plan de travail que nous avons choisi, nous avons éliminé ce que nous pouvons appeler les micro-réalisations, comme les phalanstères, les « colonies » libertaires, les communautés diverses, également les kibboutzim. Cette façon de faire peut être discutée et il est souhaitable qu'elle le soit. Et nous avons privilégié :

1. Les collectivités libertaires espagnoles de 1936.
2. Les soviets et conseils de 1905, 1917 et après.
3. L'autogestion en Yougoslavie.
4. L'autogestion en Algérie.
5. Les coopératives.
6. Le gramdan en Inde.

Puis nous nous proposons d'étudier chaque phénomène autogestionnaire ainsi délimité suivant un schéma type. Là encore, la discussion reste ouverte. Nous pensons que le schéma n'est qu'un point de départ, qu'il peut être modifié, qu'il peut éclater. Une tribune de discussion parallèle pourrait être ménagée à nos lecteurs ; seul le courrier reçu nous éclairera à ce sujet.

Voici le plan que nous nous proposons de suivre, avec des exemples qui ne sont qu'indicatifs :

1. Antécédents traditionnels, usages coutumiers, les racines.

- « Esprit communautaire et sentiment collectif qui unissaient les hommes par le cœur, par la sympathie, par la cordialité qui prolongeaient les coutumes décrites par Joaquim Costa dans son livre **le Collectivisme agraire en Espagne**. (G. Leval, Cahiers de l'humanisme libertaire, n° 152.)
Dès 1840, en Catalogne, dans l'industrie textile, formation des premières coopératives de consommation et de production d'inspiration proudhonienne.
- Le mir, organisme de propriété collective rurale, en Russie avant 1917.
- La décentralisation politique yougoslave et la zadrouga.
- La pratique communautaire kabyle.
- La coopérative : base historique de l'autogestion ?
- L'isolement des villages indiens par rapport au pouvoir central.

2. Préparation théorique

- L'influence de Bakounine, de la 1^{re} Internationale ; histoire de la C.N.T. et de la F.A.I. Importance de la propagande anarchiste.
- L'influence de Proudhon sur les soviets russes (Gurvitch, **Auto-gestion**, n° 1). Influence de Tolstoï sur les coopératives hongroises et roumaines.
- L'autogestion à partir du marxisme avec l'influence de Proudhon.
- L'exemple yougoslave sur les combattants algériens ?
- Proudhon, C. Gide, Kropotkine (cf. Desroches).
- Charité et justice à partir d'une conception religieuse non violente (Vinoba).

3. Le passage à l'autogestion. La révolution

- La « gymnastique révolutionnaire » : les grèves et les différentes insurrections du prolétariat espagnol. La montée du fascisme, les putsch. La révolution (et la guerre) de 36 : formation des collectivités, occupation des biens vacants.
- La guerre, facteur de dissolution du pouvoir central. La révolution de 1917.

En gros, j'aime beaucoup ce poème sur l'autogestion, cet hymne au travail créateur, bien qu'on puisse qualifier de petite-bourgeoise cette idéalisation par les anarchistes du travail créateur, artisanal, paysan, etc. (c'est, entre autres, une critique que fait Sartre). Après, je trouve le plan de travail très bon. Sur la 2^e partie, préparation théorique :

- 1) Bakounine n'a pas dit grand-chose sur l'autogestion. Il faudrait plutôt présenter la chose ainsi :

 - La I^{re} Internationale, les sociétés de résistance, l'organisation ;
 - Le syndicalisme révolutionnaire, l'idée de grève générale, de grève avec occupation ;
 - Histoire de la C.N.T. et de la F.A.I. ; importance de la propagande anarchiste, etc.

2) C'est plutôt vague, et méchant pour le marxisme. Je propose :

- La conception marxiste : autogestion, conseils ouvriers, Etat. Et laisser Proudhon ailleurs. On peut en parler avec le marxisme, mais c'est relativement peu important, à mon avis. En tout cas, faire une place plus grande au marxisme.

La 4^e partie et la 6^e (dernière) se recourent plus ou moins, et la liste des problèmes peut s'allonger à l'infini. La partie 4 serait plus historique, la 6^e plus théorique. Je propose éventuellement de supprimer la 6^e partie et d'intégrer par la suite cet ensemble de problèmes et d'autres aux différents chapitres, en particulier au 4^e et 5^e.

Marie MARTIN

commentaire 2**CRITIQUE
DE LA DEMARCHE**

Toute démarche pour une étude sur l'autogestion me paraît devoir comporter un relevé des publications sur ce sujet, les différentes revues spécialisées françaises et étrangères, les livres (d'un point de vue historique ou monographique), les thèses.

Pour un plan de travail collectif comme celui-ci, à mon avis, il faudrait :

- que chacun lise la « théorie » de l'autogestion (l'un d'entre vous pourrait faire un repérage parmi les grandes théories historiques et économiques (Proudhon, Marx, Bakounine, Desroches, Bour-

dieu, Meister, etc.) et en faire une synthèse en dégagant une ligne directrice ;

- ensuite que chacun étudie plus particulièrement une expérience originale, suivant l'affinité ou la compétence, pour une période historique ou un pays, que chacun fasse circuler son étude pour qu'elle soit lue de tous. Dégager les principales ressemblances des expériences.

Ceci me semble être seulement le travail préliminaire, la base à partir de laquelle on peut se poser les problèmes.

1. Relier la théorie et la pratique.

A partir de la synthèse théorique et des exemples concrets, se demander si l'autogestion peut être théorisée, si elle n'est pas une *praxis* ?

2. Fonctionnement de l'autogestion.

Echec. Succès. Essayer d'analyser à partir d'exemples concrets en relation avec : la période historique et la société globale où l'expérience autogestionnaire s'insère. Pourquoi échec ou réussite ? Quels sont les critères qui permettent de décider si c'est un échec ou une réussite ?

Ces deux points nous permettent alors de nous interroger sur le *pourquoi* et le *fondement* d'une telle étude :

Comment l'autogestion peut-elle s'insérer dans un mouvement anarchiste non violent ?

a) Essayer de dégager la doctrine plus particulièrement anarchiste sur l'autogestion.

b) Relation de la non-violence et de l'autogestion. Y-a-t-il une relation ? Comment est-elle fondée ? Légitimité de cette relation.

c) Pourquoi la non-violence a-t-elle plutôt prôné des communautés ?

Quelle est la fonction de votre groupe ou revue ? Que devez-vous apporter à une telle étude ? Dans la société anarchiste et non violente, comment voyez-vous l'autogestion ? Que faites-vous, quels sont vos moyens pour la réaliser ? Quels sont les points théoriques à revoir par rapport à la théorie officielle ?

C'est ce dernier point qui est le plus important car c'est se demander comment, par rapport à une doctrine originale anarchiste et non violente, situer l'autogestion. Les autres problèmes ont été traités par bien des gens, c'est le seul que vous pouvez dégager vous-mêmes et donc le plus intéressant quant à l'apport pour l'autogestion et la perspective d'une société anarchiste et non violente. C'est presque à ce seul niveau que votre travail commence, puisque le reste a été plus ou moins fait ou en passe d'être fait.

CRITIQUE DE DÉTAIL

1. Pour une introduction à l'autogestion, il convient de définir qui est « l'homme qui s'exprime essentiellement par le travail ». L'autogestion peut-elle s'appliquer à n'importe quel genre de travailleurs ?
2. Ceci amène une autre question : les différences de termes ne sont pas des « chicaneries ». Il convient au contraire de les examiner de près. Il faudrait faire une sociologie de la dénomination pour montrer que des expériences différentes portent des noms différents, et que ces différences sont riches en enseignements, le nom d'un groupe a une double fonction
 - désigner le groupe en tant que tel et les membres du groupe
 - définir les relations sociales qu'un groupe entretient avec d'autres groupes. Voir la différence des termes historiquement ; y-a-t-il un enchaînement, un processus de développement (dans quel sens) de l'un à l'autre ? L'autogestion est-elle l'aboutissement de telles expériences, ou bien se situe-t-elle à côté ? Donc, pas un « déluge de mots » mais des expériences différentes qui s'expriment sous des termes différents. Bien voir que le terme et la réalité sont étroitement liés.

Point très important. Affirmations « nous sommes concernés par l'autogestion », « nous constatons chaque jour un peu plus qu'une certaine pratique de la non-violence conduit à poser les problèmes en fonction de ce projet ». Comment êtes-vous concernés ? Pourquoi ? Quelle est cette pratique de la non-violence qui conduit à l'autogestion ? Affirmation théorique. Où, en pratique avez-vous été concernés ? Dans ce même ordre d'idées, définir ce que vous voulez dire par « apporter notre pierre ». C'est là que se situe le problème. Que pouvez-vous apporter d'original qui n'ait été dit ? (Rapport autogestion - non-violence ?) J'aimerais savoir ce que recouvre « pour mieux combattre, pour mieux vivre » ? (formule vide). Qu'est-ce que ça change dans votre vie de tous les jours ?

Que cherchez-vous finalement ?

- Une étude théorique de ce qui a été fait et dit ?
- Ou, à partir de cela, essayer de dégager une théorie de l'autogestion dans la société anarchiste et non-violente ? C'est là que ça commence à être intéressant.

Rose-Marie LAGRAVE

Pourquoi avoir écarté les « micro-réalisations » du plan de travail ? Il me paraît inutile et vain d'essayer d'en faire le recensement et l'historique, mais malgré leur insertion parcellaire dans un cadre réformiste ou capitaliste, il me paraît intéressant de se poser à leur sujet un certain nombre de questions :

- 1) Quelles sont les motivations qui poussent des individus à ce genre de tentative ?
- 2) Elles sont généralement vouées à l'échec ou à la disparition à plus ou moins long terme. Est-ce à cause de leur anachronisme en société capitaliste ou plutôt à la difficulté des rapports entre individus qui se veulent libres et responsables mais n'ont pas atteint le degré de maturité nécessaire ?
- 3) Conséquence de la question précédente : Si nous imaginons une société ou une situation révolutionnaire où production et distribution seraient autogérées, ne risquons-t-on pas de voir rapidement se recréer des rapports aliénants, entre individus, aussi pénibles à vivre que ceux que nous connaissons actuellement ?
- 4) Depuis l'avènement des sociétés industrialisées, les révolutionnaires s'accordent à

vouloir briser l'exploitation capitaliste, mais ne convient-il pas dès maintenant d'appréhender à assumer sa propre liberté sur un plan positif, alors que nous l'exerçons habituellement sur un plan négatif ou oppositionnel ?

- 5) Certains préconisent la création immédiate de réalisations communautaires, se coordonnant ensuite entre elles, comme un moyen de création de société parallèle. N'est-ce pas là un moyen révolutionnaire non violent, un apprentissage de l'autogestion, la voie ouverte à une escalade allant des micro aux macro-réalisations ?

Le plan de travail

Je crains que l'étude et l'analyse suivant un schéma type de chacun des phénomènes autogestionnaires ne soit qu'un travail fastidieux de compilation. Il y a là en tout cas fort peu de possibilités de créativité ou de recherche réelle.

Personnellement, je préférerais que nous privilégions :

- I — Esprit communautaire et sentiment collectif (les racines).
- II — Les théories (Bakounine, Proudhon, Tolstoï, Vinoba, etc.).
- III — Le passage à l'autogestion (comment ? analyse des forces).

IV — La planification (comment ne pas perdre la dimension individuelle) : entités communales, urbaines, régionales, nationales, entités de production, de la plus petite à la plus grande.

V — La distribution. Suppression du profit, de la monnaie, comment établir des nouveaux rapports d'échange ?

VI — Aspects psychologiques. L'homme face à sa liberté, le développement de la créativité, démythification de la consommation, le droit à la paresse, etc.

Marcel VIAUD



salaire et révolution

Le problème des salaires (hiérarchie — taux de paiements) a toujours été au milieu des préoccupations et discussions des anarchistes, et des révolutionnaires en général.

Dès que l'on aborde l'autogestion on se heurte aux salaires.

Dans la société capitaliste, le salaire est une nécessité économique : circulation de la monnaie et des biens de consommation, conservation de la main d'œuvre en bonne santé minimale, stimulant à meilleure production, le tout étant en fait une complète aliénation du monde producteur.

On retrouve ces données dans la société socialiste orientale avec comme différence une simplification des échelles de salaires, celles-ci étant beaucoup moins contrastées que chez nous.

Le seul pays où un essai d'abolition du salariat a été appliqué est Cuba. Il est intéressant de voir comment cela est fait, et je pense que la technique employée peut être reprise sans fausse honte par des anarchistes si l'occasion se présente : on assiste non pas tant à une abolition du salariat qu'à son dépérissement.

Voici quelques renseignements tirés d'un reportage paru en mai 68 :

« Ici intervient cette importante notion de « salaire historique » qui explique ces inégalités résiduelles. Donc, sauf pour les « énormités », la révolution n'a pris aucune mesure brutale sur le plan salarial, d'une façon générale, ceux qui gagnaient, par exemple, 350 pesos avant la chute de Batista, continuent à percevoir le même salaire, s'ils n'ont pas changé d'emploi.

« Chacun est invité à renoncer à son « salaire historique » et, l'émulation aidant, ces attitudes ne sont pas rares. D'autre part, quand les jeunes travailleurs viennent rejoindre leurs aînés, ils reçoivent un traitement bien inférieur bien que leurs études les appellent à des fonctions de responsabilité. Cette inégalité voulue pousse souvent les « anciens » à s'aligner sur les nouveaux venus. Sinon, on laisse le temps faire son œuvre. Puisqu'ici on croit à la primauté du stimulant idéologique sur le stimulant matériel, on ne peut, sans se contredire, recourir à des méthodes fortes. (...)

« D'ailleurs, à Cuba, où ne règne pas la « civilisation de la consommation », avoir de l'argent ne mène pas à grand-chose : on ne peut acheter ni maison, ni terrain, ni auto. Tout au plus peut-on se payer plus souvent un repas, au restaurant ; et c'est ce que font la plupart des Cubains qui, une fois de plus, se retrouvent ainsi en procession dans des files d'attente.

« Sont actuellement gratuits : les soins médicaux et les médicaments, l'hospitalisation, les vaccinations, les garderies et les écoles, les cantines des ouvriers du bâtiment, de certaines fermes d'Etat et des travailleurs volontaires (pour les autres, la cantine du midi coûte environ 10 pesos par mois) ; les services de transport des entreprises ; le téléphone urbain ; les banquets de nocés et d'enterrements.

« A partir de 1970, la gratuité doit s'étendre : à tous les logements (actuellement, les loyers ne dépassent jamais 10 pour cent du salaire) ; puis, progressivement au lait, aux fruits et au poisson ; à la prise en charge des écoliers comme à San Andrés ; enfin aux bicyclettes publiques : des parcs seront constitués et, selon leurs besoins, les gens y prendront un vélo qu'ils abandonneront n'importe où... »

Une donnée transitoire : la conservation du « salaire historique » est considérée idéologiquement comme une faiblesse.

La multiplication des services gratuits tend à faire disparaître le salaire par non-utilisation, l'achat de bien immobilier ou terrain étant impossible.

Pierre SOMMERMEYER

pour un marxisme libertaire

Guérin, Daniel : « Pour un marxisme libertaire » ; Paris, Ed. Laffont, 1969, 300 p., 10 F.

Si ce livre dévoile aux marxistes quelques richesses de la pensée libertaire, et surtout s'il encourage les anarchistes à lire Marx, il aura atteint son but ; il est plus une préface qu'une somme, plus une introduction questionnante que l'aboutissement d'une pensée.

Guérin a rassemblé ici vingt-cinq essais, articles, préfaces publiés entre 1956 et 1969, qui s'articulent autour de trois thèmes : la révolution française, la révolution russe, l'autogestion.

La révolution française est bien connue de Guérin, puisqu'il a écrit là-dessus son ouvrage fondamental (1) ; il en fait la source des deux courants socialistes, le courant jacobin et le courant libertaire, ce qui l'autorise à réfuter certaines interprétations de cette révolution (comme il le faisait déjà dans *Jeunesse du socialisme libertaire* en 1959) en s'appuyant sur des événements ultérieurs. La lecture critique de Marx, Engels, Lénine et Trotsky à ce sujet nous amène au deuxième pôle de l'ouvrage, la critique du léninisme et de l'organisation dans la révolution russe. Enfin, le thème de l'autogestion, qui traverse l'œuvre actuelle de Guérin comme une constante, donne aussi lieu à plusieurs articles : sur Proudhon, sur l'Algérie et la Yougoslavie actuelles, sur les tendances « autogestionnaires » de Mai 68.

La démarche de Guérin n'est pas absolument claire : tantôt il pose marxisme et anarchisme comme deux frères jumeaux, qu'il s'agit de réconcilier, tantôt c'est au sein même du marxisme qu'il veut déceler des tendances libertaires et leur faire prendre le pas sur le jacobinisme.

Parler de frères jumeaux me paraît téméraire. Certes, il est un grand nombre de points sur lesquels on peut trouver des textes à mettre en parallèle : l'organisation, l'Etat, la gestion par les travailleurs eux-mêmes, le matérialisme... Mais peut-on dire que la méthode proprement marxiste ait son correspondant chez les anarchistes ? Les textes

libertaires sont textes de révolte et textes idéologiques, et même lorsque Bakounine ou Kropotkine produisent des textes historiques ils ne les fondent guère méthodologiquement, préférant l'analogie à la dialectique. Ce que les anarchistes ont à apprendre du marxisme, c'est justement une méthode de critique historique et économique qui leur fait, souvent, tragiquement défaut. Bakounine expose bien cette relation, lorsqu'il écrit :

« Marx comme penseur est sur la bonne voie. Il a posé comme principe que tous les développements religieux, politiques et juridiques de l'Histoire ne sont pas les causes mais les conséquences de l'évolution économique. C'est une pensée grande et fertile, que Marx n'a pas trouvée tout bonnement : elle a été entrevue et partiellement exprimée par beaucoup d'autres avant lui, mais c'est à lui finalement que revient l'honneur de l'avoir développée scientifiquement et posée comme principe de tout son système économique. De l'autre côté, Proudhon a beaucoup mieux compris et senti la liberté que Marx ; Proudhon avait le véritable instinct du révolutionnaire, même s'il ne l'était guère en doctrine et en imagination. »

Dans l'autre sens, il y a des conflits historiques qu'il ne s'agit pas d'oublier, mais qui gagneraient à des explications nouvelles, marxistes libertaires, pourquoi pas : le conflit Marx-Bakounine, la lutte entre social-démocratie et anarcho-syndicalisme pendant la Deuxième Internationale, le mouvement de balance des rapports entre anarchisme et trotskysme, sans parler des révolutions russe et espagnole.

Guérin s'affirme syndicaliste révolutionnaire : on attend de lui qu'il s'engage plus avant dans le débat sur les relations entre syndicat et parti, sur l'opposition entre syndicalistes et « conseillistes » (en particulier, dans l'étude sur la faillite du P.C. allemand entre 1919 et 1933, regrettons qu'il n'ait fait que citer au passage le K.A.P.D., sans parler de la forte tendance des communistes de conseils, de leur critique du syndicalisme, de leur théorie sur l'organisation conseilliste, etc., mouvement fort peu connu en France mais dont la récente anthologie de Pannekoek (2) donne un aperçu passionnant). Guérin recherche sincèrement l'unité des courants libertaires ; or l'utilisation de termes volontairement génériques comme *autogestion* ou *syndicalisme* ne résout pas à elle seule les conflits historiques et théoriques.

Répétons que ce livre est un livre utile ; il aurait pu être plus rigoureux. Si les textes sont datés d'origine, ils ont été revus et parfois mis à jour, ce qui peut déconcerter le lecteur. Il est dommage que les articles théoriques n'aient pas été complétés : « Du jeune Marx à Marx » est antérieur aux ouvrages d'Althusser (3) qui ont suscité un

débat que l'on ne peut passer sous silence ; la « Crise du socialisme français » a connu bien des avatars depuis 1960, etc.

Mais la discussion reste ouverte. Souhaitons qu'elle ait lieu dans tous les groupes, qu'elle mette terme, enfin, à l'anti-marxisme aveugle et forcené de certains anarchistes comme aux préjugés et à la méconnaissance de l'anarchisme dont témoignent trop de marxistes.

Marie MARTIN

-
- (1) « La lutte des classes sous la Première République » ; réédition, Paris, 1968, 2 vol.
 - (2) Bricianer, Serge : « Anton Pannekoek et les conseils ouvriers » ; Paris, EDI, 1969.
 - (3) En particulier : « Pour Marx » ; Paris, Maspero 1966.



l'évangile de la non-violence

Muller, Jean-Marie : l'Évangile de la non-violence ; Paris, Ed. Fayard, 1969, 220 p., 17 F.

commentaire par andré bernard

Après avoir été militaire en Algérie, pendant la guerre, après s'être vu refuser le statut d'objecteur de conscience, récemment, après avoir renvoyé son livret militaire, Jean-Marie Muller se devait d'expliquer publiquement sa position de chrétien non violent, faire le point. Si ce qu'il peut dire de son Eglise, dans la partie la plus théologique de son livre, nous est un peu étranger, la suite nous touche suffisamment de près pour nourrir notre intérêt. Cependant, il n'est pas question pour l'incroyant que je suis de prendre parti dans l'interprétation qu'il donne de l'Évangile, que ce soit dans le sens de la violence, que ce soit dans le sens de la non-violence. Il s'agit de suivre les efforts du chrétien dans sa recherche de la non-violence, fondée, pour lui, sur l'Évangile. C'est après que nous pouvons nous retrouver, dans l'action ; nous y avons d'ailleurs déjà rencontré d'autres chrétiens. L'essentiel de son livre c'est donc de montrer que la non-violence doit être envisagée comme une exigence fondamentale du christianisme et non pas comme un choix : « La non-violence est inscrite au cœur de l'Évangile ». « Les chrétiens sont tous appelés à se conformer à ses exigences, à la fois dans leur vie privée et dans leur vie publique. » S'il y a beaucoup à dire du livre de Muller quant à la légitime défense, la défense non violente, le compromis, l'autorité, le problème communautaire, les rapports de l'Eglise et de l'Etat, etc., je me bornerai cependant à deux points : l'anarchisme et la lutte des classes :

Dans le chapitre V de son livre : « l'Eglise et l'Etat : la vérité de l'intuition anarchiste », Muller me paraît avancer d'un pas dans l'anarchisme, rejoignant ainsi un Tolstoï. Les amis chrétiens non violents que nous connaissons n'ont jamais osé s'exprimer avec de tels mots. Mais Muller n'est pas anarchiste ; il se veut même « bon citoyen », mais nous ne pouvions pas ne pas noter ce chapitre où il montre l'Eglise primitive, alors que le christianisme devient religion

d'Etat avec Constantin, se laisser aller à la tentation de devenir un Etat. C'est la tentation de l'autorité. Muller montre l'importance pour la pensée chrétienne de « l'intuition » anarchiste. Nous pourrions dire qu'en choisissant l'étatisme et la violence, les chrétiens des 3^e et 4^e siècles ont trahi l'Évangile : Muller met l'accent sur les sectes qui y sont restées fidèles. (Nos camarades comme de Ligt et Armand et d'autres nous avaient habitués à cette vision.) Rejoignant Mounier, il affirme « le primat de la personne sur la société ». « La valeur suprême qui doit être sans cesse recherchée, ce n'est pas l'ordre du Tout mais la liberté et l'autonomie de la personne. »

Aussi, alors que nombre de chrétiens en mal de conscience se jettent à bras ouverts dans le marxisme et certaines formes de violence, il est intéressant de noter cette convergence des réflexions d'un chrétien et vers la non-violence et vers l'anarchisme. Les anarchistes « orthodoxes » pourraient peut-être faire cesser leur indifférence et s'ouvrir un peu devant cette évolution que nous retrouvons chez d'autres. C'est au dialogue qu'il nous faut arriver. Certes, nous sommes braqués à l'avance par le vocabulaire de la religion, mais pourquoi ne pas chercher un langage commun? Quant à Muller comment s'exprime-t-il? Voici quelques citations :

« Tolstoï avait bien compris la vérité de l'anarchisme... »

L'organisation de la cité selon la charité évangélique « implique essentiellement la disparition de toute violence et de toute contrainte ». « Le Royaume de Dieu, écrit Berdiaeff, est celui de l'anarchie et de la liberté, un état auquel ne s'applique aucune des catégories de domination. » « Il faut donc, continue Muller, tenir, d'un point de vue chrétien, que l'anarchie est bien l'état de grâce de la société. » Citant encore Berdiaeff : « Avec ce qui est chrétien, on ne peut philosophiquement pas constituer l'Etat. »

« C'est pourquoi les chrétiens peuvent rejoindre Bakounine lorsque celui-ci conclut « à l'absolue nécessité de la destruction des Etats, ou si l'on veut de leur radicale et complète transformation, dans ce sens que, cessant d'être des puissances centralisées et organisées de haut en bas, soit par la violence, soit par l'autorité d'un principe quelconque, ils se réorganisent avec une absolue liberté pour toutes les parties (1) ». « Je reconnais mon Évangile, écrit Paul Ricoeur, chez « l'anarchiste » qui prêche la dissolution de l'Etat coercitif, belliqueux et policier ; c'est mon Évangile, tombé de mes mains et relevé par un homme qui ne sait pas qu'il confesse Jésus-Christ. » (2)

(1) Bakounine : « La Liberté », Pauvert, 1965, p. 60.

(2) P. Ricoeur : « Histoire et Vérité », Le Seuil, 1955, p. 126.

« De même que la violence de César ne peut défendre et promouvoir que l'ordre et la justice de César, de même la non-violence du Christ ne peut défendre et promouvoir que l'ordre et la justice du Christ. Il ne faut pas vouloir défendre le royaume de César par la non-violence de Jésus. C'est donc à un retournement complet de nos conceptions sur la société et sur l'Etat que nous sommes appelés.

« Dans la perspective que nous avons essayé de préciser, l'anarchisme n'est donc pas le désordre, ainsi qu'on l'entend généralement, mais l'ordre parfait qui vient de la libre obéissance de chacun à la loi de Dieu inscrite dans son cœur. Il faut donc définir positivement l'anarchisme par l'auto-nomie : chacun se gouverne lui-même en se soumettant aux lois universelles que lui-même a découvertes en lui-même (3). « Chacun fait ce qu'il veut », mais chacun veut ce qui est juste et fait ce qui est bien. Et cette liberté est bien la liberté des enfants de Dieu. C'est pourquoi l'anarchisme doit être introduit dans la *visée* chrétienne. Que les Eglises par le passé n'aient eu aucun sens de la vérité de l'anarchisme, et que celui-ci ait été le plus souvent lié à une philosophie athée, cela n'est qu'accidentel et n'aurait pas dû être. »

Quant à la lutte des classes il est à craindre qu'une certaine catégorie de non-violents en soit restée à une interprétation restrictive et de Gandhi et de l'Evangile. « Non à toutes les violences d'où qu'elles viennent ! réconcilions-nous ! fraternisons entre classes ! » Le malentendu n'est pas prêt d'être dissipé. A ce moment-là sans doute l'action non violente deviendra autre chose. Quoi qu'en pense Muller, l'objection de conscience à la servitude militaire, le renvoi du livret militaire, le refus de la part militaire de l'impôt, c'est de la non-violence paci-

(3) Proudhon a bien montré cela : « L'homme ne reconnaît en dernière analyse, écrit-il, d'autre loi que celle avouée par sa raison et sa conscience ; toute obéissance de sa part, fondée sur d'autres considérations, est un commencement d'immoralité. » Commentant ce passage, le Père de Lubac donne raison à Proudhon contre les Maistre, les Bonald et tous les « traditionnalistes » qui avaient besoin de recourir à une autorité extérieure (Dieu d'abord, mais de l'autorité de Dieu ainsi comprise, il est facile de passer à l'autorité de l'Etat : une fois Dieu « étatisé », il est facile de « diviniser » l'Etat) pour fonder le bien et le mal : « Nous en tombons d'accord avec lui, écrit-il. Pas de « loi obligatoire » pour l'homme sans une sorte de commandement secret de lui-même à lui-même. » « Proudhon et le christianisme », Le Seuil, 1945, p. 271.

Ici encore il convient de souligner comment dans l'Eglise « un primat de fait souvent accordé à l'obéissance sur les autres vertus » (l'expression est du Père Régamey) a conduit les chrétiens à démissionner de leurs propres responsabilités devant l'autorité extérieure et tout particulièrement devant la loi. Il manque dans nos bibliothèques des traités sur « la sainte désobéissance... ».

fiste, c'est de la non-violence antimilitariste. Ce n'est qu'un début peut-être... et nous apprécions le passage suivant qui pour être court n'en est pas moins le plus important de son livre :

« Les méthodes non violentes que nous venons d'évoquer nous semblent convenir tout particulièrement à la lutte des classes. De même qu'un tyran ne peut assujettir un peuple sans que celui-ci accepte de lui prêter son concours, de même, la « bourgeoisie » ne peut dominer le « prolétariat », sans que celui-ci accepte de lui apporter sa coopération. La bourgeoisie ne peut rien sans le travail du prolétariat ; dès lors celui-ci devient extrêmement fort en lui refusant ce travail. C'est donc bien sur le principe de non-coopération que se fonde la lutte des travailleurs pour une meilleure justice sociale. Même si la lutte ouvrière a été le plus souvent accompagnée de manifestations de violence, les ouvriers ont eu recours dans le passé à certains moyens de combat qui s'apparentent directement aux méthodes non violentes (grèves, occupations d'usines, marches...). »

« Cependant, les ouvriers et tous ceux qui sont engagés à leur côté dans leur combat pour une société plus juste se méfient beaucoup de la non-violence. Ils la considèrent facilement comme une vertu bourgeoise tout à fait étrangère à leur combat et ils craignent qu'en son nom, sous prétexte de pureté, on vienne en fait démobiliser les volontés et les énergies de ceux qui sont déjà prêts à se résigner et à désertier le combat. Il est vrai que certains « appels à la non-violence » sont suspects et ne méritent pas d'être entendus. Face à la violence des pauvres, les riches et les puissants seront toujours tentés de désamorcer un processus qui remet en cause leur tranquillité, en prêchant une certaine non-violence. La tentation est grande, en effet, de dénoncer les actions violentes auxquelles les plus défavorisés ont parfois recours pour faire entendre leur voix, tout en feignant d'ignorer les situations de violence qu'ils subissent quotidiennement.

« Là encore, les chrétiens ont trop souvent prêché la charité sans satisfaire aux exigences de la justice. Non seulement ils ne sont pas entrés dans la lutte pour la justice sociale, mais ils ont dit que cette lutte était contraire à l'idéal de l'amour évangélique. Mais c'est une moquerie, face à l'injustice sociale, de dire que le christianisme n'enseigne pas la lutte des classes, mais la fraternité des classes. Il faut redire qu'il n'est pas possible de prêcher l'amour sans vouloir d'abord la justice, et que celle-ci ne peut être atteinte qu'au sortir d'une lutte. L'histoire du mouvement ouvrier montre suffisamment que les classes les plus défavorisées ne peuvent attendre de la simple générosité des classes privilégiées la reconnaissance de leurs droits, mais qu'elles doivent les conquérir par un combat qui affirme leur détermination et leur force. De même que la non-violence nous oblige à identifier nos

ennemis et à les combattre, de même elle nous oblige à reconnaître l'existence et la nécessité de la lutte de classes. Mais cela ne doit pas nous amener à reconnaître la nécessité et le bien-fondé de la violence mise au service de celle-ci. Si la lutte de classes est nécessaire, elle doit être animée, non pas par le ressentiment et la haine, mais par l'exigence de justice et doit être menée dans un esprit de réconciliation, afin de vaincre les antagonismes et non pas de les durcir. Dans les perspectives que nous avons tenté de préciser dans les chapitres précédents, il apparaît, selon nous, que les moyens de la non-violence active sont en mesure de rendre de plus grands services dans le combat pour une société plus juste, que les manifestations de violence. La violence chaque fois qu'elle est utilisée, risque de porter préjudice à la cause défendue, de discréditer ceux qui la défendent et de donner de bonnes raisons aux tenants de l'ordre établi pour maintenir l'injustice.

« Il ne s'agit pas de ne prétendre recourir qu'aux négociations, lesquelles s'avèrent le plus souvent décevantes pour les plus démunis. Il sera nécessaire de recourir à des actions directes qui soient de véritables actions de force, pour faire valoir les droits de ceux qui sont victimes de l'injustice sociale, et cela afin même que les négociations puissent leur donner satisfaction.

« Mais il est sûr qu'au fur et à mesure qu'on se rendra plus attentif à l'esprit, aux principes et aux méthodes de la non-violence, non seulement les moyens mis en œuvre dans le combat pour la justice sociale seront transformés, mais aussi les fins poursuivies à travers ce combat. La purification des moyens mis en œuvre ne peut pas ne pas s'accompagner d'une purification des fins poursuivies, et cela est tout particulièrement vrai pour la lutte de classes.

« Dans la recherche de la justice sociale, le problème des moyens de combat n'est que second, il s'agit d'abord de savoir quelle société l'on veut construire. Il ne s'agit donc pas seulement de réclamer des augmentations de salaire — dont on sait qu'elles sont le plus souvent remises en cause par l'augmentation des prix —, il s'agit de réaliser une réforme fondamentale des structures, qui puisse permettre à tous une véritable égalité des chances et une authentique participation. On rejoint ici le projet global d'une société non violente. »

(...)

« Pour entreprendre ensemble une même tâche politique il est nécessaire que nous nous trouvions d'accord sur les mêmes *principes d'action dans le monde*, mais il n'est pas nécessaire que nous reconnaissons les mêmes *principes d'explications du monde*. »

commentaire par pierre sommermeyer

Pourquoi parler dans « Anarchisme et Non-Violence » d'un livre dont le titre « l'Évangile de la non-violence » éveille en nous, anarchistes, des oppositions fondamentales ?

C'est essentiellement parce que Jean-Marie Muller est un camarade avec lequel, même si nous sommes loin d'être d'accord avec ses idées, nous menons une action commune avec des moyens communs.

Il ne faut pas voir ici un essai de récupération. Chacun mène son combat à sa place en laissant l'autre libre de ses actes et de ses idées. Revenant à son livre, il faut dire que ce n'est pas un livre ouvert à tous ceux qui ne sont pas versés dans les arcanes de l'Église romaine. On a l'impression d'avoir affaire à un règlement de comptes entre théologiens plus qu'à une littérature de combat.

Dès le commencement, Muller se met dans une position où nous ne pouvons nullement le rejoindre, quand même nous le voudrions. Il s'adresse exclusivement aux chrétiens, catholiques de surcroît. Parlant aux gens de son milieu, il ne peut que parler le langage de ce milieu. C'est pour cela que je ne parlerai que de quelques chapitres où il me semble que nous avons le même langage.

Commençons par le chapitre où nous anarchistes nous allons directement. Celui où Jean-Marie Muller parle de la vérité, de l'intuition anarchiste. Nous ne chicanerons pas Muller sur le fait qu'il appelle intuition ce que nous appelons certitude, c'est-à-dire la dénonciation puis la nécessité de la disparition de l'État, encore une fois il s'adresse à un public non sensibilisé à ce problème. Pourtant, je pense que c'est contre ce chapitre que s'élèveront le plus les lecteurs non anarchistes, d'une façon ouverte ou non.

Là où je dirai mon désaccord net, c'est quand Jean-Marie traite des objecteurs de conscience. D'accord avec lui quand il parle de l'objection en tant qu'acte politique, quand il déprophétise l'objecteur ; mais quand il dit que l'objecteur ne peut être antimilitariste, alors non ! Nous croyons que la dimension antimilitariste est une des plus importantes chez les objecteurs de conscience.

Je ne débattrai pas maintenant du problème du militarisme, de la différence entre la fonction, le système et l'homme. Je me limiterai à changer un mot dans cette phrase de Jean-Marie Muller : « Il est faux d'assimiler le soldat aux assassins ». Mettez général à la place de soldat et vous verrez !

Parlant de l'objection de conscience, il parle aussi de la coopération, là je ne peux qu'abonder dans son sens : la coopération est le type de la solution individuelle. L'acte même du refus de militer, si le coopérant échappe à la loi il ne la conteste pas. J'ajouterai que le fait de faire la coopération, c'est faire la preuve qu'on appartient à une classe bien déterminée, celle des gens « instructionnés » et qui en ont eu les moyens. Passé le moment de la « militance » estudiantine facile, on emprunte la première échappatoire offerte par l'Etat, pour désamorcer la contestation, en invoquant l'utilité du service, utilité remise en question par tous les experts régulièrement depuis quelques années. Pourquoi les coopérants si soucieux de leur utilité n'y retourneraient-ils pas après leur service militaire et ne chercheraient-ils pas des employeurs autres que les églises ou les gouvernements ? Pour finir cela, rappelons une parole. Mgr Helder Camara, à qui on posait la question lors de son passage à Strasbourg : Que pouvons-nous faire pour vous ? répondit : De grâce, restez chez vous, vous serez beaucoup plus utiles en luttant chez vous qu'en venant chez nous.

Quand Jean-Marie Muller traite de la justice et de la charité, il le fait en termes de bien ou de mal suivant l'Evangile, ou d'égalité ou d'inégalité en face de la loi, mais les problèmes de l'origine de la loi et de la façon dont elle est appliquée ne sont pas posés.

Jean-Marie Muller pense que la révolution est nécessaire mais ne se prononce pas sur le moment pour la faire ; il reprend la tradition catholique de la nécessité quand le régime devient intolérable et trop injuste. Une question : qui le déclare tel ?

Je pense que la révolution est nécessaire pour passer d'un état social à un autre mais qu'elle n'est possible que quand la situation est intolérable pour une grosse partie de la population ; j'ai trouvé le chapitre sur la défense nationale non violente très intéressant.

Pour clore j'aurais deux questions importantes :

- l'Eglise catholique n'est-elle pas organisée sur le même schéma que l'Etat ?
- Nulle part, il n'est question de l'exploitation des ouvriers ni de la nécessité d'une révolution sociale ?



commentaire

des

de Jean-Marie Muller

commentaires

Je suis particulièrement heureux de la possibilité qui m'est offerte d'engager le dialogue avec les lecteurs d'« Anarchisme et Non-Violence ».

Jusqu'à présent, l'histoire des rapports entre l'anarchisme et le christianisme est faite surtout, me semble-t-il, de malentendus fortement enracinés de part et d'autre. Or ces malentendus devraient pouvoir être surmontés si, de part et d'autre, on s'efforçait de comprendre et l'anarchisme et le christianisme dans leur plus profonde authenticité, en refusant tous les clichés habituellement reçus sans discernement.

Dans cette perspective, j'accepte très volontiers, ainsi qu'on me le demande, de répondre aux questions qui me sont posées dans les deux critiques de mon livre.

L'Eglise catholique n'est-elle pas organisée sur le même schéma que l'Etat ? Sans aucun doute des éléments étatiques se sont introduits dans l'Eglise au cours de l'histoire. Et cela à tel point qu'ils ont pu à certains moments paraître dominer toute la vie de l'Eglise. Cela est vrai. Mais ces éléments ont toujours été étrangers à la nature même de l'Eglise qui est, dans la perspective tracée par l'Evangile, une communauté d'hommes libres qui partagent les mêmes certitudes profondes et se reconnaissent frères. Que l'aspect institutionnel ait pris le pas sur l'aspect communautaire, cela est un accident qui n'aurait pas dû être. Pour ma part je puis témoigner que l'Eglise telle que je la vis est une réalité bien plus proche de la société anarchiste que de la société étatique.

Par ailleurs une différence fondamentale entre l'Eglise et l'Etat, c'est que l'on accepte ou l'on refuse le contrat qui nous lie à l'Eglise (il faudrait bien sûr préciser la nature et le contenu de ce contrat, ce que je ne peux faire dans les limites de ces quelques lignes), tandis qu'il est tout à fait illusoire de dire avec Rousseau que l'on peut accepter ou refuser le contrat qui nous lie à l'Etat. Celui-ci nous est imposé. Tout chrétien peut quitter l'Eglise quand il veut, mais l'Etat n'accepte jamais qu'un citoyen le quitte.

L'objection de conscience doit-elle être ou non « antimilitariste » ? Tout dépend le sens que l'on donne à ce mot. Mais il me semble que précisément l'antimilitarisme traditionnel n'a pas fait la distinction entre « la fonction, le système et l'homme ». L'antimilitarisme que je refuse, c'est celui qui ne respecte pas l'homme qui est militaire.

L'antimilitarisme que je refuse, c'est celui qui est un racisme dirigé contre les hommes qui sont militaires. Car il me semble que le principe essentiel de la non-violence c'est le respect de l'autre — quels que soient les erreurs et les torts de celui-ci. Un certain antimilitarisme me semble également ambigu. C'est celui qui considère que l'armée est la cause des guerres, alors que les causes des guerres sont dans la société civile et non pas dans l'armée.

Bien sûr, j'accepte « l'antimilitarisme » qui dénonce les méthodes militaires. J'accepte l'antimilitarisme qui s'insurge contre le militarisme. Mais là encore, dans la mesure où les méthodes militaires sont de fausses réponses à de vrais problèmes (comme celui de la défense de la liberté : on a bien vu lors des événements de Tchécoslovaquie la nécessité pour un peuple — non pour un Etat —, de se défendre), la tâche de l'objecteur de conscience n'est pas tant de dénoncer les fausses réponses que de trouver les vraies et de les incarner dans les faits. Elle n'est pas tant de condamner la violence que de mettre en œuvre la non-violence.

Enfin, l'anarchiste ne peut-il se vouloir un « bon citoyen » ? J'avoue avoir été un peu étonné que ce soit parce que je me veux « bon citoyen » que l'on affirme que je ne suis pas anarchiste. L'une des vérités qu'il me semble le plus urgent de dire et de redire, c'est que le meilleur service de la **Cité** n'est pas dans la soumission inconditionnelle à l'**Etat**. Or l'anarchiste dans la mesure où, refusant de reconnaître à l'Etat le droit d'imposer ses exigences à la personne, il travaille pour un plus grand respect de l'homme dans la cité, ne peut-il pas se vouloir « bon citoyen » ?

Jean-Marie MULLER

DES ANARCHISTES CATHOLIQUES



aux États-Unis

Le but général du « Mouvement du Travailleur Catholique » est de : réaliser dans l'individu et dans la société l'enseignement du Christ. En premier lieu, il faut procéder à l'analyse de la société où nous vivons et voir si, oui ou non, nous avons établi un ordre correspondant aux exigences de charité et de justice de Jésus. Or, cette société, capitaliste et bourgeoise, n'est ni juste, ni charitable. En effet :

L'ECONOMIE est dirigée par la recherche du profit, et la production crée les besoins. Un ordre meilleur pourvoit aux besoins de tous, et seuls les besoins réels détermineraient la production. Aujourd'hui, une classe non productive vit du travail d'une autre, et le travailleur perd le profit de son labeur.

HUMAINEMENT la société capitaliste refuse de prendre l'homme en considération autrement que comme facteur économique. Il est l'instrument du profit, d'où l'esclavage de son travail. Dans une société meilleure, il faudra trouver un travail en accord avec les valeurs humaines.

MORALEMENT, notre société est condamnable, car elle crée un conflit de classes insoluble ; l'employeur cherche à obtenir un travail aussi bon marché que possible alors que l'ouvrier veut le vendre aussi cher que possible. Ce conflit ne disparaîtra qu'avec la fin du salariat. Pour réaliser cette société meilleure, le mouvement du « Catholic Worker » recommande :

● *Un refus total de l'ordre social actuel et une révolution non violente pour établir un ordre en accord avec les valeurs chrétiennes. Cela ne peut être acquis que par l'action directe, car les moyens politiques ont fait faillite. « Nous recommandons une prise de responsabilité personnelle par laquelle nous nous chargeons nous-mêmes de transformer nos conditions de vie dans la mesure où nous sommes capables de le faire. » En ouvrant leurs « maisons hospitalières », les « CW » prennent soin de ceux qui sont dans le besoin au lieu de les placer dans des institutions d'Etat ; non pour remédier aux faiblesses du système, mais parce que la responsabilité doit toujours être partagée et que l'appel à l'aide venant d'un frère humain transcende toute considération économique.*

● *Le refus du système capitaliste en favorisant une économie distributive où les uns travaillent aux champs parce qu'ils en ont la vocation et les autres dans la cité. Ainsi, on peut se passer de l'Etat grâce à une économie décentralisée de caractère fédéraliste, telle qu'on la trouvait durant certaines périodes précédant l'établissement des Etats .*

● *La reprise par les travailleurs des moyens de production et de distribution, mais non la nationalisation de ces moyens. Ceci sera l'œuvre de coopératives décentralisées, et réalisées grâce à la disparition du patronat. C'est la révolution par le bas, et non par le haut comme dans les révolutions politiques. La propriété deviendra propriété de tous et un pas sera fait vers le communisme en accord avec les leçons du Christ : détachement des biens matériels, donc propriété en commun.*

● *La fraternité et l'égalité de tous les hommes entre eux, qui ont le même père, Dieu. Le racisme est un blasphème dans toutes ses formes, car Dieu a créé l'homme à son image et il offre la rédemption à tous. L'homme vient à Dieu librement, ou bien il n'y vient pas, ce n'est l'affaire de personne ni d'aucune institution que d'imposer la foi à qui que ce soit. Toute persécution envers un peuple est un péché et un crime contre la liberté.*

● *La révolution, en nous-mêmes aussi bien que dans la société, mais la révolution pacifique. Sinon, la violence usant de moyens mauvais, le but atteint sera mauvais, et mènera à une nouvelle tyrannie. Le Christ a certainement enseigné la non-violence. Aussi, pour lutter contre l'Etat et ses injustices, il faut utiliser des armes spirituelles et la non-coopération. Les méthodes recommandées dans ce but sont : refus de payer les impôts, de participer à la défense civile, de se présenter au service militaire, les grèves non violentes, le refus de collaborer avec le système.*

Le mouvement « CW » ne veut pas être jugé à ses succès. La faillite semble souvent le menacer ; mais les valeurs demeurent, qui résistent au temps et qui exigent de chacun un effort personnel. Les anarchistes catholiques veulent rester fidèles à ces valeurs, non pour le succès qu'elles apportent (bien qu'ils souhaitent les voir un jour victorieuses) mais parce qu'elles sont seules vraies.

Un journal mensuel, « THE CATHOLIC WORKER » (36 East First St, New-York, NY 10 003. Prix de l'abonnement pour l'étranger : 30 cents par an) est le porte-parole du mouvement. C'est Dorothy Day qui l'a fondé (avec Peter Maurin d'origine française et aujourd'hui décédé).

Les CW ont ouvert, au cours des ans, une trentaine de « maisons d'accueil » où ils hébergent et nourrissent un nombre incroyable de miséreux. D'autres ont fondé des petites communautés où le travail de la terre alterne avec des conférences, des retraites, des prières.

Tous les responsables ont fait de la prison : pour manifestations pacifistes, antiracistes, contre la peine de mort, pour les droits civiques, etc., Ammon Hennacy, qui vient de décéder, et qui fut pendant quelques années un collaborateur assidu de Dorothy Day, a consigné dans un livre de souvenirs* un grand nombre de ces événements.

Comme il a parcouru les Etats-Unis en tous sens pour faire des conférences et des adeptes, il a aussi pu visiter de nombreuses communautés pacifistes américaines dont on trouvera de brèves descriptions dans le même ouvrage : Doukhobor, Mormons, Témoins de Jéhovah, Molokans, Single Tax, Bruderhof, Hutterites, etc.

Il est difficile d'évaluer le nombre des adhérents au mouvement des Travailleurs Catholiques américain ; mais on sait qu'ils viennent de tous les milieux et de toutes les classes sociales, et l'on compte aussi, parmi eux, des prêtres et des religieuses, qui se disent anarchistes.

Marie-Chr. MIKHAILOV

* « The Book of Ammon », the Catholic Worker, NY, plusieurs éditions successives.

acharya

vinoba

bhave

un

anarchiste

non

violent

en

inde

Titulaire d'une bourse de second voyage de la Fondation Zelligja, je suis parti du 1^{er} juillet au 16 octobre 1969, étudier les « ashrams de l'Inde du Nord ». C'est à cette occasion que j'ai été amené à passer deux semaines dans le Bihar, Etat du Nord de l'Inde, que Vinoba a choisi pour y mener son action. J'ai vécu quatre jours à Patna, en compagnie des dirigeants du mouvement bhoodan et gramdan, deux jours à l'ashram de Vinoba, à Bodh-Gaya, village du Bihar, et une semaine à l'école de la jungle. Acharya Vinoba Bhave mène depuis 19 ans sa lutte pour le partage volontaire (bhoodan) et la mise en commun (gramdan) des terres, ainsi que la constitution de la Shanti Séna, armée de paix.

Si j'ai rencontré pendant mon voyage beaucoup de militants indiens non violents qui ont pu me parler de leur foi en ces trois mouvements, et de leur succès, je n'ai pas pu en avoir une approche suffisante pour en parler ici. On peut se reporter pour cela aux articles de Daniel Besançon et Narayan Desai, parus dans ANV n° 17, mars-mai 1969, ainsi qu'au livre de Vinoba : « Révolution de la non-violence ».

« Ashram » signifie primitivement ermitage, endroit où un ascète se retire pour mener sa recherche spirituelle ; puis le mot a pris le sens de « communauté de partage matériel et de recherche spirituelle en commun », dont les membres produisent eux-mêmes les biens qu'ils consomment.

Le « Samanwaya ashram », ou « ashram d'harmonie », situé à Bodh-Gaya, a été fondé par Dwarko Sunderani, que certains considèrent comme le successeur choisi de Vinoba. C'est un lieu de recherche spirituelle et de travail en commun entre une dizaine de personnes, célibataires et couples, de religions très diverses (hindous, bouddhistes, chrétiens, etc.).

La journée débute à 4 h du matin : prière commune, méditation, hatha-yoga, toilette, petit déjeuner à 7 h, travail jusqu'à 11 h ; repas, sieste (une très grosse chaleur règne dans cette région de 11 h à 16 h) ; travail en fin d'après-midi, souper à 18 h 30, prière commune et coucher à 20 h. Le tout dans la plus totale liberté de participer ou non aux moments de prière et de méditation. Il n'y a pas de domestique à l'ashram. Pour reprendre la formule célèbre, chacun est balayeur à temps partiel de sorte qu'il n'y a pas de balayeur à temps complet.

L'ashram vit des terres qu'il cultive, Mais l'essentiel est donné à l'aide aux villages de la région et à la lutte contre le sous-développement économique et social. Cette lutte peut se faire grâce aux dons en blé et outils, reçus de diverses organisations internationales (F.A.O., etc.).

Mais il ne s'agit nullement de distribution gratuite de nourriture. Le problème du Bihar (qui est aussi celui de beaucoup d'autres Etats

indiens) est le problème de l'eau. Il pleut abondamment pendant la mousson (de juillet à septembre), ce qui permet une récolte. Le reste de l'année, la sécheresse empêche le travail. Mais un simple puits ou étang profond permet à tout un village d'avoir de l'eau pendant toute l'année, c'est-à-dire d'obtenir trois récoltes, donc trois fois plus de grain, et de manger à sa faim, bref de sortir du cycle de la famine et des dettes. Mais comme les pauvres sont employés chez les riches propriétaires et qu'ils vivent au jour le jour avec le grain qui leur est versé en salaire, ils ne peuvent même pas s'arrêter de travailler un jour pour creuser leur puits au risque de voir leur famille mourir de faim.

L'action de l'ashram consiste à organiser des forages de puits dans un village, en payant chaque soir en grain les habitants qui y ont participé, ce qui libère ces hommes et ces femmes du servage, leur donne de l'eau pour l'année, de quoi manger, et la liberté de travailler enfin à leur compte.

Au cours d'une famine particulièrement grave au printemps 1967, on a pu comparer l'action gouvernementale et celle des disciples de Vinoba :

- Les hommes du gouvernement allaient dans les villages, et distribuaient le grain aux habitants, ce qui les sauva de la famine. Mais sitôt cette période passée, les paysans se retrouvaient dans la même situation qu'auparavant.
- Les membres de l'ashram de Vinoba, au contraire, n'ont pas donné de grain, mais ont payé en blé les paysans pour le forage de puits dans leurs villages respectifs. Et sitôt cette même période terminée, ces hommes se retrouvèrent dans une situation totalement différente, avec de l'eau, et du blé en quantité.

Cette action de l'ashram se fait en collaboration avec les « Frères des hommes » de Gaya, qui disposent de matériel plus important pour le forage des puits. Les images du film de Cayatte « Les Chemins de Katmandu », à propos de ces villages où travaillent les « Frères des hommes », ne sont pas du « cinéma » ; j'ai passé plusieurs jours avec ces jeunes Européens, et leur efficacité est évidente.

Mais le plus important est l'école de la jungle, située à 40 km de l'ashram. Appelée « Samanwaya Vidiapyth » (« école de l'harmonie »), elle a été créée il y a deux ans, au milieu de la jungle, sur un territoire occupé jusqu'alors par les tigres, serpents et autres animaux sauvages. Il a fallu défricher, creuser trois étangs et un puits, construire quelques bâtiments en dur. Puis Dwarko et ses compagnons ont visité les 50 villages les plus proches de l'école, véritable enfer dont les habitants se nourrissent, la moitié de l'année, de l'écorce et de racines des arbres. Dans chaque village, on a choisi deux enfants, de préférence

orphelins, et en tout cas fils de parias, c'est-à-dire de la classe la plus misérable et la plus enchaînée au servage du riche. Cela parce que Vinoba fait la révolution de bas en haut et non de haut en bas ; il commence par le plus pauvre, par la masse.

Cette centaine d'enfants, âgés de 6 à 10 ans, vivent à l'école en compagnie de professeurs (un pour dix enfants) qui jouent aussi le rôle du père. On se lève à 4 heures ; une prière réunit tout le monde. J'ai été frappé chaque jour par l'extraordinaire beauté et sérénité des enfants en prière et en méditation. Puis toilette, nettoyage de l'école (il n'y a aucun domestique, si ce n'est les cuisiniers), une heure de yoga et petit déjeuner à 7 h. C'est à tour de rôle que les enfants font le service de table. Suivent trois heures de travail aux champs (surtout riz, maïs et blé) ; de 10 h à midi, bain, jeux dans une ambiance très gaie. Repas, suivi de deux heures de sieste, puis deux heures de cours. Détente, repas, prière à 19 h 30, et coucher.

L'école vit actuellement de dons, mais déjà tout le riz consommé (et celui-ci est la base de l'alimentation indienne) est produit par les enfants eux-mêmes ; d'ici à trois ans, le programme prévoit l'entière autonomie de l'école. Dwarko a déjà refusé plusieurs fois l'aide gouvernementale, il tient à rester libre, hors des structures du pouvoir.

Le résultat ce sont ces visages épanouis qui m'ont accueilli à l'école, dizaines d'enfants qui accourent au bruit de la jeep, et vous sautent dans les bras en criant « Jai Jagat ». « Jai Jagat » signifie « victoire au monde ». Le slogan de Gandhi était « Jai Hindustan », « victoire à l'Inde », car l'Inde était à faire. Pour Vinoba, il ne s'agit plus de bâtir l'Inde mais le monde.

Dans quelques années, cette première génération d'enfants sera formée, et prête à retourner dans les villages ; chacun allant cultiver la terre qui a été confiée à ses parents ou amis pendant son absence. Ces élèves seront plus tard, au milieu de ces villages de la jungle, des moniteurs capables de jouer le rôle de stimulants, connaissant mieux les techniques agricoles, et pourront aider à instaurer le bhoodan et gramdan au village.

Un des risques est que les enfants choisissent de ne pas quitter l'école et continuent à vivre ensemble, communauté qui serait proche du kibboutz israélien (sauf que les travailleurs des kibboutz sont rarement non violents). Mais pourquoi pas, après tout ? Les enfants choisiront le moment venu, en toute liberté.

Cette école est donc (ou sera bientôt, puisque l'autonomie n'est pas encore totale) une société de type anarchiste non violent. L'argent n'existe pas à l'école ; l'Etat non plus. Certaines petites concessions à cela seront nécessaires, mais l'essentiel du système sera préservé. De

là est en train de naître une génération capable de répandre le mouvement de mise en commun des terres, de partage des responsabilités entre tous, où un Shanti Séna évitera la création d'une armée ou d'une police au service du pouvoir.

Le but de Vinoba est de lutter contre l'instauration en Inde d'une société de consommation et de type industriel, et de fournir à tout homme une possibilité de vie telle qu'il puisse mener une recherche spirituelle et arriver au total épanouissement de son être. Toute l'organisation matérielle et l'amélioration du niveau de vie ne sont que des conditions qui doivent donner une liberté suffisante à l'homme, et non une voie vers l'attachement aux biens matériels. Quand on parle d'« ashram de l'harmonie », « école de l'harmonie », cela veut dire harmonie entre la science et la spiritualité (spiritualité : connaissance de soi). Science et spiritualité, titre d'un livre écrit par Vinoba, sont pour lui la base de la société future, et la base que doit choisir tout village gramdan. Il explique souvent cela par l'image suivante :

La société est comme une voiture qui doit avancer et a besoin d'un moteur fonctionnant bien (qui est la science), et d'un volant (la spiritualité) qui donne la direction. La société occidentale a un moteur très puissant mais pas de volant, la voiture fonce dans le fossé. La société orientale a un volant merveilleux, mais reste sur place car elle n'a pas de moteur suffisant. Il ne s'agit ni de se perdre dans une contemplation nébuleuse, ni de se lancer dans la course de la société de consommation, mais de trouver une voie moyenne, qui a pour base la non-violence et le rétablissement des relations humaines, être économiquement indépendant et spirituellement universel. Et une Inde de villages heureux n'est pas un objectif impossible pour Vinoba, bien au contraire.

La politique, au sens partisan du mot, n'intéresse pas Vinoba, toujours indépendant. Les dirigeants du gouvernement et des grands partis politiques de l'Inde viennent le voir régulièrement et veulent à tout prix se l'attirer à eux, mais il refuse, car n'a nul besoin d'entrer dans la démagogie politique indienne.

Dans ANV n° 17, Patrice Antona écrit, à propos de Vinoba : « Disons que, pour les non-violents athées, cette expression ouverte de la foi dans l'action est une barrière à l'action commune ». Cela est pour moi un non-sens. « Athée », « croyant », « Dieu », sont des mots sans signification pour Vinoba. Seul compte l'épanouissement de l'être et les étiquettes diverses dont on peut affubler les gens ne changent rien. La religion peut être bonne si elle aide quelqu'un à se réaliser ; mais les rites ne sont que des moyens dont on se débarrasse quand on a atteint son but. Il me semble qu'il y a une contradiction dans

l'attitude de celui qui, d'une part se dit athée, c'est-à-dire libéré de la religion, et d'autre part en est si peu libéré qu'il n'ose pas agir avec celui qui vit sa foi.

Dans le même ANV n° 17, Daniel Besançon termine son article en écrivant : « Mais, à la différence de Gandhi, Vinoba ne prétend pas faire de la non-violence une valeur absolue applicable à tous les stades du développement humain. Il sait que son action ne résoudra rien définitivement, ce n'est qu'une étape. » Je ne le crois pas. Vinoba met à la base le respect de la vie, et la puissance de l'amour et de la vérité, forces de la non-violence, valables en toutes circonstances. Et dans de très nombreux villages, Vinoba a définitivement résolu le premier problème, qui est celui de la faim. Certes, tout cela n'est qu'une étape, mais là ou d'autres voudraient un conflit violent, Vinoba préfère convaincre par l'amour, nouvelle force révolutionnaire.

J'ai rencontré Vinoba le 10 septembre, veille de son soixante-quinzième anniversaire. Levé ce jour-là, comme à son habitude, à trois heures du matin, il nous a reçu, alerte, riant, gai au possible.

Et s'il ne peut être question d'appliquer à la lettre en Europe, le même système de révolution sociale que Vinoba, il paraît par contre indispensable de le suivre lorsqu'il lutte par l'amour contre toute hiérarchie et tout pouvoir autoritaire, qui n'aboutissent qu'à l'asservissement et à l'oppression des masses et empêchent le développement harmonique et la libération physique et spirituelle de l'homme.

Si vous passez un jour en Inde, faites donc un détour par Bodh-Gaya (Bihar) et le Samanwaya Ashram. Le voyage en vaut la peine.

Christian HECK

bibliographie de base

Gandhi, « Tous les hommes sont frères » (excellente anthologie), collection Idées, 1969.

Nanda B. R., « Ghandi », Marabout Université. N° 164.

Acharya Vinoba, « La révolution de la non-violence », Albin Michel.

l'objection de conscience en france



Le secrétariat des objecteurs de conscience a édité une petite plaquette « pour informer et aider ceux qui désirent faire, à la place du service militaire, le service civil des objecteurs de conscience ». Elle contient :

- des extraits du statut et son application pratique,
- un court historique de l'action des objecteurs,
- une présentation des différents organismes qui emploient les objecteurs,
- les démarches pratiques à suivre pour obtenir le statut.

La plaquette coûte 0,50 F et peut être commandée à l'adresse suivante : S.O.C., c/o Guy Lafargue, 62, rue Bouquière, 33 - Bordeaux. C.C.P. : M.I.R. 21.197.71 Paris.

l'objection de conscience en belgique

le nouveau statut

Le statut des objecteurs de conscience est réglé par la loi du 3 juin 1964, amendée par la loi du 22 janvier 1969 (« Moniteur belge » du 1^{er} février 1969).

Il prévoit deux catégories d'objecteurs :

- d'une part, l'objecteur partiel, effectuant un service militaire non armé d'une période égale à celle du milicien. Il peut effectuer des rappels éventuels.
- d'autre part, l'objecteur radical qui doit effectuer un temps de service civil de deux ans, dans lequel il accomplira :
 - a) soit des tâches d'utilité publique, en Belgique. Il dépendra du ministère de l'Intérieur pour des travaux dans des organismes à caractère social, éducatif ou culturel ;
 - b) soit, dans le cadre de la loi du 21 juin 1961 sur l'assistance technique, il peut partir deux ans dans le tiers monde, ou invoquer la loi complémentaire du 24 septembre 1964 sur le volontariat de la coopération.

Pour ces deux cas de service civil, les objecteurs sont ensuite exemptés de tout rappel en temps de paix.

Ces nouvelles dispositions légales peuvent être considérées comme une victoire des forces pacifistes en Belgique. Mais il est évident aussi que l'obtention du statut correspond à une nécessité de l'Etat pour réorganiser son potentiel militaire.

L'existence d'une armée de métier efficace est un des buts plus ou moins avoués de l'état-major militaire belge.

Ainsi, étrangement, le statut des objecteurs de conscience sert les intérêts immédiats de la bureaucratie dirigeante : éliminer les gêneurs, les poètes, les contestataires du maniement des armes tout en gardant un contrôle étroit sur leurs activités par l'instauration du service civil.

Pourtant, ces projets de réformes militaires sont entravés actuellement par les exigences nouvelles de l'O.T.A.N. : renforcer la présence militaire occidentale en Allemagne, suite au départ de nombreux détachements U.S. pour le Vietnam.

antimilitarisme et perspective révolutionnaire

Accepter le service militaire en Belgique, c'est donc consciemment faire le jeu de l'impérialisme américain au Vietnam et permettre, malgré les pseudo-noyautages, les sabotages hypothétiques accomplis par des militants révolutionnaires non repérés par la B.S.R., le renforcement du potentiel militaire occidental en Allemagne de l'Ouest, favorisant ainsi l'escalade de l'agression impérialiste au Vietnam.

Dès lors, il est évident que le refus du service militaire s'inscrit réellement dans une perspective révolutionnaire : la non-collaboration au militarisme permettant de mener une lutte beaucoup plus efficace contre les structures répressives de la société bourgeoise. Cependant, la légalisation du statut des objecteurs de conscience, bien qu'étant un progrès indéniable pour l'action des objecteurs, permet au législateur de régler les raisons de conscience, et par-là l'Etat empiète une nouvelle fois sur un droit fondamental de l'homme : sa liberté de conscience et de raison.

service civil : récupération des O.C. en faveur de l'Etat

Pour les militants anarchistes, le statut actuel des objecteurs préconisant le service civil reste donc entièrement équivoque. Notre objectif essentiel restera toujours la disparition complète du militarisme, soutien de tout Etat et de tout capitalisme engendrant nécessairement le totalitarisme (U.S.A., U.R.S.S., Espagne, Portugal, Grèce, Cuba, etc.). Dès lors, il devient délicat de collaborer, comme le demande le statut, à des organismes socio-éducatifs intégrés à la politique culturelle de l'Etat bourgeois, organismes qui ne contestent nul-

lement, de par leur caractère officiel, l'existence du militarisme et de la politique réactionnaire de l'Etat en matière de culture : censure.

De plus, le chapeutage du ministère de l'Intérieur indique clairement les limites dans lesquelles s'inscrit le service civil : une sage collaboration à la politique d'Etat, une mise à disposition quasi permanente de notre jeunesse en faveur d'un ministère ayant la responsabilité de la police et de la gendarmerie pour le maintien de l'ordre bourgeois.

L'instauration du service civil permet à l'Etat militariste de continuer à l'aise sa politique d'armement, les pacifistes ayant obtenu satisfaction, ils pourront s'occuper de l'organisation d'un service civil, dans le cadre de la conscription généralisée, à condition de ne plus mettre celle-ci en question puisque le service civil pour exister doit bénéficier également de cette mobilisation de la jeunesse. Ainsi, le service civil, instrument de paix, devient un paravent à la conscription militaire.

l'objecteur de conscience anarchiste

Pouvons-nous admettre, en tant qu'objecteurs anarchistes, refusant le militarisme de l'Etat, d'être obligés de servir les intérêts de ce même Etat, même sous l'égide d'un autre ministère que celui de la Défense nationale ?

Cette position défendue par certains pacifistes, nous paraît incompatible avec l'idéal libertaire qui est le nôtre.

Le socialisme libertaire préconise la disparition de l'Etat comme préalable indispensable à l'instauration d'une liberté effective pour tous, basée sur la responsabilité mutuelle engendrant la démocratie directe, le fédéralisme et l'autogestion économique sans aucun intermédiaire bureaucratique.

Le collaborationnisme avec l'Etat, par l'intermédiaire du service civil, ne peut renforcer que l'emprise étatique sur l'action des objecteurs, surtout que le caractère répressif du service civil s'est révélé nettement depuis que certains objecteurs ont délibérément saboté leur participation obligatoire à certains organismes culturels bourgeois où ils étaient affectés.

Pourquoi aussi parler de « service » alors que l'obligation est manifeste, alors que pour nous servir signifie avant tout spontanéité, désintéressement, liberté d'action et de pensée.

Le service civil actuel est tout le contraire. Il impose à l'objecteur de conscience, pendant deux ans, l'éloignement de ses véritables activités au seul profit de la politique d'Etat. Il empêche toute véritable création de la part de l'objecteur en service civil puisqu'il doit accepter les affectations proposées par le ministère.

Notre opposition au service civil est donc complète. La lutte antimilitariste ne peut se fourvoyer sur un tel terrain. Il faut refuser l'intervention de l'Etat dans l'occupation normale de notre vie.

Il est impossible de croire que l'Etat préparerait la paix par le service civil, alors que par sa politique d'armement aussi bien que par son soutien au système capitaliste, il contribue à maintenir la situation actuelle : l'injustice sociale, l'exploitation économique des travailleurs, l'illusion de la démocratie par la foire parlementaire. Mais alors, que reste-t-il à l'objecteur anarchiste ?

Le refus des compromissions mène nécessairement au radicalisme. La résistance aux structures répressives mises en place par la bourgeoisie, le clergé et l'armée pour encadrer la jeunesse (service militaire - service civil) est nécessaire pour mener une véritable lutte révolutionnaire. Bien que nous pensions que la transformation radicale de notre société ne puisse se faire que par un mouvement révolutionnaire du prolétariat contre le système répressif existant : capitalisme, Etat, armée, église, enseignement, partis, syndicats, les objecteurs anarchistes peuvent jouer un rôle d'appoint, de catalyseur aussi, dans la résistance à l'exploitation capitaliste. Bien sûr, une telle opposition au régime signifiera l'emprisonnement. Mais pour ceux qui refuseraient cette ultime conséquence, le service civil pourrait néanmoins s'avérer efficace, à condition de dénoncer dès le départ le caractère de service obligatoire, donc négateur de liberté, et de fixer les limites de participation au service civil : refus effectif de collaborer aux organismes culturels officiels pour ne travailler uniquement que pour des mouvements privés, autonomes, ne bénéficiant d'aucune aide étatique, ou la volonté de réaliser un travail social dans un milieu ouvert : quartier populaire, usines, etc.

François DESTRYKER

autodafé autodafé autodafé auto

dafé autodafé du livret militaire

Le 20 février 1970, place Clichy (Paris), nous avons brûlé publiquement notre livret militaire en lisant une lettre adressée au ministre de la Défense nationale, en présence de nombreux amis et d'une foule sympathisante, tandis que six camarades étaient enchaînés aux grilles du métro en signe de solidarité.

La police, surprise par ce genre de manifestation a eu un certain temps d'hésitation avant de nous emmener pour une simple vérification d'identité.

Notre manifestation s'est déroulée dans le cadre d'une semaine d'action organisée par le « Comité Martinez » de Bordeaux, notre Comité de soutien aux objecteurs de conscience et d'autres comités de province. Dans le même temps, des actions avaient lieu à Bordeaux et un livret était brûlé à Strasbourg.

Nous avons choisi l'autodafé plutôt que le renvoi qui nous semble avoir moins de portée. Ce geste a l'avantage de se faire publiquement et donc d'être repris par la presse.

Acte radical, il évite également de perpétuels renvois du livret entre le ministère et l'auteur. De plus, il s'agit pour nous non seulement de refuser un livret personnel, mais de contester l'existence des livrets.

Notre action est le résultat d'un travail de groupe où chacun a pris ses responsabilités pour que cette protestation ait un sens.

Il est important que nous ayons fait cela au grand jour, avec notamment la lettre ouverte au ministre expliquant les motivations qui justifient notre position. De plus, notre position était une non-collaboration avec la police, ceci sans avoir rien à cacher.

Tant par son déroulement que par son style et son fond, notre action a été, je crois, sans équivoque du point de vue de la non-violence.

Seule une non-collaboration totale vis-à-vis de la politique militaire pourra arrêter cette dernière. Nous espérons, s'il y a jugement, que le problème de fond ne sera pas éludé.

Maurice MONTET

lettre autodafé lettre autodafé

Paris, le 20 février 1970

Monsieur le Ministre de la Défense nationale

Fidèles à la non-violence qui nous anime, opposés à toutes guerres et à tous recours en la violence, conscients que ces méthodes ne peuvent conduire qu'à des états d'injustice, nous avons choisi la voie de l'objection de conscience.

Nous concrétisons aujourd'hui notre position par l'autodafé de notre livret militaire affirmant ainsi notre désolidarisation envers la politique militaire qui est menée en notre nom et dans laquelle nous sommes compromis malgré nous.

Solidaires de ceux qui accomplissent ce même geste, de ceux qui refusent de payer la part de leurs impôts destinée à l'armée et à ceux qui refusent de servir l'armée, nous vous informons que nous accentuons aujourd'hui notre action sur les points suivants :

- opposition à l'intervention militaire française au Tchad : après les sombres souvenirs des guerres d'Indochine et d'Algérie nous ne pouvons accepter que des hommes soient appelés à se battre pour soutenir une politique néo-coloniale en Afrique ;*
- opposition au système de défense nationale qui assujettit tous les citoyens à l'armée, peut amener les appelés à jouer un rôle répressif et abandonne la distinction entre le temps de guerre et le temps de paix ;*
- opposition au projet de réforme du service national qui sous des apparences civiles cache son véritable rôle de contrôle du chômage et d'embrigadement de la jeunesse ;*
- soutien aux insoumis qui refusent d'aller à l'armée notamment lorsque celle-ci les envoie au Tchad.*

De plus nous condamnons le gouvernement dans son attitude quant à sa politique nucléaire qui nous engage tous malgré les cris d'alarme des savants du monde entier et quant à sa politique mercantile faisant de la France un des principaux marchands de canons, entretenant ainsi des conflits dans le monde entier, l'apartheid en Afrique du Sud, retardant la véritable libération de nombreux pays en voie de développement. Cette politique risque de mener tôt ou tard à un

lettre autodafé lettre autodafé

conflit généralisé ou à une situation semblable à celle du Biafra devant laquelle on s'avouera alors impuissant.

Citoyens du Monde, conscients que la politique de militarisation ne peut qu'accentuer une situation où la violence règne par ses conflits et ses injustices sociales, nous nous sommes engagés dans la non-violence qui est le seul combat possible pour l'avènement de la justice. Recevez, Monsieur le Ministre, nos salutations distinguées.

M. HANNIET, M. MONTET, J. MOREAU



camping ouvert

Les camarades qui animent « Anarchisme et Non-Violence » se retrouveront du 26 juillet au 2 août. Cette rencontre se fera dans le cadre d'un camping ouvert, sans programme fixe, pour permettre un maximum d'échanges personnels autant qu'idéologiques entre ceux qui voudront y participer. Le lieu n'ayant pas encore été fixé, les personnes intéressées sont priées de prendre contact avec les correspondants locaux.

Docteur M. PIERROT : QUELQUES ETUDES SOCIALES.

La Ruche Ouvrière, 10, rue de Montmorency - Paris-3^e

La Ruche Ouvrière publie quelques écrits du docteur Pierrot (1871-1950) dont certains inédits en français : **EVOLUTION DE LA MORALE, LE BESOIN DE LIBERTE, LE RAISONNEMENT, L'ORIGINE DES IDEES RELIGIEUSES ET L'EPICURISME**. Les 234 pages de ce livre (8 F) révèlent une pensée originale en avance sur son temps dans son refus des doctrines dogmatiques et la mise en valeur de la complexité des phénomènes, de la nécessité d'une observation minutieuse des faits, dans sa mise en garde contre les généralisations hâtives, les systèmes clos (**LA METHODE**). A noter cependant un ton parfois désuet (**LA PROSTITUTION**). En de nombreux passages, des formules heureuses.

Parce qu'ils expriment bien le cheminement de nos idées, il est utile que de tels textes soient publiés.

« EGO »

Cahiers individualistes anarchistes trimestriels,

15, rue du Terras, Marseille 13^e

Abonnement 1 an : 5 F

C.C.P. Marseille 43 58 16

Depuis la mort d'E. Armand, animateur de « l'Unique », le courant individualiste anarchiste n'était représenté par aucune publication.

Pour ceux qui ont connu le tirage très important de « l'Unique » et son rayonnement dans les milieux les plus divers et dans le monde entier, il y avait là un vide regrettable.

Quelques camarades ont essayé de le combler en publiant des cahiers trimestriels intitulés « Ego » et se définissant eux-mêmes comme : « Concret car tenant compte du présent comme de l'avenir, total car préoccupé du physique comme du moral. » Du fait de la personnalité des animateurs, il semble que, dans les premiers numéros parus, une place très importante soit laissée aux problèmes de santé (vaccinations, nudisme, sexualité, alimentation, etc.). Nous apprécions avec sympathie cette initiative encore que la forme et le fond soient loin derrière la qualité atteinte par la revue d'E. Armand.

Souhaitons que « Ego » soit le lien qui permette aux anarchistes individualistes de se regrouper pour faire entendre de nouveau leur voix dans un moment où il est plus nécessaire que jamais de réaffirmer que toutes les théories révolutionnaires sont dangereuses si elles oublient que, dès maintenant, ce qui compte c'est le plein épanouissement de l'individu.

Marcel VIAUD

● ● ●

Dans le numéro 9 d'A. N. V., nous publions un article intitulé « Echee de la non-violence en Afrique du Sud », nous constatons que les forces de résistance à l'apartheid (ségrégation en Afrique du Sud) utilisant jusqu'alors la non-violence comme arme de lutte se laissent de plus en plus gagner aux idées révolutionnaires traditionnelles c'est-à-dire préconisant l'affrontement violent par la guérilla et le terrorisme. Peu après paraissait un article de Gene Sharp dans « Peace News » sur le problème, nous l'avons traduit et le présentons dans ce numéro comme un deuxième élément de ce dossier, d'autant plus que Gene Sharp fait, au sujet de l'Afrique du Sud, des observations sur l'efficacité des luttes violentes et non violentes pour se libérer d'une tyrannie.

● ● ●

la non-violence peut-elle marcher en Afrique du Sud ?



La situation en Afrique du Sud est maintenant désespérée. Le gouvernement, suivi par le parti d'« opposition », a accru depuis des années sa dictature sur la partie « non blanche » de la population qui prédomine. Toutes les possibilités de réforme ont été endiguées, et les eaux montent rapidement.

Pour l'Afrique du Sud, il n'y a pas d'issue qui n'implique de sévères souffrances et des effusions de sang. Si rien n'est fait, la situation va empirer, les souffrances constantes du peuple et la violence du gouvernement vont s'accroître, contribuant finalement à une terrifiante explosion. Que les moyens de résistance soient violents ou non, de grandes souffrances seront encourues par les « non-Blancs ». Quiconque s'oppose à l'action sous prétexte que cela conduit à la souffrance est profondément ignorant de la situation. Le problème est de savoir agir efficacement pour changer cette situation et de faire contribuer la souffrance à l'accomplissement d'une société libre et humaine.

Ceci est une tentative pour contribuer à une compréhension de ce problème et par-là apporter de la lumière vers une solution. Il est évident qu'il y a de grands inconvénients à ce que cette tentative soit faite par quelqu'un qui n'est pas sud-africain. Il est possible cependant que ces inconvénients soient partiellement compensés si, observant du dehors, je peux examiner la situation d'une manière plus objective et apporter au problème une compréhension des difficultés et des moyens de résistance. Mon but, par conséquent, n'est pas de « juger », de « condamner » ou « d'instruire », mais de contribuer, par quelques pensées, à la recherche générale d'une solution. Personne ne peut présumer connaître toutes les réponses ; nous avons certainement beaucoup à apprendre des Sud-Africains, mais comme le problème est celui de l'humanité aussi bien que celui des « non-Blancs » d'Afrique du Sud, peut-être cette contribution sera-t-elle acceptée par ceux qui sont les plus concernés par l'esprit dans lequel elle est offerte.

En cherchant une forme d'action, il nous faut accepter le fait que, quoi qu'on fasse, il y aura un noyau assez important d'Afrikaners qui n'accepteront jamais volontairement l'abolition de la ségrégation. Nous devons aussi accepter que beaucoup de Sud-Africains sont très compromis dans le système de domination blanche et qu'ils continueront à répondre à chaque provocation par n'importe quel moyen avec une rigueur accrue. Entre autres, leurs richesses et leur puissance sont en jeu ; on peut, par conséquent, s'attendre à ce qu'ils répondent par des répressions vigoureuses et que l'abolition de la ségrégation et de la domination blanche ne viendra qu'après une lutte dure et prolongée.

Moraliser au sujet des solutions à apporter n'est pas suffisant, le problème doit être abordé en termes d'actions proposées. En plus des méthodes d'action spécifiques à des situations propres, l'attention doit être attirée par les tactiques à adopter au cours des différentes phases de la lutte et la recherche d'une stratégie globale.

Une considération des problèmes posés par une telle stratégie au cours du déroulement de la lutte inclurait trois points :

- Comment obtenir la puissance maximum, par conséquent comment obtenir la plus grande participation des « non-Blancs », principalement des Africains ?
- Comment amener des Blancs à quitter le camp des nationalistes afrikanders et à soutenir les « non-Blancs » ?
- Comment amener le maximum de pressions internationales à peser sur le gouvernement d'Afrique du Sud pour l'infléchir dans le sens de l'autodétermination du peuple sud-africain et de son développement futur ?

● ● ●

Il y a deux techniques de lutte en particulier qui pourraient être appliquées par les « non-Blancs » :

- une forme de violence révolutionnaire ;
- la non-coopération et la désobéissance civile à grande échelle, c'est-à-dire la non-violence.

La violence suivrait probablement le modèle algérien, c'est-à-dire la guérilla.

Il n'y a, par contre, pas de véritable modèle pour la solution non violente bien qu'il y ait des expériences et des réflexions en Afrique du Sud, et ailleurs, sur lesquelles on peut s'appuyer.

Aujourd'hui, la balance penche lourdement en faveur de la violence. « De tous côtés, maintenant, il y a une acceptation fataliste de l'inévitabilité de la violence », écrivait Colin Legum dans l'« Observer » (5 mai 1963) « la longue période de soutien des méthodes de lutte non violente du Congrès (incarnée par le chef Luthuli) est passée. Toute conversation maintenant porte sur les tactiques de la violence et non plus sur l'opportunité de son utilisation ».

Amertume, frustration et désespoir ont conduit à un point où une explosion violente devient presque inévitable. L'échec, jusqu'alors, de

l'action non violente aboutit à son rejet. Les précautions du gouvernement pour prévenir toute protestation amènent à ce sentiment qu'il faut rendre coup pour coup.

En dépit d'un très large soutien moral, la réponse du monde à l'appel des « non-Blancs » pour un boycott économique et politique, l'ostracisme diplomatique et culturel du gouvernement afrikander a été bien maigre, si bien que les « non-Blancs » sont naturellement désillusionnés quant aux possibilités de tels moyens. En dépit de quelques gestes, le mouvement non violent mondial a été incapable d'offrir la moindre assistance sérieuse, que ce soit comme fer de lance du boycott international ou pour fournir d'utiles informations et analyses sur les problèmes de résistance ou des experts pour apporter une réflexion sérieuse aux problèmes stratégiques et tactiques d'une lutte non violente efficace.

Bien qu'ils aient été de toute évidence inadéquats, des efforts significatifs et des sacrifices pour appliquer des méthodes d'action non violente ont été faits par les « non-Blancs ». Personne ne niera que si une issue pacifique leur semblait possible, ils la choisiraient.

Il y a d'importantes raisons pour *ne pas* accepter fatalement l'inévitabilité de la violence : Il ne suffit pas d'avoir une décharge émotionnelle de haine dans un acte de violence, pas plus qu'il ne suffit d'avoir une poussée d'auto-respect chez celui qui défie le gouvernement dans une action non violente. Il faut aussi considérer dans quelle mesure les actions proposées vont contribuer au succès du mouvement.

La reconnaissance des difficultés et des dangers d'une lutte future par la résistance non violente et de l'inadaptation du mouvement non violent dans le passé n'est pas en soi un argument en faveur de la violence. Il est aussi nécessaire de considérer les difficultés et les dangers d'une future lutte de guérilla et de terrorisme et aussi les types de lutte non violente futurs possibles. Si on veut faire une étude sérieuse de l'alternative, il faut inclure une comparaison des avantages et des inconvénients de chacune des techniques de lutte et considérer si leurs inconvénients peuvent être vaincus ou contrebalancés par d'autres facteurs.

Rien ne montre que cela soit fait. Colin Legum écrivait que « la perte de la foi dans l'efficacité des vieilles méthodes ne va pas toujours avec une estimation réaliste des chances que la violence puisse se révéler également inefficace ».

Il y a tant de difficultés et de dangers dans le choix de la lutte violente en Afrique du Sud qu'une reconsidération de son efficacité doit avoir lieu assortie d'une étude de moyens de lutte non violents plus efficaces que ceux du passé.

Bien que la supériorité militaire ne garantisse pas la victoire (spécialement dans le domaine de la guérilla), il est important de savoir que le gouvernement possède une énorme supériorité sur tout ce que les « non-Blancs » pourraient rassembler, excluant toute intervention internationale intensive.

En fait, c'est en plusieurs points un avantage pour le gouvernement que les « non-Blancs » aient recours à la violence. Cela lui fournit une excuse pour une répression extrêmement dure qui pourrait accentuer encore la démoralisation des « non-Blancs ». Il a été suggéré qu'au moins une fois le gouvernement avait pu avoir délibérément poussé à la violence par l'intermédiaire d'agents provocateurs, à la fin de la campagne de défi et de désobéissance civile de 1952.

Les émeutes du 18 octobre au 9 novembre (quand la campagne était au plus fort) aboutirent à la mort de 33 Africains et de 6 Blancs ; cela aida beaucoup les Blancs à identifier la campagne non violente avec le mouvement Mau-Mau et ainsi contrer la tendance de quelques Blancs à sympathiser avec les non-violents. Les émeutes aidèrent aussi à écraser l'esprit de résistance chez les « non-Blancs ».

En octobre, par exemple, 2354 volontaires défièrent les lois ségrégationnistes, tandis qu'en novembre et décembre il n'y en eut en tout que 280. Cette violence ne fut pas le seul facteur de la chute du mouvement (la crainte d'une sévérité accrue des sentences fut importante) et certains suggérèrent que l'activité interne des communistes dans le mouvement pouvait y être pour quelque chose.

Cependant, dit Léo Kuper, dans son étude de la campagne (« Résistance passive en Afrique du Sud », Londres, Jonathan Cape, 1957) « il est évident que les émeutes jouèrent un rôle décisif », elles « fournirent aussi l'occasion au gouvernement de reprendre l'initiative et d'assumer des pouvoirs spéciaux avec quelque justification ».

Sharpeville est souvent cité comme une raison d'abandonner l'action non violente. Cette vue est cependant basée sur un manque grave de compréhension de la dynamique de l'action non violente. On se rappelle rarement que les fusillades de Sharpeville furent précédées d'une émeute à Cato Manor peu de temps auparavant, qui peut avoir rendu les policiers plus nerveux et avoir eu une influence irrationnelle sur leur brutalité à Sharpeville.

Mais c'est précisément parce que les meurtriers s'étaient compromis contre de pacifiques manifestants sans armes que s'éleva en Afrique et dans le monde entier un sentiment si profond et des protestations si vigoureuses. Si le même nombre d'Africains avaient été tués par les tirs de la police contre une foule indisciplinée envahissant une zone résidentielle blanche pour y commettre des meurtres et y répan-

dre l'incendie, il n'y aurait eu aucune réaction comparable. Comparez, par exemple, l'attention et les protestations soulevées par la mort de moins de cent Africains à Sharpeville avec les effets de la mort de cent Algériens pendant la guerre de libération.

Les meurtres de Sharpeville révélèrent, à ceux qui ne l'avaient pas encore compris, la véritable nature du gouvernement et de sa politique. Tout de suite après, il y eut un soutien considérable pour le programme de boycottage. Le fait que dans la lointaine Norvège les drapeaux aient été mis en berne après Sharpeville est significatif du choc qui a été causé. Ce choc eût été sensiblement réduit si le gouvernement avait pu montrer que ceux qui avaient été exécutés étaient des terroristes plutôt que des manifestants non violents. Témoins par exemple les réactions relativement molles aux exécutions des terroristes du Poqo.



Des conceptions très naïves, au sujet de la résistance non violente, sont répandues parmi ses partisans aussi bien que parmi ses opposants :

- Il n'est pas vrai que si les opposants à un régime luttent non violemment, le régime oppresseur sera non violent aussi et s'inclinera.
- Il n'est pas vrai qu'en étant non violent on évite la souffrance et le sacrifice.
- Il n'est pas vrai que si l'opposant réagit par des répressions violentes et brutales la lutte est perdue et le mouvement défait.
- Il n'est pas vrai que la voie de la non-violence soit une voie facile.

Bien au contraire, on doit s'attendre à ce qu'il y ait des souffrances et des morts si les « non-Biancs » résistent par des moyens non violents mais militants. C'est en partie une conséquence de l'extrême violence du système politico-social qui est attaqué, et c'est en partie un tribut à la puissance de l'action non violente et une reconnaissance de la menace qu'elle constitue pour la continuation de l'existence de ce système.

Au moment où l'adversaire intensifie sa répression, les résistants doivent manifester beaucoup de courage et non seulement poursuivre mais accroître leur résistance.

Ceci n'a pas toujours été fait en Afrique du Sud.

Cette volonté de persister dans la résistance en dépit de la répression est une sorte de jiu-jitsu politique. C'est-à-dire que la supposée toute-puissance du gouvernement est rendue inefficace et se retourne contre lui. La répression contre des non-violents tend à aliéner la sympathie et le soutien au gouvernement parmi ceux qui pourraient se joindre aux résistants, aussi bien que parmi les supporters habituels du gouvernement et dans le monde entier. Dans la mesure où le régime repose sur la violence brutale et est prêt à l'utiliser contre des non-violents ceci peut amener à accroître le nombre des gens décidés à résister à un tel système et peut-être à provoquer des failles dans le propre camp gouvernemental. Grossi suffisamment, un mouvement massif de défi pourrait, dans une deuxième étape, devenir assez vaste pour immobiliser même les agents de répression.

Le coût du changement est donc terrible, mais il n'est pas pire que celui de la violence, car bien qu'il y ait des souffrances à attendre en s'engageant dans un mouvement de résistance non violent, elles sont loin d'atteindre celles qui accompagnent un mouvement violent. Toutes proportions gardées, il y eut moins de morts au cours de la lutte non violente en Inde qu'au cours de la campagne des Mau-Mau au Kenya, toutes deux dirigées contre la domination britannique.

Les informations que nous possédons au sujet des séries de grèves dans les camps de concentration russes en 1953 montrent que lorsque les grèves étaient menées d'une manière non violente les pertes étaient beaucoup moins grandes que lorsque la violence avait été utilisée ; de même, au sein des campagnes indiennes elles-mêmes, il y eut moins de blessés ou de morts dans les actions où aucune violence n'avait eu lieu que dans celles où la violence subsistait.

Dans la lutte pour l'indépendance, globalement, il n'y eut probablement pas plus de 8 000 tués, directement ou indirectement, à la suite de fusillades ou d'autres blessures occasionnées par la lutte. Le contraste avec le chiffre d'environ 150 000 Algériens tués dans une population qui n'est qu'une petite fraction de celle de l'Inde est très alarmant. On n'explique rien en disant que les Français sont par nature beaucoup plus sauvages que les Anglais.

Donc, le coût d'une révolte violente sera vraisemblablement plus élevé que celui d'une révolte non violente. L'impatience provoquée par la lenteur des changements apportés par l'action non violente (en ne se basant que sur l'expérience sud-africaine) ne devrait pas nous aveugler et nous dissimuler la durée d'une lutte violente et l'éventualité de défaites et d'échecs.

les techniques de lutte violentes ou non violentes requièrent, l'une comme l'autre, des sacrifices et du temps pour avoir des résultats.

En certaines circonstances, l'une peut paraître sensiblement plus rapide que l'autre, mais, même à ce moment-là, d'importants facteurs doivent être considérés tels que :

- le nombre de morts possibles,
- le type de société susceptible d'être engendrée par la lutte.



La lutte sud-africaine est un mouvement pour rejeter la tyrannie et obtenir la liberté. Il est par conséquent très important de savoir si la technique de lutte utilisée est susceptible de réaliser ce but ou si, au mieux, elle est susceptible de remplacer une minorité dominante par une autre. Les luttes violentes tendent à être suivies d'une concentration de pouvoir aux mains de ceux qui contrôlent les moyens de violence les plus efficaces (généralement l'armée et la police). La population, alors désarmée et ne connaissant aucun autre moyen de lutte, est relativement impuissante en face de dirigeants qui possèdent de tels moyens de répression violente.

Au contraire, l'action non violente tend à diffuser le pouvoir à toute la population. Le cours de la lutte lui-même repose sur un large soutien populaire volontaire et une participation massive. Après un succès, il n'y a aucune concentration de pouvoirs militaires dans les mains de chefs qui pourraient promouvoir une nouvelle dictature, et la population est entraînée à une forme de lutte efficace grâce à laquelle elle pourra maintenir et étendre sa liberté contre de nouveaux usurpateurs. Ces considérations sont très importantes si l'on est vraiment concerné par la libération et non seulement par la fin d'un seul système tyrannique.



Ces critiques de la violence n'impliquant nullement que le mouvement non violent en Afrique du Sud, a été adéquat. D'abord ; il n'a pas été assez important. C'est-à-dire que l'inaction, la non-résistance et une absence de violence ne peuvent aucunement être assimilés à l'action non violente. La minorité indienne, utilisant la non-violence sous la direction de Gandhi entre 1906 et 1914, obtint de grands résultats. Pourtant l'action non violente ne fut plus utilisée jusqu'en 1946, encore une fois par les Indiens pour se débarrasser du « ghetto act ».

Depuis lors, il y a eu plusieurs boycotts des autobus par les Africains (quelques-uns furent victorieux), la campagne de défi de 1952 (dans laquelle plus de 8 500 « non-Blancs » furent emprisonnés pour désobéissance civile aux lois de ségrégation), la défense pan-africaine des « pass laws » qui aboutit à Sharpeville et les tentatives pour organiser des grèves générales (qui furent en général plus suivies que ne l'admit le gouvernement à l'époque, par exemple la grève générale de 3 jours en 1961). Il y eut d'autres actions semblables, mais il est clair que les actions non violentes ont été sporadiques et qu'il y a eu de longues périodes d'inaction. Souvent, ce fut pour des raisons très compréhensibles et nécessaires. Mais quand ces périodes d'inaction ont été nécessaires, cela provenait de la faiblesse du mouvement de résistance et de la population non blanche.

Imaginez une armée qui ne se battrait que lors de quelques escarmouches laissant à l'ennemi le temps de rafraîchir ses troupes dans les intervalles.

L'inaction, cependant, même dans une situation telle celle de l'Afrique du Sud a tendance quelquefois non pas à renforcer mais à affaiblir les participants. L'impression que des progrès seront réalisés aussi longtemps que l'on s'abstiendra de faire preuve de violence est une erreur.

Si un mouvement de résistance n'entreprend que des actions sporadiques dans une telle situation, il n'obtiendra évidemment pas de résultats significatifs à moins que le nombre de ses membres ne se renforce considérablement et que l'organisation ne progresse pendant les périodes de silence.

La lutte ne peut être victorieuse non plus si les participants et la population ne sont pas prêts à payer le prix de la résistance. C'est très semblable à une lutte violente. Si dans une guerre de type traditionnel l'infanterie s'effondre sous un lourd tir d'artillerie ennemi, ce côté ne peut évidemment pas gagner. La faute dans un tel cas n'est pas tant due à la guerre elle-même qu'à l'habileté à la faire.

De même dans la lutte non violente, quand l'adversaire déclenche la répression et l'accroît, pour avoir une chance de gagner, les militants

non violents doivent avoir-la force de persister et d'encourir les peines les plus graves. S'ils manquent d'une force suffisante pour le faire, le mal ne vient pas de la technique mais des militants eux-mêmes.

Ainsi en 1952, quand le gouvernement infligea de graves punitions pour désobéissance civile, ce fut une grave erreur tactique de ne pas avoir renforcé la campagne de défi. Les Africains n'auraient pas dû non plus être pris par surprise en 1959 quand, en réponse à leur défi, le gouvernement proclama l'état d'urgence. Le retrait, à un tel point, permit au gouvernement de reprendre les choses en main et développa une atmosphère de crainte et de conformisme chez les « non-Blancs ».

Il y a eu, à mon avis, une autre faiblesse dans le passé du mouvement non violent. Un des moyens les plus intelligents utilisé par le gouvernement pour répondre à des actions non violentes a été de faire quitter la lutte aux leaders sans en faire des martyrs et des modèles à suivre en les emprisonnant.

Par exemple, on peut dénoncer et « liquider » quelqu'un en vertu de la loi pour la suppression du communisme et par-là lui interdire toute appartenance à une organisation politique, toute fonction de meneur et même toute participation à une réunion politique. Des leaders nationaux furent parfois jugés d'après cette loi, déclarés coupables, condamnés à plusieurs années de prison avec sursis « à condition qu'ils ne continuent pas à enfreindre la loi ».

D'après une loi sur les émeutes, un homme peut être assigné à résidence loin de son foyer, de son travail et de ses activités.

L'alternative pour les leaders non blancs a été l'emprisonnement dans d'infâmes cellules ; cette alternative est dure et aucun de nous ne peut dire à l'un d'eux qu'il devrait aller en prison plutôt que d'accepter cette cessation essentiellement volontaire de ses activités politiques. Pourtant, un des résultats objectifs de leur choix d'accepter ces limitations au lieu de refuser de se soumettre, et donc d'aller en prison, a été le refus de la base de risquer des peines plus fortes que ses leaders.

Par conséquent, accepter l'emprisonnement et d'autres souffrances est une des premières conditions pour que cela change. Il est significatif que Robert Sobukwe, qui fonda le Congrès pan-africain, choisit d'être parmi les premiers à aller en prison pour désobéissance civile.

Albert Luthuli, d'un autre côté, a accepté de se conformer au bannissement jusqu'au bout (1964) bien qu'il fût douteux qu'il puisse reprendre ses activités. Le gouvernement a ainsi obtenu les avantages de l'emprisonnement sans en avoir les inconvénients. Tout cela a eu tendance à réduire le militantisme et l'activité du mouvement non violent.

L'existence du gouvernement d'Afrique du Sud (comme tous les gouvernements, qu'ils soient démocratiques ou tyranniques) dépend de la volonté de ses sujets à continuer à y coopérer et à s'y soumettre. Cette coopération et cette soumission peuvent prendre des formes variées telles qu'aider à gérer le système économique, servir comme fonctionnaire et simplement obéir aux lois et aux ordres du régime.

Ce consentement peut être « libre » soutien au régime ou passive soumission ; dans d'autres cas il peut être « forcé » par crainte de l'emprisonnement ou d'autres sanctions qui peuvent leur être imposées s'ils tentent de désobéir.

Mais même le consentement forcé implique le choix soit de se soumettre et éviter les pénalités soit défier et encourir la souffrance. Dans les deux cas, la continuation de l'existence de n'importe quel régime est le résultat, non seulement des aspirations et des décisions des personnes et des groupes qui contrôlent directement les rouages de l'Etat mais d'abord de la soumission et de la coopération du peuple tout entier. Le coût du défi peut varier : dans certaines situations il peut être terrible. La capacité du peuple à retirer son consentement peut varier, dépendant de sa détermination, de sa force et de sa volonté de payer le prix du changement.

Par conséquent, le problème de modifier le gouvernement en place ou de réaliser une révolution consiste non seulement à attaquer les gouvernants et leurs agents immédiats, mais surtout à « responsabiliser » le plus grand nombre.

Si le système actuel continue, la faute en est à la majorité de la population sans le consentement et la collaboration de laquelle ce système s'écroulerait (après une tentative sanglante pour une reprise de la coopération). La réalisation d'un changement en Afrique du Sud dépend donc des moyens d'accroître la force des « non-Blancs » et en particulier des Africains.

Le changement peut ainsi se faire même si les gouvernants actuels ne sont jamais convaincus qu'il est souhaitable. La tâche principale est de savoir donner des forces au peuple. Leur résolution d'abolir le régime doit être accrue. Leur force d'organisation et leur capacité d'agir collectivement et spontanément doivent être améliorées. Leur volonté de persister à défier le gouvernement doit être renforcée.

L'état de véritable tyrannie dans n'importe quelle société est donc pour une grande part une conséquence de la faiblesse du peuple dans le passé ou dans le présent. Si maintenant les peuples sont faibles et craintifs, incapables de payer le prix de leur refus, alors aucune forme

réelle et durable de la liberté ne peut être réalisée. Car la vraie liberté n'est pas quelque chose de donné, mais quelque chose qui se gagne et se prend et qui, par conséquent, peut être défendue et étendue même face à de nouvelles menaces.

Ainsi, ceux qui ne pensent plus maintenant qu'à une intervention extérieure pour libérer l'Afrique du Sud tentent d'outrepasser le problème révolutionnaire le plus important et de prendre un raccourci vers la liberté quand il n'en existe pas.

Même si le gouvernement afrikander actuel est aboli par une intervention extérieure et si la domination blanche est terminée, s'il n'y a dans ce processus aucun renforcement du peuple tout entier, aucune diffusion effective du pouvoir, aucun accroissement de leur capacité à contrôler eux-mêmes leurs gouvernants, alors le gouvernement suivant, quelle que soit sa couleur, sera au moins aussi tyrannique que l'actuel et, ayant attendu une aide extérieure pour en finir avec le système, le peuple manquerait alors de capacité pour aboutir à une vraie liberté.

Les mouvements de terrorisme et de guérilla reconnaissent souvent à un point extrême l'importance du retrait de la coopération et du consentement du peuple au gouvernement. Ceci aide à expliquer pourquoi si souvent la terreur est dirigée non contre l'ennemi, comme on pourrait s'y attendre, mais essentiellement contre le peuple pour le contraindre à résister (certains signes montrent que cela commence déjà en Afrique du Sud). C'est donc une tentative pour forcer les gens à être libres, une tentative pour réaliser l'impossible. Même si c'est politiquement efficace dans l'immédiat, le type de société et le type de liberté qui en découlent sont d'une valeur assez discutable ! Il y a une preuve que l'action non violente peut permettre d'accroître les forces d'un peuple opprimé. Gandhi prétendait toujours que le but primordial des luttes non violentes qu'il menait n'était pas d'attaquer les Anglais qui étaient un facteur important mais secondaire de la situation, mais de renforcer la détermination, l'indépendance et la capacité de résistance des Indiens, facteur le plus important.

Ceci fut démontré en Afrique du Sud en 1952 au cours de la campagne de défi durant laquelle les effectifs du Congrès national africain sautèrent de 7 000 à 100 000. Le nombre des membres n'est pas le seul critère d'une force accrue, mais cela révèle la contribution de l'action non violente à l'accroissement de la capacité de résistance et de la force d'organisation. Semblablement, en Inde, le Congrès, un minuscule groupe prenant des résolutions une fois par an, se transforma, sous l'impulsion de Gandhi, en une organisation de combat de masse capable de secouer le joug du puissant empire britannique.

On a dit (par exemple, Patrick Duncan) que dans la mesure où le gouvernement d'Afrique du Sud a rendu illégal tout effort politique conventionnel pour produire une réforme et a interdit l'utilisation de la non-violence pour s'attaquer à l'apartheid, que la violence était maintenant justifiée. C'est malgré tout raisonner très superficiellement que de dire : puisque la non-violence est illégale, on doit utiliser la violence puisqu'elle est illégale aussi.

La répression accrue, aujourd'hui, rend plus difficile l'organisation de la résistance non violente (surtout ouvertement) qu'en 1952, mais il n'est pas plus facile d'organiser la résistance violente. Il est vrai que la résistance non violente est d'habitude mieux organisée ouvertement, mais, dans un mouvement violent les agents et les informateurs ne peuvent travailler non plus avec une totale efficacité dans le secret.

La résistance norvégienne sous l'occupation nazie fut organisée secrètement bien que pratiquée ouvertement. D'autre part, la totalité de la résistance non violente n'a pas besoin d'être organisée à l'avance pour être efficace. Parfois, une résistance hautement efficace a été tout à fait spontanée ; d'autres fois, des actions organisées et démarées par un très petit nombre peuvent frapper la fibre de la responsabilité et leur exemple peut être suivi massivement.

C'est extrêmement difficile, maintenant, de mettre sur pied une stratégie et des tactiques appropriées à la lutte en Afrique du Sud et ce serait présomptueux de ma part de chercher à en imposer. Il est très important, cependant, que de sérieux efforts soient faits pour en trouver. Alors seulement une sérieuse alternative au terrorisme et à la guérilla ou à l'invasion militaire gagneront une audience sérieuse.

Il y a au moins cinq facteurs essentiels qui devront retenir toute notre attention pour dégager cette stratégie :

1. La condition présente de l'Afrique du Sud et en particulier les conditions et les potentiels des différents groupes qui peuvent entraver ou aider la résistance :

- a) le gouvernement,
- b) l'opposition blanche potentielle,
- c) les activistes et les organisations non blanches,
- d) la résistance potentielle non blanche,
- e) le reste de la population.

2. La technique d'action non violente, sa dynamique, ses exigences, pour aboutir au succès et à une expérience valables.

3. Comment réduire ou balayer la faiblesse actuelle chez les « non-Blancs », ce qui accroîtrait leur capacité à rejeter l'oppression. En particulier, ceci inclut des questions telles que :

- a) comment rejeter la crainte et le peu d'empressement à persister dans la résistance en dépit des répressions ?
- b) Comment développer la connaissance et la capacité de résister avec le plus d'efficacité en termes spécifiques ?
- c) Comment leur faire prendre confiance en leur propre capacité de changer les situations (par exemple, en remportant de petites victoires locales, comme cela a déjà été fait pour le boycott des bus) ?

4. Comment séparer la population blanche du gouvernement (les libéraux, les groupes religieux, la minorité anglaise et en particulier les industriels) ? Il est significatif que la campagne de défi de 1952 ait été efficace dans ce sens, amenant la création du Parti libéral et du Congrès des démocrates.

5. Comment stimuler l'assistance internationale maximum et comment l'utiliser avec le plus d'efficacité ? Il y a plusieurs façons concrètes d'apporter de l'aide à un mouvement intérieur de résistance non violente :

- a) Aider à communiquer les nouvelles, les encouragements, les projets de résistance, etc., par exemple par une station radio basée hors de l'Afrique du Sud, par des journaux imprimés à l'extérieur pour être distribués dans le pays.
- b) Une propagande plus efficace et des campagnes d'éducation exposant au monde la situation en Afrique du Sud et parlant du mouvement de résistance.
- c) Des pressions économiques plus efficaces contre l'Afrique du Sud tels que des mouvements d'embargo et de boycott plus sérieux qu'ils ne l'ont été jusqu'alors (c'est ce qui fut recommandé à l'Assemblée générale des Nations Unies en novembre 1962).
- d) Des pressions diplomatiques et culturelles plus efficaces (rupture des relations diplomatiques également recommandée par les Nations Unies) et le refus de collaboration culturelle sauf quand cela implique la rupture des pratiques d'apartheid.
- e) Le refus de livraison d'armes ou de matériel pouvant être utilisé à en fabriquer en Afrique du Sud.
- f) Le retrait de tous les investissements étrangers sauf là où les industriels acceptent de payer des salaires raisonnables aux « non-Blancs » et d'abandonner les pratiques de l'apartheid.
- g) L'application de par le monde de différents types d'action non violente pour réaliser ces objectifs.

De telles mesures pourraient être d'un grand secours pour :

1. Renforcer le moral, la détermination et la capacité de résistance des « non-Blancs ».

2. Affaiblir le moral, la détermination et la capacité :

- du gouvernement pour continuer comme actuellement ;
- de la population blanche en général pour soutenir le gouvernement.

L'alternative à ce programme d'action est sans aucun doute une forme de guerre, impliquant probablement :

- ou bien une longue campagne de terrorisme et de guérilla sur le modèle algérien,
- ou bien une grande intervention militaire internationale par une armée des Nations Unies, une alliance africaine ou une aide plus directe des Russes ou des Chinois.

Toutes ces possibilités sont extrêmement dangereuses, en particulier dans la mesure où elles entreraient dans le cadre du conflit Est-Ouest et où le conflit pourrait dégénérer en une guerre nucléaire. A ce dernier stade, les chances ne sont franchement pas lourdes pour que la lutte s'engage vers une application plus efficace de la résistance non violente intérieure avec une puissante aide extérieure. Si cela ne se produit pas cependant, ce sera faute d'audace, de compréhension et d'initiative et non parce que la non-violence eût été incapable de triompher si elle avait été appliquée intelligemment et courageusement. Et si cela ne se produit pas, la tragédie de l'Afrique du Sud de l'avenir pourrait faire paraître insignifiante la tragédie actuelle et passée.

Il y a encore de l'espoir pourtant, et des occasions. Si on les saisit, l'avenir peut encore être brillant pour ces terres déshéritées, et le monde peut recevoir cette leçon : comment se débarrasser de la tyrannie et établir simultanément une liberté véritable et durable.

Gene SHARP

Même si le Living Theatre, se réclamant de l'anarchisme et de la non-violence, nous est cher, il faut reconnaître que son langage, du fait même de sa totalité, est incompréhensible à la majorité des gens, il devient arme à deux tranchants.

C'est dommage, car la réflexion du Living est très élaborée. Il suffit pour s'en rendre compte de lire le livre de Lebel : « Entretiens avec le Living » (Bel-fond).

Le Bread and Puppet est autre parce que son langage est différent. Il ne s'adresse plus directement au public, il ne l'agresse pas non plus comme le Living. En effet, il crée un intermédiaire : la marionnette géante et le masque. Quel intérêt ?

Lorsque le Living parle, il agresse (forme d'agression non classique), ce qui provoque chez le spectateur non acquis une réaction de défense, donc un refus. (Je suis très conscient de l'emploi inadéquat du terme classique de théâtre, à propos du Living. C'est une conséquence du baisage des mots par la société.)

Il est certain que ce refus du Living n'est que le refus de s'affronter à ses propres problèmes, qui en ce moment sont découverts par le jeu de la troupe. Lorsque le Bread and Puppet joue, il s'exprime au travers des poupées et des masques, tout à la fois grotesques et menaçants.

Cela donne au spectateur la possibilité de se détendre donc de s'ouvrir au « message » du Bread and Puppet. D'autre part, l'emploi de tels intermédiaires oblige les personnages à être un (unité). Ils ne peuvent plus être à la fois, comme c'est la coutume. Horace fuyant devant les Curiaces, le Cid face au papa de Chimène et le malade imaginaire. L'utilisation de personnages simples oblige à exécuter un spectacle simple, mais non pas simpliste, accessible à tous.

« Le Bread and Puppet aussi, c'est une secousse culturelle, il travaille, à partir de la réalité, sur deux plans, et aucun des deux ne ressemble, de près ou de loin, au théâtre « réaliste ».

Je les ai d'abord vus au Festival Populaire de Newport. Les marionnettes, pour commencer par là : ces marionnettes énormes, fantastiques... On donnait Chicken Little. Peter a attrapé le réalisme théâtral, il l'a poussé dans un coin et il a dit : « Les gens ne voient pas de la même manière, les gens sont autres, ils peuvent avoir quinze mètres de haut. » Il y a d'autres forces qui jouent, dans l'univers, à côté de ce « réalisme ». La vie va plus loin que ça. C'est beaucoup plus mystique ; c'est beaucoup plus magique ; c'est plus proche du L.S.D. Ces immenses formes entrent en scène dès le début et c'est le personnage de la Mère-Terre qui commence à créer toutes créatures sortant de dessous sa jupe. Elle pond

un œuf et il en sort une créature avec un bec et une tête marrante. Toutes les formes de la création... Une image splendide... Oui, et ce gosse, de six ans, je le crois, avec une tête en papier mâché. C'était un flic.

Un flic qui courait de tous les côtés avec une matraque et cognait tout le monde ; Un mètre de haut... un flic ! Ce qui m'a vraiment frappé dans « Un homme dit au revoir à sa mère », c'était l'utilisation de l'avion et de la petite maison en carton. Encore une fois, la perspective « réaliste » vole en éclats. De l'infiniment grand à l'infiniment petit. Ce n'était qu'un petit avion en bois, mais cela atteint extraordinairement bien l'objectif, parce que c'est le petit garçon qui joue au pilote qui balance toutes ces bombes. Et il y a une vérité terrible là-dedans. »*

Comme vous le remarquez, je parle beaucoup plus de la technique que du jeu lui-même, car c'est cela qui frappe.

En effet, le Bread and Puppet a retrouvé, il me semble, l'essence même du théâtre populaire qui peut devenir un théâtre d'agit-pop. Un théâtre d'agitation est avant tout un théâtre simple, non simpliste. Deux thèmes que défend et propage le Bread and Puppet :

1° Dénonciation de la guerre du Vietnam. Si l'actualité du problème est brûlante aux U.S.A. et s'inscrit dans un

combat précis, il est évident qu'en France, le Vietnam suscite moins de réactions violentes, et souvent un accord sympathique.

2° Relecture de la Bible — ou dénonciation d'un certain usage dudit livre ? C'est leur pièce massue « Cry of the people for meat ». Il est évident qu'un tel problème intéresse plus une société fortement influencée par les récits bibliques que la nôtre qui l'est peu.

Critique générale sur ces thèmes. Le Bread and Puppet n'a pas pu ou pas su réadapter son travail d'agitation à la société où il se trouve, c'est dommage mais c'est aussi le reflet du manque de travail théorique.

Lors d'une soirée passée avec le Bread and Puppet à discuter, il m'a été absolument impossible de discerner l'existence d'une ligne politique minimale et nette.

Par contre, il semble que toute la troupe tourne autour du leader-chef : Peter Schuman, et surtout se situe par rapport à lui.

Voici quelques extraits d'un texte paru dans le programme édité par le Club Alpha lors du passage du Bread and Puppet à Paris : « Notre théâtre est un anti-théâtre, un spectacle qui n'en est pas vraiment un. Généralement, la pièce sort d'un atelier ; après avoir travaillé avec

les gens un certain temps, on en arrive à un point où on fait un tout et on le présente au public. Par exemple, notre pièce « Réitération » est le résultat d'une tâche concrète ; elle doit son origine à une pièce qu'on nous avait demandé de présenter à un coin de rue de l'East Harlem. Il leur fallait cette pièce dans les deux jours. Nous, on n'avait rien de prêt. On a répété et, par hasard, il s'est trouvé qu'il y avait dans le studio un petit avion et une poupée ; et je crois que c'est comme cela que la pièce s'est construite. C'était tout à fait accidentel et aussi cela tenait à la tâche à accomplir : on était forcé de faire en deux jours quelque chose qui puisse être joué par quatre acteurs au coin d'une rue, qu'on puisse facilement transporter et pour lequel ils ne pouvaient pas non plus nous donner d'argent parce qu'ils n'en avaient pas.

« Mais, alors, pour nous, toute la différence est là. Nous ne portons pas un énorme intérêt au théâtre proprement dit (...).

La plupart des gens de la troupe ne sont ni acteurs ni mimes. La plupart sont venus pour des raisons politiques. En vérité, nous avons beaucoup de difficultés avec les acteurs quand il y en a dans nos pièces (...).

« Nous ressentons tous que le théâtre doit avoir quelque chose comme un projet, une mission,

quelque chose d'aussi simple que cela, vous voyez. Cela ne devrait pas être quelque chose que l'on fait parce qu'on aime cela ou parce qu'on vous a envoyé à un cours d'art dramatique. On peut comparer cela à un peintre qui sent qu'il ne doit pas s'asseoir et peindre ce qu'il veut, mais qui peint avec le projet que cela aille quelque part, serve à quelque chose. Et cela signifie qu'il décide également où sa peinture doit aller et à qui il la montre.

« Je pense que l'ennui, avec le théâtre reconnu, académique et tout, est qu'il ne possède pas d'histoires. Fondamentalement c'est cela. Si vous allez voir un bon spectacle de marionnettes américaines, avec toutes ces marionnettes de luxe et tout, il n'y a qu'une chose qui manque : quelque chose à raconter. Les marionnettes font toutes sortes de choses rusées, mais il n'y a pas d'histoire qui vaille le coup d'être racontée. Et la plupart des pièces de théâtre moderne que j'ai vues n'ont pas d'histoires ni de légendes.

« Vous savez, c'est cela qui fait un bon tableau, un bon morceau de musique ; ce qu'on recherche, la plénitude de l'histoire ce qui parle d'elle à la personne d'à côté. Vous l'appellez un conte. Toute l'histoire de notre pays consiste à déterrer de vieux contes et à les rhabiller. La plupart des histoires dans le monde sont d'ordinaire tout à fait semblables. Il y a

un flux permanent de quelques histoires fondamentales qui court dans les écoles d'art dramatique, de tous les temps. Mais il y a toujours quelque chose de neuf qui entre dans ces vieilles histoires.

« Et nous voulons que nos spectacles servent ce simple projet : parler d'un problème à quelqu'un, à un vrai public... »*

Pierre SOMMERMEYER



* Ces deux extraits ont la même origine : le programme du Club Alpha. Le premier extrait est de Valdez : « du Teatro campesino », le deuxième de Peter Schumann déjà nommé.



« Anarchisme et Non-Violence » n'est pas seulement une revue; les camarades qui l'animent s'emploient à entretenir entre eux et autour d'eux un dialogue permanent.

Dans ce but les correspondants locaux se tiennent à la disposition de ceux qui à travers la lecture de la revue s'intéressent à ce courant de pensée et désirent s'associer de plus près à nos études, à nos recherches et à nos tentatives d'action.

CORRESPONDANTS LOCAUX

ARDENNES : J. Turquin, 85, rte de Mézières, 08-Prix-lès-Mézières.

BAS-RHIN : P. Sommermeyer, 37, bd d'Anvers, 67 - Strasbourg.

EURE : M. Bouquet, app. 2, immeuble Normandie, 27 - Verneuil.

HAUTE-GARONNE : D. Besançon, Cornebarrieu, 31 - Blagnac.

PARIS : A. Bernard, 22, allée de la Fontaine, 93 - Le Raincy.

VAR : M. Viaud, La Courtine, 83 - Ollioules.

BELGIQUE : F. Destryker, 2e, av. des Droits-de-l'Homme, 1070 - Bruxelles.

SUISSE : M. Enkell, 24, av. de Beaumont, 1012 - Lausanne.

Cahiers d'études trimestriels

Directeur de la publication : Anita Bernard

ABONNEMENT CINQ NUMEROS : 10 F.

C.C.P. : Marcel Viaud, 2.298-84, Marseille

Dépôt légal : 1^{er} trimestre 70. — C.P.P.P. n° 42.954

Paris - Imprimerie La Ruche Ouvrière, 18, rue de Montmorency (3^e)

« Anarchisme et Non-Violence » adhère, en tant que publication associée,
à l'Internationale des Résistants à la guerre : War Resisters' International,
3 Caledonian Road, London, N 1.
