

Willy Pelletier

Les anarchistes
et la reproduction de l'anarchisme

À Seattle, Gênes, Nice, ou Florence, se mêlaient, dans les cortèges, les drapeaux noirs,

rouges et verts. Est-ce à dire que se mêlent progressivement, dans les mouvements sociaux ou les luttes anti-globalisation, les problématisations libertaires et marxistes? Ce serait prendre un peu nos désirs pour des réalités, quitte à confondre solidarité de mobilisation et métissage des « logiciels ». Une expérience indigène minimale des manifestations donne à voir combien, dans la formation des « carrés » d'organisation, les groupes libertaires ou marxistes se construisent, se cimentent et se ferment d'abord comme groupes séparés, tout occupés qu'ils sont à soigner « l'effet de démonstration »¹ que le nombre, le son, et les oripeaux, autorisent. Les frontières physiques des services d'ordre, les frontières symboliques des chants et des slogans répétés en boucle, dissuadent les hors groupe d'y séjourner bien longtemps. Elles renforcent pour ceux du « dedans » la communion et la certitude partagée avec ceux qui « en sont ». Ceux qui en sont y trouvent de la joie, de cette joie qu'amène une identité renforcée; c'est d'ailleurs, pour une large part, ce qui fait qu'un groupe « prend » (en tout sens de l'expression). De ces cortèges voisins et complices, mais juxtaposés, d'où les manifestants sortent davantage « anarchistes » ou « marxistes », assurés de « l'être » puisque ceux qui leur ressemblent et qu'ils aiment en sont, ne proviendra donc nulle redéfinition des étiquettes et des référents politiques. Paradoxalement la proximité des « carrés », dans la rue, éloigne parfois les plus proches. Mais c'est anecdotique.

Car, plus sérieusement, lorsque libertaires et marxistes, dans des rencontres publiques, s'emploient à « dialoguer », lorsqu'ils prennent le temps de le faire (comme lors du dernier colloque ContreTemps), et sont là pour cela, ils ne se rapprochent, à vrai dire, pas davantage. La majorité des prises de parole s'attache à distinguer « anarchisme » et « marxisme », quand ce n'est pas à « faire impression » face à « l'autre », justement défini comme « autre », quitte à le fantasmer, à le substantialiser, en le dotant d'une continuité historique abusive. Le « trotskisme », par exemple, n'est qu'un mot, autour duquel communient de façons fort différentes des groupes partisans dissemblables, et dans leurs modes organisationnels, et dans leurs façons d'intervenir dans le champ politique². Le « trotskisme », comme l'anarchisme, n'a pas la belle perma-

nence que les idéalistes lui assignent. Ils n'ont pas « d'autre consistance que celle que leur confère la variété des entreprises qui tendent à s'en saisir et à s'en servir »³. Quelle pertinence y a-t-il dès lors, à brandir Cronstadt, les révolutions russes ou espagnoles, l'alliance électorale LO-LCR, pour faire valoir la « pureté » libertaire? On peut d'évidence juger, avec tous les anarchistes, criminelle la répression de Cronstadt, exemplaire l'action de la CNT espagnole, invraisemblable le fonctionnement interne de Lutte Ouvrière, admirer la clairvoyance de Voline dans son analyse des dérives du parti bolchevik, sans enfermer, au terme d'une analyse dé-historicisée et indifférente aux différences, cette sociation militante assez peu compacte que représente aujourd'hui la LCR, dans un « trotskisme » reconstruit comme substance. La LCR est aussi cet espace de luttes où ceux qui la font, s'unissent et s'opposent, s'affrontent pour faire reconnaître des versions plus ou moins sécularisées du « marxisme », plus ou moins attentives aux apports d'autres traditions politiques. « Le » « trotskisme » n'est pas un bloc, la LCR non plus, pas plus, évidemment, que « l'anarchisme ». Et, seul, à coup sûr, un rapport proprement sécularisé aux différentes « traditions » politiques – figées comme « traditions » par ceux qui adviennent politiquement grâce à cette invention totalisante – permettrait de métisser aujourd'hui nos façons de faire de la politique et de voir l'articulation des luttes. Nous croyons ce métissage utile, nous croyons qu'est venue l'heure d'y œuvrer. Nous plaçons pour qu'on sécularise, pour un rapport pragmatique, tranquillement infidèle, presque méchant, utilitaire et distancé, aux « traditions ». Qu'on y pioche donc, qu'on les bouscule et les recompose, qu'on organise leurs tensions. Que l'on désenchante enfin l'anarchisme, et que vive le mot de Proudhon : « L'idée, avec ses catégories, naît de l'action et doit revenir à l'action, à peine de déchéance pour l'agent »⁴.

Mais calmons vite l'élan d'idéalisme. Dans l'activité politique, comme le notait Bourdieu, les « idées » sont d'abord des idées-force, mises en usage et en circulation pour consolider la force du groupe qui communique autour de ces idées. Forces qui renforcent la force sociale du groupe qui les promeut, les « idées » valent ce que cette force vaut. Nous apercevons donc les obstacles. Le premier d'entre eux tient à la force collective limitée de ceux qui tentent de subvertir les représentations de l'anarchisme consacrées par les « organisations ». Concurrencer le monopole que les célébrants officiels de l'anarchisme, devenu doctrine, ont établi sur l'anarchisme, pas un groupe à présent n'a la puissance sociale de le faire. D'autant que dans la reproduction perpétuelle de ce conflit, posé comme indépassable, entre « marxisme » et « anarchisme », dans l'accord sur le désaccord, les marxistes et les anarchistes trouvent chacun l'occasion, se démarquant, de consolider leurs « marques » (leurs entreprises), en se faisant, dans l'opération, remarquer de ceux qui participent de leur « collectif ».

Ceux qui perpétuent ce conflit l'originent dans l'histoire, quitte à ne convoquer que les épisodes historiques qui « l'attestent », les « précurseurs » ou les « ancêtres » qui l'ont rationalisé. Il y a quelque fonctionnalité à ce tri sélectif du passé, et à la focalisation sur la « dispute historique » : les plus autorisés des anarchistes enracinent, par là, la « tradition » dont ils s'autorisent et qui les autorise comme porte-paroles ; ils unifient symboliquement, dans l'apologétique et l'autocélébration, la communauté libertaire qu'ils s'emploient, par ailleurs, dans le militantisme quotidien, à produire comme communauté. Les traditions, note fort justement Gérard Lenclud, n'existent que dans les usages « au présent » que ceux qui les convoquent, peuvent en faire : « le passé semble surtout servir de caution », « il garantit une respectabilité » ; « en somme, le passé présente des matériaux ou des formes nobles, à utiliser comme il plaît au présent »⁵.

De quel « anarchisme » s'autorisent en effet ceux qui, parmi les anarchistes, se font une spécialité d'opposer à tour de bras (parfois à effets de manches) « anarchisme » et « marxisme », ceux qui entendent conserver le patrimoine ? De l'anarchisme vécu, hésitant, composite et contradictoire, des anarchistes du passé ? De l'anarchisme fragile ? Ou bien d'un anarchisme épuré, traditionnel, d'un anarchisme fait routine, sorte de vision orthodoxe, de vision droite de l'anarchisme, qui le purifie et renforce la « distinction » (en tout sens du terme) des anarchistes du présent – la « distinction » surtout des individus les plus dotés en « capital d'anarchisme » au sein des communautés actuelles d'anarchistes ? « Nous choisissons ce par quoi nous nous déclarons déterminés, nous nous présentons comme les continuateurs de ceux dont nous avons fait nos prédécesseurs »⁶ indiquait Jean Pouillon. « La tradition exhibe un morceau du passé taillé aux mesures du présent dans un atelier tout à fait contemporain »⁷, poursuit Gérard Lenclud.

L'une des expressions historiques, perpétuellement convoquée, de l'antagonisme entre « marxistes » et « anarchistes » tient, nous disent certains anarchistes, à leur rapport opposé aux élections : participationniste pour les marxistes, abstentionniste pour les libertaires, convaincus que « seule la lutte paie ». Cette différenciation, où chacun se pose en s'opposant, fait peu de cas du militantisme vécu, par les militants trotskistes notamment. Ne prenons qu'un exemple : la LCR n'est pas l'UDF, ni les Verts d'ailleurs. Ce n'est pas, tout de même, l'un de ces partis d'élus, investis avant tout dans les entreprises de conquêtes de suffrages, rythmés, orientés par celles-ci, et comme happés par le travail de représentation qu'elles nécessitent. Parce que, malheureusement, la LCR a beaucoup à faire pour s'organiser comme parti. Mais surtout parce que, durant plus de trente ans, les militants LCR ont d'abord construit des équipes syndicales ou associatives, quitte à construire leur organisation principalement

en réseau de syndicalistes (ou à devenir syndicalistes plutôt que « liguards »). Que « seule la lutte paie », qu'il convient « d'agir plutôt qu'élire », gageons qu'ils se retrouveraient évidemment dans l'option tactique et la formule. Mais dans l'opposition ici proclamée entre « marxistes » et « anarchistes » se glisse, aussi, une forme de reconstitution orientée de « l'anarchisme ». Les anarchistes du passé furent quelquefois assez pragmatiques. Proudhon se laisse élire député en 1848, deux fois de suite d'ailleurs. À l'élection présidentielle du 10 décembre 1848, il soutient la candidature de Raspail. Le « Manifeste électoral du peuple » qu'il rédige en novembre 1848 reste pour le moins d'actualité : « ce que le peuple attend de ses candidats, ce qu'il leur demande, ce ne sont plus des promesses, ce sont des moyens »⁸. L'abstentionnisme n'avait pour lui rien d'un dogme. Ce sont essentiellement des considérants conjoncturels et tactiques, en 1864, dans une période marquée par le monopole de la presse, l'arbitraire des circonscriptions électorales, l'obligation du serment d'obéissance à Napoléon III, qui lui font refuser l'élection et se séparer à regret du « Manifeste des soixante ouvriers de la Seine », publié le 17 février 1864 : « il s'agit de savoir si, dans les circonstances actuelles, l'exercice du droit à l'éligibilité est bien pour la classe ouvrière le meilleur moyen d'arriver aux réformes qu'elle sollicite » déclare-t-il. Mais cela ne l'empêche pas de faire campagne, campagne pour une abstention active. Lors des élections, beaucoup d'anarchistes contemporains font-ils campagne ? Que la participation électorale soit un moyen circonstancié d'action politique, voilà le type de rapport séculier à « l'anarchisme » que nous devrions promouvoir, au lieu de ranger l'épisode dans la catégorie des errements d'un Proudhon jugé, par les gardiens du temple, encore pré-anarchiste. N'y a-t-il qu'une façon d'être anarchiste ? Et qui la dit, qui distribue le crédit ? Qui s'en adjuge l'autorité ? Cette catégorisation communément diffusée fait silence sur les enjeux au présent des acteurs du passé, et sur l'historicité même de l'anarchisme. En 1930, les anarchistes espagnols font front avec les partis de la « démocratie bourgeoise » pour renverser le dictateur Primo De Rivera. L'année suivante, malgré leur abstentionnisme officiel, ils sont nombreux à se rendre aux urnes, lors des élections municipales qui précipitent le renversement de la monarchie.

Plaider pour l'action électorale comme intervention politique « circonstanciée », ne met pas en cause la critique nécessaire des mécanismes représentatifs. Ce n'est pas oublier – les élus verts l'ont, récemment, illustré⁹ – combien le risque existe (mais inégal, socialement) qu'entrant par l'élection dans les institutions, les élus finissent pris, et prisonniers, de l'institutionnalisation ; surtout si l'accès à l'institution, et les gratifications qui l'accompagnent, constituent pour eux comme une sorte de réhabilitation sociale ou de consécration militante. « Mettez un Saint Vincent de Paul au pouvoir : il y sera Guizot ou

Talleyrand » notait Proudhon, poursuivi par Élisée Reclus observant combien « l'appeau de l'avancement tient l'ensemble du corps dirigeant en une masse compacte ». Le mort saisit le vif, les postes, ce qu'il faut faire pour les tenir, tiennent ceux qui les détiennent.

Plaider pour l'action électorale n'est pas faire silence sur les processus au terme desquels les représentants dépossèdent ceux qu'ils représentent de leur propre parole et de leurs capacités d'intervention directe. C'est pour ces raisons, exactement, qu'il nous faut inventer un parti politique libertaire, apte à gouverner, qui lutterait contre la professionnalisation des élus comme élus et contre la fermeture de la classe politique sur elle-même. Contre ceux « qui ont changé la politique en un métier », disait Bakounine¹⁰. Contre ceux « qui courtisent le nombre » mais « comprennent les programmes conformément à leurs intérêts », et que dénonçait Reclus¹¹. Nous voulons un parti politique libertaire, organisé autour de quelques dispositifs : la collégialité et la mixité du porte-parolat pour éviter la concentration du capital symbolique, le principe du tourniquet à mi-mandat pour les élus institutionnels, l'interdiction des cumuls, le travail collectif à l'intérieur d'un groupe élus-co-élus... De telle sorte, comme y invitait Montesquieu, que « par la disposition des choses », par un « système de poids et de contrepoids », le pouvoir contrarie le pouvoir. « Pas de liberté dans une société où le capital est monopolisé »¹² lançait Kropotkine ; cela vaut aussi pour le capital politique. « Les délégués devraient être à tout moment révocables et liés par un mandat impératif à leurs électeurs », jugeait à juste titre Proudhon, en 1865, dans *De la capacité politique des classes ouvrières*. Tous les partis contemporains ont certes à réformer leurs modalités de mandatement. Mais combien de collectifs libertaires fonctionnent, sous ce rapport, de façon libertaire ? Y assure-t-on continûment la rotation des mandats, le renouvellement des cadres et des charges ? Le prestige des uns, le capital symbolique accumulé, l'ancienneté parfois, contribuent aux mécanismes de chefferie, d'autant plus d'ailleurs qu'ils sont constamment déniés. La bonne conscience « anti-autoritaire » des anti-autoritaires patentés dispense, souvent, d'une vigilance anti-autoritaire minimale. L'un des corollaires de la critique anarchiste des élections, et des partis politiques consiste en une valorisation, soit des mouvements sociaux, soit des « marges ».

Que l'autonomie de l'action syndicale, ou du mouvement social, doive être respectée ne fera pas débat entre nous. Depuis longtemps, l'instrumentalisation des mobilisations, ou des organisations syndicales par les partis staliens, ou ce qu'il en reste, a été rejetée et combattue, par les anarchistes comme par les trotskistes. La question, probablement, doit être déplacée. Elle devient : « le » « mouvement social » est-il le seul vecteur possible des luttes

et, par là, des transformations sociales ? Doit-il, en un mot, se substituer aux partis politiques, parce qu'il serait comme une garantie de transformation, parce qu'il porterait mieux, plus fidèlement, plus efficacement, les contestations ? Le seul problème, il n'est pas mince, c'est que « le » « mouvement social » n'existe pas. Il existe certes des mobilisations, sur des objets divers (les luttes sociales, féministes, écologistes, homosexuelles), des mobilisations disparates, émiettées, mais pas « le » « mouvement social » qui les fédérerait ou les représenterait. Faut-il, d'ailleurs, que ces mobilisations différentes viennent à être rassemblées par « le » « mouvement social » ? Cela ne va pas de soi. Nombre de féministes ont, avec quelques arguments, plaidé pour l'autonomie des luttes de genre. À supposer que s'organise « le » « mouvement social », comme confédération des luttes, avec des mandatements et des représentants (rien de tout ceci n'est en cours aujourd'hui), en quoi, alors, « le » « mouvement social » différerait-il d'un parti politique ? Par son mode d'intervention, répondent certains. Est-ce à dire qu'un mouvement de grève, par exemple cette grève générale que réclame notamment la CNT, parviendrait de lui-même à impulser des transformations sociales ? Une grève générale ne signifierait pas qu'une très large majorité de la population adhère aux propositions de transformations portées par les grévistes. Comment valider l'adhésion populaire massive à ces propositions ? Il n'y a guère que deux solutions. Soit on juge que les masses doivent être emportées par l'action révolutionnaire d'une avant-garde éclairée, et qu'importe alors la mesure de l'audience du mouvement. Une position fort peu libertaire. Soit on considère qu'une adhésion populaire majoritaire est un préalable indispensable à l'élaboration concertée d'un procès soutenu de transformation sociale. Mais comment l'évaluer ? Il ne faut pas fétichiser l'élection. D'autant qu'à présent, seuls concourent réellement ceux qui ont su mobiliser les soutiens financiers et médiatiques qui autorisent leurs campagnes, et qu'effectivement, Daniel Guérin le rappelait : « le peuple, en déléguant sa souveraineté par l'exercice du suffrage, renouvelle tous les trois ou cinq ans son abdication »¹³. Il faut, de mille façons, rééquilibrer le rapport entre élus et représentés : mandats raccourcis, pétitions dont le volume ouvrirait droit à de nouvelles élections, procédures répétées de compte-rendus de mandats (colonne promesses/colonne réalisations), etc. Reste que la mesure électorale est encore l'échelle la plus commode pour apprécier le consentement conjoncturel des citoyens. Une démocratie en continu supposerait des consultations électorales continuelles. Mais « le » « mouvement social », soumis aux urnes ressemblerait fort aux partis politiques que ses apologues dénoncent. Nous croyons, pour notre part, à l'utilité des partis, et nous rêvons d'un parti libertaire dans son organisation interne, libertaire dans son rapport défiant aux institutions, mais apte

à gouverner (en se méfiant de lui-même gouvernant). Parce qu'un parti peut devenir porte-voix et carrefour des luttes différentes, point de support et d'accélération de luttes transversales, lieu où entremêler les luttes, sans qu'aucune mobilisation sociale ne renonce à la critique du champ politique institué et des partis qui s'y affrontent. Il y a chez certains anarchistes, tout engagés qu'ils sont dans les conflits, comme une nostalgie de la réconciliation : que les dominés de toutes espèces se réconcilient dans l'action syndicale (pour les anarcho-syndicalistes), dans le mouvement social (pour les mouvementistes), dans la grève générale en tout cas. Rien probablement ne serait plus funeste. Que jouent au contraire, perpétuellement, les tensions entre les partis et les mobilisations sociales. Que tous les mouvements sociaux ne deviennent jamais « le » « mouvement social » et conservent de la sorte leur force de résistance et leur autonomie, ni abolies, ni amoindries, ni contraintes. Que les mouvements sociaux demeurent comme des cordes de rappel contre les élus institutionnels, et indépendants dans leurs modes d'action. Il n'y aurait pire tyrannie qu'une société réconciliée, ou qu'une société politique réconciliée. Par bonheur, cela n'est pas pour demain. Yves Salesse, analysant les plans d'organisation du communisme libertaire espagnol en 1932, n'a pas tort de pointer les risques consécutifs à « l'absorption de toute la vie sociale et politique par l'organisation de l'économie » sous contrôle des syndicats. Effectivement, « les travailleurs n'auraient plus alors d'instrument de défense face au nouvel organe de pouvoir que serait devenu le syndicat »¹⁴. Il plaide, par la suite, pour une séparation accrue des pouvoirs institutionnels, et pour les doter des moyens effectifs de se contrebalancer.

Seules, la dissociation, l'autonomie des foyers de pouvoirs (parmi lesquels les syndicats et les associations), la dynamique de leurs tensions, la séparation du « politique » et des luttes sociales, permettent le mouvement des différences, la représentation des valeurs, des intérêts et des enjeux portés par des groupes différents. Il n'y a que les vacarmes, les résistances, les chocs et les disputes, pour autoriser toutes les voix, la multitude des droits et des voix, tous les droits à faire voix. À condition en même temps, que la force sociale des groupes différents soit elle-même égalisée. Le « Manifeste des soixante ouvriers de la Seine » s'indignait déjà : « nous avons le droit de nommer les députés, mais nous n'avons toujours pas le moyen d'apprendre à lire »¹⁵. Pas de politique, bien sûr, sans appropriation sociale de la politique.

L'éloge de l'en-dehors, le culte des marges, autorisent mille entreprises d'héroïsation, mille façons de se grandir, sous la pose canaille du rebelle et l'arôme de soufre. L'en-dehors fut souvent, dans les groupes libertaires, une manière de s'imaginer au-dessus, très chics, une manière de revendiquer un rang, une façon de fonder solidement le groupe militant comme communauté

émotionnelle, une manière de tenir le groupe et parfois de le faire tenir. Passons sur l'impossibilité sociologique du programme. Comment imaginer quelque agent affranchi de son inscription de classe ou de genre ? L'en-dehors ne parlera-t-il plus la langue de sa formation sociale ? N'aura-t-il plus recours à la monnaie ? Bakounine était plus prudent, jugeant que « tout individu est le produit involontaire d'un milieu social (...) et continue à subir son influence ». Il en concluait d'ailleurs que « pour faire une révolution radicale, il faut donc s'attaquer aux positions et aux choses (...), alors on n'aura pas besoin de détruire les hommes »¹⁶. Analysant les « utopies communautaires » des années soixante-dix, Bernard Lacroix a déjà montré que, dans les conflits minuscules, ou lors des dissociations, les griefs et les disputes expriment toujours les différences de trajectoires sociales des « communards »¹⁷. Les trajets sociaux nous reprennent sans cesse. Et Bruno Latour n'a pas tort de noter que « la défense de la marginalité suppose l'existence d'un centre totalitaire, mais si ce centre et sa totalité sont des illusions, l'éloge des marges est assez ridicule »¹⁸. On connaît le déplacement auquel, après d'autres, Latour convie : « si nous nous promenons dans IBM, si nous suivons les chaînes de commandement de l'Armée Rouge, si nous enquêtons dans les couloirs de l'Education Nationale, si nous étudions l'achat ou la vente d'une savonnette, nous ne quittons jamais le local » ; « les marchés (...) sont bien réglés et globaux, sans pour autant qu'aucune cause de cette régulation et de cette agrégation soit elle-même globale ni totale »¹⁹. Contre les « métaphysiques de la totalité », qui dénoncent plus qu'elles ne comprennent, il faut certes relocaliser les relations sociales ; ce n'est pas sacrifier à la micro-physique post-moderne qui prend les rapports de pouvoirs pour des interactions fragiles, ponctuelles, instables. Relocaliser n'est pas écarter les structurations transversales (cumul des handicaps, espèces différentes des capitaux différents détenus, rapports de genre, etc.). C'est examiner comment, en situations, dans des configurations singulières, ces structurations s'actualisent, et quels jeux (en tout sens du terme) elles autorisent aux agents²⁰. Mais si le « monde social » n'est plus cette totalité close comme une fatalité, ou « la grande logique du Capital », comment être en-dehors ? Sera-t-on en dehors de toute relation sociale locale ? D'évidence, cela n'a aucun sens.

La mythologie de l'en-dehors théorise souvent l'impuissance, mais rationalise la plupart du temps des replis, en les convertissant en choix et prouesses. Ne confondons pas l'en-dehors et la désobéissance citoyenne, quelquefois nécessaire.

Pour notre part, nous aspirons pleinement à l'inverse, le prosaïque plutôt que l'éclat : être en-dedans, fort ordinaires, les plus séculiers du monde, si possible les plus fades, notables en rien, anonymes, les plus pris dans nos inscriptions

de classe et de genre, pour subvertir par eux, les distributions actuelles des richesses et des légitimités. La politique n'est pas une esthétique, nous ne sommes pas des esthètes.

Comment le Pacs entre libertaires et marxistes pourrait-il prendre, nous qui voulons tellement qu'il prenne, nous qui voudrions tant dé-discipliner l'anarchisme, dés-organiser la « doctrine », contester les monopoles, nous qui voudrions mettre l'anarchisme en pratique sans céder à ses prêtres ? Il peut y avoir des passages, de groupes militants à d'autres, des transports de problématiques et de techniques organisationnelles, si d'un groupe à l'autre, des militants migrent, au gré des amitiés, des vieillissements, des déplacements sociaux. Il faut, non sans volontarisme, aménager des passerelles, des alliances entre revues par exemple. Pourtant, tout porte à croire, puisque les collectifs militants au cours de leur fréquentation enferment ceux qui y font carrière dans des images stabilisées d'eux-mêmes et des autres, que ces transferts ne seront pas légion. La séparation arrange, ici, tous les séparés – notamment ceux qui font leur beurre symbolique en glosant sur cette séparation. D'autant que les militants qui se groupent dans les organisations trotskistes ou anarchistes n'ont pas, initialement, les mêmes propriétés sociales. Espérons, mais doutons. Il est à craindre qu'aujourd'hui comme hier, anarchistes et marxistes ne demeurent repliés sur leurs parcelles, et susceptibles d'analyses homologues à celles de Marx, relatives aux paysans parcellaires²¹. « Le mode de production » des anarchistes et des trotskistes « les isole les uns des autres, au lieu de les amener à des relations réciproques ». « Chacune des familles » anarchistes ou trotskistes « se suffit presque complètement à elle-même, produit directement elle-même la plus grande partie de ce qu'elle consomme, et se procure ainsi ses moyens de subsistance ». Cimenter l'alliance, séculariser les « traditions », sacré défi ! Sociologiquement improbable.

1 Notamment analysé par Patrick Champagne, *Faire l'opinion*, Paris, Minuit, 1990.

2 Voir Daniel Bensaïd, *Les Trotskismes*, Paris, PUF, 2002.

3 Pour reprendre un schéma utilisé sur un tout autre objet par Bernard Lacroix et Jacques Lagroye, « Introduction », à B. Lacroix et J. Lagroye (dir), *Le Président de la République*, Paris, FNRP, 1992, p. 10.

4 P. J. Proudhon, *De la Justice*, 6^e étude, tome III, dans l'édition des œuvres coordonné par M. Rivière, p. 69.

5 Voir Gérard Lenclud, « Qu'est-ce que la tradition ? », dans Marcel Detienne (dir), *Transcrire les mythologies*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 33.

6 Voir Jean Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspéro, 1975.

7 Voir Gérard Lenclud, « Qu'est-ce que la tradition ? », op. cit. p. 34.

8 *Journal du peuple*, 8-15 novembre 1848.

9 Voir Willy Pelletier, « Positions sociales des élus et procès d'institutionnalisation des Verts », *ContreTemps*, n° 4, mai 2002.

10 Voir Bakounine, *L'Église et l'État*, 1871.

11 Voir Élisée Reclus, *L'Évolution, la révolution et l'idéal anarchique*, Paris, Stock, 1979, p. 123-124.

12 Voir Kropotkine, *Déclaration des anarchistes accusés devant le tribunal correctionnel de Lyon*, 19 janvier 1883.

13 Voir Daniel Guérin, *L'Anarchisme*, Paris, Gallimard, 1987, (1^{re} édition 1965), p. 27.

14 Voir Yves Salesses, *Réformes et Révolution*, Marseille, Agone, 2001, p. 47.

15 Voir « Manifeste des soixante ouvriers de la Seine », *L'Opinion nationale*, 17 février 1864.

16 Voir Bakounine, *Programme et objet de l'organisation secrète révolutionnaire des Frères Internationaux*, 1868.

17 Voir Bernard Lacroix, *L'Utopie communautaire*, Paris, PUF, 1981.

18 Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1997, p. 169.

19 Voir Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, op. cit. p. 164 à 166.

20 Contrairement à Daniel Bensaïd, nous ne croyons pas que relocaliser suppose de « détacher la formation sociale du mode de production » ou « la réduire à un simple collage de microrelations ». À condition de parler des formations sociales et des modes de productions, nul besoin de congédier toute théorie de la structuration pour analyser les configurations singulières. Voir Daniel Bensaïd, « Critique marxiste et sociologies critiques », *ContreTemps*, n° 1, mai 2001.

21 Karl Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, 1852.