

ROBERTO FREIRE ET LA NÉGATION DES PARADIGMES EUROPÉENS: DE L'IDÉOLOGIE DU SACRIFICE A L'IDÉOLOGIE DU PLAISIR

João Carlos Vitorino Pereira ¹

¹ *Université Lumière – Lyon 2, France*

Résumé

Par cet article, nous voulons contribuer à la connaissance des idées de Roberto Freire, qui peuvent éclairer son œuvre littéraire, et questionner l'idéologie du plaisir qu'il prône dans ses textes théoriques, où il se confronte à Freud, et qu'il met en scène dans ses textes de fiction, l'idéologie du plaisir s'opposant à l'idéologie du sacrifice qui gouverne le monde, selon lui, mais non son monde fictionnel.

Mots clés : Roberto Freire, Idéologie du sacrifice ; Idéologie du plaisir ; Pensée dominante ; Marges.

Introduction

Ainsi que le constate Roberto Freire dans *Tesudos de todo o mundo, uni-vos !* (1995)¹, après la chute du mur de Berlin, qui marque sans doute le début du XXI^e siècle car depuis lors on ne peut plus penser le monde comme avant (TMU, 78), d'aucuns se mettent à espérer et leurs motivations sont très diverses. Certains voient là l'accomplissement de la prophétie sur la fin de l'Histoire, laquelle, d'après Fukuyama, coïnciderait avec la généralisation, à l'échelle mondiale, du système démocratique et capitaliste à l'occidentale. Ce modèle étant considéré comme indépassable, on pourrait alors parler de la fin de l'Histoire et l'utopie de l'harmonie universelle serait enfin réalisée. D'autres voient là le moment historique propice à l'émancipation de l'Homme car le capitalisme, en s'universalisant, susciterait une déception universelle (TMU, 144) et par là même une aspiration au changement. C'est le cas du Brésilien Roberto Freire (1927-2008), chantre de l'idéologie du plaisir et pourfendeur de l'idéologie du sacrifice.

En effet, dans *Tesudos de todo o mundo, uni-vos !*, Roberto Freire bat en brèche tous les paradigmes européens, s'en prenant notamment au capitalisme, au marxisme, à la psychiatrie institutionnelle et à la psychanalyse soumises toutes deux à une volonté normalisante, aux concepts politiques, nés en Europe, de droite, de gauche, de centre et de démocratie représentative, au système patriarcal hérité des Grecs et des Romains et à son corollaire, la gérontocratie, au travail forcé capitaliste, à la pédagogie traditionnelle autoritaire, aux médias, au pouvoir politique, judiciaire et financier, au militantisme et à la religion. Par cet article, nous voulons contribuer à la connaissance des idées de Roberto Freire, qui peuvent éclairer son œuvre de fiction, et questionner l'idéologie du plaisir qu'il prône dans ses textes théoriques, où il se confronte à Freud, et qu'il met en scène dans ses textes de fiction dont les plus connus sont *Cleo e Daniel* et *Coiote*, roman auquel il se réfère dans *Tesudos de todo o mundo, uni-vos !* (TMU, 51, 72). Il oppose l'idéologie du plaisir, qui parcourt son œuvre littéraire, à l'idéologie du sacrifice qui, selon lui, gouverne le monde.

Le libertaire Roberto Freire, qui a côtoyé les milieux marxiste et catholique (TMU, 194-195) et a connu l'exil à Paris ainsi que la prison et la torture pour avoir combattu la dictature dans son pays, défend avec force l'idéologie du plaisir, qui pourrait trouver quelque écho dans une société hédoniste et qu'il oppose à l'idéologie du sacrifice associée au judéo-christianisme, au capitalisme et au militantisme. Il défend aussi bec et ongles sa méthode psychothérapeutique libertaire, la somathérapie qu'il enrichit en y intégrant, par exemple, une pratique du Sud, la *capoeira* importée d'Angola, pratique sportive, artistique et spirituelle utilisée comme instrument thérapeutique. Ce théoricien de la somathérapie, qu'il a fondée, et de l'idéologie du plaisir mises en corrélation veut ainsi réconcilier l'Homme avec lui-même et avec son environnement humain et naturel. Notons que, selon Freud, « [l]'homme civilisé a fait l'échange d'une part de bonheur possible contre une part de sécurité. » (1992 : 69 ; cf. aussi p. 101), le principe de réalité ou de justice l'emportant sur le principe de plaisir qui régit le « Moi purement hédonique » (*ibid.* : 9 ; cf. aussi p. 20).

¹ Dorénavant, cet ouvrage sera désigné par les initiales TMU.

Dans son livre en forme de synthèse, *Tesudos de todo o mundo, uni-vos !*, qui a été publié peu de temps après l'effondrement du bloc de l'Est, en 1995, et qui témoigne du dialogue et de l'interaction qui n'ont jamais cessé entre l'Amérique latine et l'Europe, Roberto Freire interroge les formes de pouvoir, les savoirs et le devoir-être dominants pour leur opposer la liberté solidaire, un savoir alternatif et un nouveau savoir-être ; savoir être soi-même, être disponible pour le bonheur et libre de vivre avec ceux qu'on aime et donc être libre de ne plus vivre avec eux en cas de désamour, travailler selon ses propres centres d'intérêt, selon son plaisir et ses propres aptitudes, voilà sa philosophie de vie. Notons qu'il a fréquenté le Collège de France, temple de la connaissance, lors de son exil parisien. Le décentrement facilitera sans doute chez lui la discussion des paradigmes européens de démocratie, de travail ou de masculinité, par exemple. Roberto Freire a écrit les textes rassemblés dans *Tesudos de todo o mundo, uni-vos !* avec un œil rivé en permanence sur la vieille Europe, d'où est venu presque tout le mal qu'il décrit et d'où est venu aussi l'anarchisme dont il se réclame, et un autre sur le Brésil où, d'après lui, l'idéologie du plaisir, qui implique d'ailleurs une pédagogie libertaire, ainsi que la somathérapie, psychothérapie corporelle nouvelle, comptent de plus en plus d'adeptes. On ne s'étonnera pas que le personnage soit controversé tant au sein de sa mouvance, où l'on n'aime guère se ranger derrière un maître à penser ou un leader, qu'à l'extérieur, bien sûr. Le titre de l'ouvrage de Roberto Freire qui nous occupe est un détournement subversif de la célèbre formule de Marx et d'Engels – « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous » – qui clôt le *Manifeste du parti communiste* ; *tesão* est un mot argotique utilisé pour désigner l'appétit sexuel, *tesudo* pouvant donc être traduit par « bandeur » ou « baiseur ». Ce titre quelque peu provocateur annonce le sujet du livre, à savoir le conflit séculaire entre l'idéologie du sacrifice et l'idéologie du plaisir.

L'idéologie du plaisir, au sens où l'entend le psychiatre et homme de lettres Roberto Freire, a-t-elle un avenir ? Le Sud serait-il sa terre d'élection et favoriserait-il une distanciation vis-à-vis des paradigmes européens exportés de par le monde ? Peut-être puisque, si l'on s'en tient à ce qu'écrit Roberto Freire, le Sud a fait durement les frais des échecs de toutes les idéologies, de tous les « savoirs » occidentaux érigés en repoussoir par cet intellectuel atypique pour qui le renouveau viendra nécessairement des marges et de la jeunesse, souvent reléguée aux marges de la société. La polémique autour de sa personne et de ses écrits est en tout cas le symptôme de l'intérêt que ces derniers suscitent au Brésil.

Le déplacement physique de cet ancien exilé en Europe se double d'un déplacement intérieur, son cheminement intérieur présentant des inflexions. En effet, il s'interroge finalement sur l'anarchisme importé d'Europe (*TMU*, 120), dont il se réclame, et rompt avec la psychanalyse établie après avoir découvert à Paris les travaux de Wilhelm Reich, dissident de Freud². Puis il prend ses distances vis-à-vis du militantisme politique et de l'action révolutionnaire³. Si la révolution ne peut venir que des marges, elle ne peut venir aussi que de l'intérieur de l'être, que d'une révolution intérieure.

Les paradigmes européens en question

Le décentrement est salutaire car il permet de relativiser ou de mieux comprendre certaines réalités, comme la guerre d'Algérie (*TMU*, 47, 51). Ces propos de Carla da Silva au sujet des exilés latino-américains qui renouent avec la liberté et la démocratie doivent être nuancés : « Com a crescente violência perpetrada pelos militares, a Europa se tornou não só um refúgio para os exilados, mas também um local de reencontro com a liberdade de pensamento e ação, com a democracia, com uma realidade antiautoritária. » (2015: 3). L'exil à Paris a conforté Roberto Freire dans l'idée que la démocratie en Europe, que l'on aurait tendance à opposer diamétralement à la dictature au Brésil ou ailleurs, est finalement une démocratie de façade, une « falsa democracia » (*TMU*, 48, 137) et que le Vieux Continent n'en a pas fini avec l'autoritarisme, avec « a ditadura económica » (*TMU*, 137).

Pouvoir et fausse démocratie

Roberto Freire remet en cause le goût de la possession, de la domination et du pouvoir dont la femme ainsi que les peuples colonisés ont notamment fait les frais, l'esprit de conquête caractérisant l'Occident et ses bâtisseurs d'empires. Écoutons Roberto Freire critiquer la prétention au pouvoir : « o anarquismo não pretende nunca tomar o Poder, não pretende produzir revolução armada para isso e nem busca impor qualquer tipo de comportamento e atitude social. » ; et d'ajouter : « O que buscamos [...], é uma nova consciência sobre o significado e o valor de cada vida humana, de modo que possamos encontrar uma nova organização social realmente justa, sem sacrifícios e a serviço do prazer biológico e cultural das pessoas. » (*TMU*, 147). La critique du pouvoir étatique et centralisé ainsi que du pouvoir des hommes et notamment des plus vieux, qui est une survivance du système patriarcal fondé sur des valeurs masculines et viriles et exporté au Brésil par les Portugais à l'époque coloniale, est récurrente dans son ouvrage. S'il fait confiance à la jeunesse qui, à ses yeux, incarne le principe de vie et est le meilleur agent de transformation positive (*TMU*, 42-43), il remet en question le pouvoir, jamais questionné car perçu comme naturel,

² Cf. Gustavo Ferreira Simões (s. d. : 3-4).

³ *Ibid.* : 12.

des anciens et, tout particulièrement, des vieux qui exercent le pouvoir politique : « a democracia é tão bonita, mas completamente inviável. Porque ela só foi tentada [...] através da gerontocracia. » (TMU, 43). Le système patriarcal, importé en Amérique latine par le biais de la colonisation, a accordé en son sein une large place à la gérontocratie légitimée par la présupposée sagesse de l'âge, les vieux ne parvenant pas à renoncer au seul plaisir qui leur reste, à savoir le plaisir sadomasochiste du pouvoir. Roberto Freire récuse l'idée que les anciens posséderaient une « sabedoria humana » (TMU, 41) qui feraient d'eux les mieux placés pour exercer le pouvoir au sein de la famille, à savoir sur les enfants et les femmes, et au sein de la société, c'est-à-dire sur le peuple (TMU, 39). Ce dernier, de manière masochiste, s'en remet ou, mieux, se soumet à eux dans l'espoir, vite déçu, qu'ils combleront leurs attentes. Au sein de la famille, on tolère « de olho na herança », le pouvoir despotique du vieux mâle dominant car le jour viendra où un plus jeune le remplacera, « perpetuando assim o autoritarismo do poder econômico senil » (TMU, 39). Puisant dans l'imagerie apocalyptique, Roberto Freire n'hésite pas à comparer les vieux qui confisquent le pouvoir et sont toujours plus nombreux à une « praga de arcaicos gafanhotos » (TMU, 39).

Ce paradigme d'autorité familiale, remis en cause par Roberto Freire, est ainsi transposé tout naturellement dans le monde politique ainsi que dans le monde économique, d'où l'autoritarisme qui y règne aussi. Par un lien de cause à effet, les citoyens travailleurs seraient donc traités comme des enfants par les chefs d'entreprise et les chefs politiques qui sont autant de figures de l'autorité. Ces derniers, souvent âgés, se comporteraient envers eux comme des « pères », des chefs de famille dotés d'un savoir sur le monde que le citoyen-enfant ne posséderait pas. Sous la Vieille République (1889-1930), le coronélisme, à savoir la société des « colonels », serait donc un bon exemple de la transposition de l'autorité patriarcale dans la sphère politique car c'est « a partir desse tipo de paternalismo do gênero familiar que se chega ao ideológico e ao político » (TMU, 227) ; le « colonel », c'est-à-dire le grand propriétaire terrien, se rattacherait ainsi à la figure paternelle d'autorité. En somme, le système patriarcal autoritaire favoriserait l'acceptation sadomasochiste, si l'on suit la leçon de Roberto Freire, d'un système étatique également autoritaire, voire dictatorial. Roberto Freire présente d'ailleurs le Brésil comme un « Estado autoritário » (TMU, 97). Ce n'est guère étonnant car, dans ce pays, le système patriarcal, le système esclavagiste, le système colonial, le système des « colonels » et le système dictatorial se sont superposés, l'autoritarisme étant le lien qui les unit.

D'après Roberto Freire, la relation de pouvoir entre dominés et dominants est foncièrement une relation sadomasochiste à laquelle l'individu est préparé dès son plus jeune âge par le biais d'une morale et d'une pédagogie répressives (TMU, 92). Pour le seul plaisir de dominer et de posséder, l'individu, de manière sadomasochiste, se détourne de lui-même et n'hésite pas à écraser son semblable, préférant « o poder ao prazer » (TMU, 40) :

Hoje, no capitalismo burguês em que vivemos, os pais obrigam seus filhos, desde pequeninos, a não viverem o prazer de seus corpos, sobretudo o sexual, e, simultaneamente, os estimulam (corrompendo-os) a gostar do dinheiro e dos prazeres que se pode comprar com ele. O burguês não goza e não ama, ele compra e manda, o que lhes simula uma espécie de prazer. (TMU, 40-41)

Ce mécanisme psychologique de la domination illusoire est ravageur pour l'individu et ceux qui l'entourent :

A afetividade dessas crianças é, então, desenvolvida com base no sacrifício, no dever, na obediência, quer dizer, no aprendizado da frustração de suas reais necessidades biológicas originais e únicas. Isso as torna neuróticas, mas submissas ao Poder. Dessa forma, elas aprendem a desejar e a alcançar o Poder, para depois transformá-lo numa forma de prazer vicário, evidentemente patológico, mas que lhes garante, pelo menos, o prazer sadomasoquista. (TMU, 92)

Et l'auteur de renchéir : « Forçar um ser vivo a habituar-se a desejar viver sem prazer, aceitando a dor como guia de seu comportamento, é encaminhá-lo para a destruição [...] ; o homem que deseja a dor em lugar do prazer [...] acaba doente mental, tornando-se um sadomasoquista. » (TMU, 80).

La course pour l'argent et le pouvoir, qui représente un capital symbolique, est une perversion du système capitaliste qui a produit le mythe généré du *self made man* et qui encourage même l'individu à s'endetter, par le biais du crédit bancaire, pour posséder illusoirement⁴ :

⁴ « Annihiler l'idée même de volonté, tel est d'ailleurs le projet capitaliste qui a pour but de produire le désir. » (FLEURY, 2015 : 166). Roberto Freire l'a bien compris qui dénonce le crédit visant à susciter chez le consommateur une « fugaz sensação de [...] possuir » : « Outra invenção diabólica do capitalismo a serviço da 'ideologia do sacrifício' foi a introdução do 'crediário' para estimular o consumismo. [...] O 'crediário' é a forma [...] eficaz de trazer o futuro para o presente de modo mágico, corrompido e escravizante. » (TMU, 81).

O capitalismo é o principal instrumento a levar o homem à ‘ideologia do sacrifício’ e renunciar à ‘ideologia do prazer’ natural. Em verdade, essas pessoas, movidas por seu egoísmo e pela ânsia de poder, acabam aceitando a necessidade do sacrifício de seus prazeres [...] na esperança [...] de compensações na vida adulta e, sobretudo, na velhice. Essa é a tese do *self made man*, que foi um estímulo às práticas de competição sem limite e à custa de imensos sacrifícios dos prazeres naturais da vida, como a criatividade e o amor. (TMU, 81)

Pour des raisons psychologiques, sociales et politiques, Roberto Freire admet qu’il est difficile de résister au «desejo de poder» (TMU, 96) dans ce type de société ; comme le pouvoir ne dure qu’un temps (TMU, 98), il faudrait apprendre à remplacer le nom commun «pouvoir» par le verbe «pouvoir» : «poder amar, poder ser livre, poder ser original e poder ser único» (TMU, 102).

Malgré le nom qu’il se donne, le libéral, avec son système politique et productif, offre aux citoyens une fausse liberté. En réalité, Roberto Freire renvoie dos à dos la droite, la gauche et le centre, remettant en cause ces concepts politiques forgés en Europe et plus particulièrement en France : «foi apenas uma idéia do Parlamento francês» (TMU, 75). Comme il l’explique fort justement, au lendemain de la révolution française de 1789, les partisans du roi prennent place à droite de l’hémicycle de l’Assemblée constituante, tandis que ses opposants se placent à gauche. Ce clivage politique droite/gauche va perdurer dans la sphère politique : «a ideologia de ‘direita’ [...] e a de ‘esquerda’ [...] necessitavam ser mantidas sempre em oposição uma à outra devido sobretudo à Guerra Fria [...]» (TMU, 76). Le centre vient alors contrarier à la marge ou, plutôt, en apparence cette bipolarisation du monde politique à laquelle on s’est habitué depuis la guerre froide : «O ‘centro’ é uma nova abstração política que serve [...] para ser comprada ora pela direita e ora pela esquerda [...]» (TMU, 76). Tout en questionnant ce paradigme politique occidental, Roberto Freire montre comment les politiciens créent l’illusion de la démocratie, ces trois familles politiques se partageant ainsi le pouvoir : «Essas ideologias, a de ‘esquerda’, a de ‘direita’ e a de ‘centro’ estão no poder há muito tempo, dirigindo sempre mal o destino da vida humana.» (TMU, 76). Espérant que le pouvoir se déplace vers les classes dominées, il déconstruit le discours politique dominant et s’en prend donc à la démocratie représentative (TMU, 142), paradigme politique occidental qui s’est universalisé au fil du temps. Pour lui, il s’agit d’une fausse démocratie, d’un mirage, le pouvoir étant détenu par une oligarchie gérontocratique et non par les citoyens qui sont cyniquement infantilisés. En effet, ils n’auraient que la démocratie qu’ils méritent : «segundo [os] analistas e teóricos cínicos, os eleitores escolhem mal [...]» (TMU, 76). Le conflit entre la droite et la gauche n’est qu’un jeu politique, une imposture que la chute du mur de Berlin a permis de révéler, les dirigeants de la Russie et ceux des USA faisant alors converger leurs points de vue, ce qui fait dire à Roberto Freire que la «máscara democrática» (TMU, 142) est tombée à ce moment-là (TMU, 78). Après avoir fait observer que «o poder autoritário não se apresenta mais através da figura de um homem e de um partido [...] mas disfarçado em falsas democracias», il poursuit en affirmant que le «poder econômico (aparentemente impessoal) faz o povo eleger os seus representantes, que exercem o mesmo poder autoritário das ditaduras» (TMU, 52). Les élections prétendument démocratiques sont, pour lui, un leurre qu’agitent les politiciens dont il met à nu la logique infernale : «cnicamente se justificam como representantes do povo, através do voto popular !» (TMU, 52). Et d’insister : «Essa lógica cínica e perversa faz parte da ideologia das falsas democracias, que se utilizam das eleições para parecerem democráticas de verdade e, no caso de terem de se defender dos males que produzem em seus povos, elas os responsabilizam por não saberem votar, por escolherem mal seus representantes.» (TMU, 137).

Roberto Freire conclut ce chapitre en affirmant que «no mundo de hoje, só existem ditaduras, ou econômicas ou de Estado» (TMU, 76). Par conséquent, le système démocratique et capitaliste à l’occidentale serait une forme de servitude volontaire, pour reprendre le titre plusieurs fois cité (TMU, 52, 78) de l’ouvrage philosophique de La Boétie – *Discours de la servitude volontaire* –, et donc une erreur anthropologique, d’où le «reequilíbrio antropológico» (TMU, 53) que Roberto Freire appelle de ses vœux et qui passe notamment par une redéfinition du masculin et du féminin et de nouveaux rapports entre les deux sexes.

Si le libéralisme est une idéologie autoritaire, le communisme aussi, tout comme, de façon plus générale, le militantisme politique ou religieux : «O marxismo foi outro importante fator cultural contemporâneo que tentou [...] submeter a juventude e a consciência socialista à ‘ideologia do sacrifício’. [...] Oferecia em troca, quando o povo tivesse amadurecido o suficiente graças à ditadura do proletariado, o socialismo total e libertário.» (TMU, 83). Roberto Freire a des comptes à régler avec les communistes qu’il a fréquentés jusqu’à ce qu’ils trahissent son amitié (TMU, 193-195) ; il évoque aussi les conflits, parfois violents, entre anarchistes et communistes (TMU, 124). Le dogme de la dictature du prolétariat suffit, à ses yeux, à ranger le communisme parmi les idéologies du sacrifice (TMU, 79, 123). A ce propos, voici ce qu’écrit Fernando Gandra : «[...] Marx é no fundo um pensador escatológico, animado por um ‘sentimento de eleição’ que lhe permite suportar, para não dizer procurar, toda a espécie de sacrifícios e decepções que o expurguem de uma culpa ancestral [...]» (2008 : 125).

D’une manière générale, le militantisme, politique ou religieux, est conçu comme un sacrifice. Dans la culture judéo-chrétienne, le militantisme implique le sacrifice. La connotation religieuse du mot n’a pas échappé à Roberto Freire qui voit dans le militantisme politique une forme laïcisée du sacrifice judéo-chrétien (TMU, 120) : «Hoje essa palavra [...] adquiriu um caráter um tanto religioso, assemelhando-se a outra palavra, ‘praticante’, que

é como se designou, por exemplo, um católico que vive na prática completa [...], não importando os sacrifícios que terá de fazer para isso. » (TMU, 119). Et de poursuivre son raisonnement : « Assim, um militante do Partido Comunista Brasileiro [...] me parece um militante leigo e materialista [...] mas com um comportamento social e político que lembra muito o dos religiosos fiéis e praticantes. » (TMU, 119). Roberto Freire explique ensuite le don de soi, l'abnégation chez les militants communistes brésiliens : « Mas isso tem uma explicação psicológica. [...] Foi uma luta dura e difícil, heróica mesmo, exigindo de seus militantes enorme doação de vida [...]. [...] no Brasil tivemos um exemplo desse heroísmo, na vida e na luta de Luís Carlos Prestes, que Jorge Amado, em um de seus mais belos livros, chamou de Cavaleiro da Esperança. » (TMU, 119). Son divorce avec l'Église (TMU, 184, 186), avec les catholiques et tout particulièrement avec les dominicains, qu'il a fréquentés de près malgré le sombre passé inquisitorial de leur ordre religieux (TMU, 196), est consommé au début des années 1960 (TMU, 195) ; il avait aussi tourné le dos aux communistes avec lesquels il avait mené d'après combats (TMU, 130). Son militantisme politique lui vaudra bien des sacrifices, au sens propre comme au figuré, puisqu'il sera emprisonné et torturé notamment en tant que directeur du journal catholique *Brasil, Urgente* : « como diretor responsável [...] não neguei nada [...] ». » (TMU, 198) ; contrairement à un collaborateur dominicain du journal, il aura démontré là son sens du sacrifice.

Trahi à plusieurs reprises par certains de ses compagnons de lutte, qu'ils soient militants politiques ou militants religieux, il finira par concevoir différemment le militantisme. S'il se dit prêt à défendre son idéologie, il est contre toute forme de militantisme impliquant le sacrifice de soi : « eu tenho a minha ideologia e minha ação política, eu as amo também [...] ». » (TMU, 94), déclare-t-il. Notons que, pour lui, le mot « idéologie » n'est pas un mot tabou car il sait que l'idéologie qui avance masquée, refusant de se présenter comme telle (RENAULT, 2008 : 83)⁵, est la plus idéologique qui soit. Son idéologie libertaire s'accorde mal avec l'exigence du sacrifice (TMU, 120-121) : le militantisme libertaire se passe de héros et de saints (TMU, 131). L'anarchisme de Roberto Freire a, comme il le dit lui-même, quelque chose de romantique (TMU, 192) ; c'est une passion dénuée de toute idée de souffrance et non pas un devoir sacrificiel ou un devoir professionnel, le cas des militants payés par leur organisation étant considéré par l'auteur comme « uma forma capitalista de domínio do militante pelo dinheiro, levando-o a sacrificar sua vida e seu amor » (TMU, 129). On peut satisfaire plusieurs passions à la fois sans que l'entourage ait à en pâtir ; recourant à la notion de « double contrainte » ou de « double lien » (TMU, 157-158) exposée au milieu des années 1950 par le psychologue et anthropologue Gregory Bateson, Roberto Freire décrit au passage les ravages que les militants sacrificiels causent au sein de leur famille et, surtout, de leur couple. En effet, l'épouse, victime d'un militantisme exclusif, ne peut se libérer de l'emprise de son héroïque militant de mari qui la néglige (TMU, 122) : si elle le quittait, elle se sentirait coupable de ne pas être capable de se sacrifier, comme lui, raison pour laquelle elle subit une situation qui lui pèse. Roberto Freire, lui, prône et pratique un militantisme jubilatoire et pluriel, non exclusif : « As militâncias (de todos os tipos) podem ser somadas e multiplicadas [...], mas nunca diminuídas e divididas. // [...] Mas, tudo isso, sem necessidade de nenhum sacrifício. » (TMU, 130) ; le plaisir que l'individu tire des causes qui le mobilisent est ainsi décuplé (TMU, 130).

La famille patriarcale et la pédagogie autoritaire

L'autoritarisme dénoncé, sur le plan politique, par Roberto Freire s'exerce d'abord au sein de la famille et du couple où règne traditionnellement le mâle dominant. Dans le monde judéo-chrétien, Dieu est associé au masculin et au père et Roberto Freire fait observer que dans l'Antiquité les dieux l'emportaient sur les déesses puisque Jupiter était le roi des divinités : « Os deuses masculinos farão sua aparição como superiores já na democracia grega e acabarão por assassinar a deusa feminina nas religiões. » (TMU, 60). Il porte un regard genré sur les religions monothéistes et patriarcales qui ont servi de « justificativa do poder dos machos » et ont permis « a associação do feminino ao Mal – e do masculino ao Bem » (TMU, 60). Roberto Freire voit dans le christianisme, qui fut importé en Amérique latine par les conquérants et les missionnaires ibériques, l'allié naturel du capitalisme (TMU, 186) et présente l'Église comme l'alliée de la dictature au Brésil (TMU, 182). L'autoritarisme et la domination masculine dans la société pétrie de morale judéo-chrétienne ont donc une longue histoire ; la famille traditionnelle est une institution sociale autoritaire par définition. En effet, l'homme « autoritário e machista », s'explique aisément, selon Roberto Freire, par « a obsessão pela terra, a transformação do prazer em poder e, especialmente graças às guerras que tornaram os homens donos de tudo, inclusive da mulher » (TMU, 115) ; « Os homens conquistam as mulheres como guerreiros conquistam territórios » (TMU, 61), observe-t-il. La Révolution de 1789, qui contribuera à la laïcisation de la société, est le premier coup de boutoir porté à l'ordre patriarcal et à ses valeurs viriles : « A Revolução Francesa marcará o início da longa agonia do patriarcado. Os teóricos da monarquia e os teólogos da igreja defenderam por séculos a autoridade do rei e a autoridade de Deus. Quando os revolucionários franceses assassinaram seu rei, abriram caminho para o assassinato de Deus e do pai – pois a família era uma miniatura da ordem patriarcal. » (TMU, 61). Avec la défaite du nazisme, « face caricata do patriarcado », lequel s'est distingué par son virilisme exacerbé, « [o]s valores viris do Ocidente despencaram »

⁵ Cf. aussi Pierre Macherey (2014 : 213-214, 272), Nestor Capdevila (2008 : 50, 51) et Rahel Jaeggi (2008 : 97).

(TMU, 61). Ainsi les « valores tradicionais do macho », c'est-à-dire « os valores paternos » (TMU, 61), ont-ils perdu de leur prégnance au fil du temps.

Aujourd'hui, les parents exercent parfois leur autorité sur leurs enfants de manière sournoise, par le biais d'un chantage affectif ; en s'en prenant au « uso chantagista do amor » (TMU, 145) par les parents, il met à nu les liens de dépendance affective et économique qui caractérisent la famille patriarcale, d'où la nécessité d'un modèle familial alternatif pour en finir avec la « dependência chantagística nos planos afetivo e econômico » (TMU, 227). Le chantage affectif des parents conjugué à une pédagogie autoritaire (TMU, 145) conduit l'enfant à « criar neuroticamente para poder sobreviver na sociedade burguesa » des masques et des personnages ; il devient « neurótico se se rebela contra o autoritarismo familiar, social e pedagógico » (TMU, 145). Roberto Freire dénonce sans ambage la « repressão autoritária da pedagogia chantagística e violenta das famílias e das escolas » (TMU, 85). Il ne faudrait pas oublier, d'après lui, « a influência religiosa na pedagogia autoritária » (TMU, 92), la religion apparaissant ainsi comme une fiction légitimante de l'autorité du Père. La « pedagogia autoritária burguesa e religiosa » (TMU, 92) vise, par conséquent, à imposer à l'individu, dès son plus jeune âge, un devoir-être contre-nature : « Cada pessoa é o que é, não o que deva ser. » (TMU, 92), conclut Roberto Freire.

Le monde du travail : dictature économique et travail esclave

Selon Roberto Freire, dont la vocation littéraire avait été contrariée par sa famille, le travail doit contribuer à la libération de l'Homme (TMU, 85) ; il est pour lui une occupation passionnante (TMU, 94). Mais dans le récit génésiaque, le travail implique déjà l'idée de sacrifice ; il deviendra dans le monde occidental une valeur cardinale. En effet, dans le monde capitaliste comme dans le monde communiste, où le stakhanovisme (GANDRA, 2008 : 168-169) devait surpasser en efficacité le taylorisme américain, l'*Homo economicus* et la production sont au centre des préoccupations.

Le pouvoir économique, qui se confond avec le pouvoir politique (TMU, 52), serait donc à l'origine du « trabalho escravo das sociedades autoritárias » (TMU, 145) et de la « ditadura econômica » (TMU, 137) sous laquelle le travailleur ne vit pas, mais survit sous le joug des vieux oligarques : « Os quase vivos estão escravizados pelos quase mortos ! » (TMU, 40). Le mythe libéral du *self made man* (TMU, 81) et « a máscara democrática » (TMU, 137) qu'est le droit de vote visent à rendre ce système politico-économique acceptable par ceux qui le subissent.

Roberto Freire rejette sans surprise le « capitalismo burguês como norma política » (TMU, 97) et le travail comme « fruto de poder » (TMU, 69) et prône, en raison de sa posture anti-hiérarchique, « a autogestão (trabalho sem patrão) nas fábricas e nos campos » dont il faudra encore trouver la meilleure forme (TMU, 84). Le travail doit être, selon lui, une source de plaisir au même titre que l'amour : « Com o fim do poder econômico, o homem certamente [...] construirá a sua nova sociedade, então sem poder, com a ética da solidariedade e através do trabalho e do amor [...] » (TMU, 53). C'est pourquoi il peut dire que « só o anarquismo pode erotizar o quotidiano » (TMU, 50), en promouvant une « criatividade e produção libertárias » (TMU, 84). Le paradigme du travail dominant en Occident renvoie, quant à lui, à la notion de peine et d'entrave, le mot « travail » dérivant du latin *tripalium*, terme qui désignait un instrument de contention, voire de torture.

En attendant que l'idéologie libertaire permette d'érotiser la vie quotidienne, le travail n'étant alors qu'un plaisir parmi d'autres, « um autoritarismo de contágio » (TMU, 85) continue d'opérer au sein de la société. Ainsi, l'autorité du père et du patriarche, qui implique une discutible hiérarchie des âges (TMU, 69), passe « naturellement » aux mains du chef politique et du chef d'entreprise. Roberto Freire montre que le paradigme familial, qu'il questionne, conditionne l'organisation, autour d'un chef dépositaire en somme de l'autorité paternelle, du monde politique et du monde du travail. L'autorité paternelle n'est pas plus naturelle que l'autorité politique ou que l'autorité entrepreneuriale qui en découlent ; l'« anarquismo genético » (TMU, 85) correspondrait véritablement à la pente naturelle de l'Homme, d'après Roberto Freire pour qui « o radicalismo das pessoas que não se submetem ao poder autoritário » serait « algo biológico » (TMU, 78).

Psychanalyse et accommodation aux normes autoritaires

Cette pente naturelle de l'Homme serait contrariée également par la psychanalyse freudienne dont Roberto Freire, psychiatre de formation, instruit le procès :

A psicanálise [...] não passa de um instrumento de adaptação dos descontentes, dos que entram em choque com o poder da família e do Estado burguês capitalista. É uma técnica elitista, muito cara e só acessível à burguesia. Seus princípios básicos são fortemente políticos, a serviço do capitalismo. (TMU, 81)

Sous son « aparência [...] científica », la psychanalyse freudienne, qui demeure un paradigme psychanalytique de référence, serait une forme « de imposição da 'ideologia do sacrifício' sobre a 'ideologia do

prazer' » (TMU, 81). Roberto Freire dénonce le caractère normatif et autoritaire de la psychanalyse freudienne (TMU, 81), rattachant la théorie de l'instinct de mort à la religion ou, plus exactement, à ce que « Freud aprendeu sobre o pecado original, algo que tem de ser combatido » ; « Enfim, instinto de morte não passa de uma herança de pecado original, uma crença religiosa. » (TMU, 82), affirme-t-il. Se soumettre à une psychanalyse, c'est se résigner à un grand sacrifice, dans tous les sens du terme : « Por fim, o pior sacrifício de todos : como e para que submeter à crítica e à censura da moral burguesa e capitalista os meus deliciosos e puros impulsos de prazer ? » (TMU, 82), s'interroge malicieusement Roberto Freire pour qui la psychanalyse freudienne n'est qu'une « técnica psicológica de natureza burguesa e capitalista » (TMU, 82).

D'après lui, l'individu serait confronté à un seul grand problème psychologique : « [...] o ser humano tem, em verdade, um só problema psicológico, primário e social : a possível perda da liberdade para poder exercer sua 'originalidade única'. » (TMU, 107). Le conditionnement de l'individu par et pour les normes serait une forme de violence symbolique car la Nature ne cherche pas à reproduire le Même : « nunca existiu, não existe, nunca existirá um ser igual ao outro. » ; ainsi, « a natureza [...] vai produzir mais seres adaptáveis ao meio ambiente [...] para garantir [...] a preservação da espécie. Como as variáveis ambientais são infinitas, então os tipos humanos possíveis também o serão. » (TMU, 91). A l'instar de la philosophe Cynthia Fleury dans son essai *Les Irremplaçables* (2015 : 148, 150, 151), Roberto Freire va notamment à l'encontre du discours libéral selon lequel les hommes, étant semblables, sont interchangeables, remplaçables, tout particulièrement dans le monde du travail. Le psychiatre brésilien oppose ainsi l'adaptation évolutionniste, qui est naturelle, à l'adaptation forcée par le biais de l'éducation, de la religion ou de la psychiatrie institutionnelle ; en un mot, par le biais des normes. Au sujet de la société normative, Pierre Macherey écrit : « Dans la société de normes, qui a pour caution idéologique la rationalisation, [...] être sujet, c'est être sujet sous des normes, être assujéti aux normes générales qui commandent l'organisation de la société, et du même coup ordonnent à ses membres de servir cette organisation en y occupant la place qui leur est assignée. » (2014 : 28). Dans cette société de la norme née, au XVIII^e siècle, de la révolution industrielle (MACHEREY, 2014 : 23, 30), la normalisation exerce sur l'individu une subtile contrainte (*ibid.* : 30, 184), lui faisant endosser une seconde nature, si bien que le « 'normal', c'est alors ce qui est instauré comme tel au titre d'une seconde nature, c'est-à-dire d'une nature qui n'est pas immédiatement donnée mais résulte d'un processus insensible, inavoué, de naturalisation dont elle est le produit. » (*ibid.* : 184-185), comme l'explique le philosophe Pierre Macherey. Selon ce dernier, cette normalisation de l'individu au service d'un devoir-être est le résultat, au fond, d'un processus sournois d'« auto-assujétissement », tant elle est considérée comme allant de soi (*ibid.* : 184). Pour Pierre Macherey, « la violence n'a pas disparu, mais elle a été intégrée au fonctionnement continu du système, ce qui la dispense de la nécessité d'apparaître comme telle, sauf dans les moments de rupture et de crise » (*ibid.* : 185 ; cf. aussi p. 186, 214-215).

Roberto Freire, qui invite son lecteur à discuter la norme comme enjeu de pouvoir, fait observer que les malades mentaux ont d'abord été confiés, dans le monde occidental, à l'institution religieuse avant d'être confiés à l'institution psychiatrique (TMU, 151-152), qui sont toutes deux des espaces hétérotopiques, selon la leçon de Foucault (2009 : 23-24 et 2001 : 1572-1579), ou des institutions totalitaires, pour reprendre la terminologie d'Erving Goffman (1979). L'institution psychiatrique est aussi présentée comme une institution totalitaire par Roberto Freire (TMU, 152-153) pour qui la psychiatrie institutionnelle, science très normative, vise essentiellement l'accommodation aux normes, transformant volontiers le patient – le reclus, selon la terminologie d'Erving Goffman (1979 : 49) – en client et le sujet en objet (TMU, 153). Recourant parfois à la police (TMU, 153), elle serait au service d'une société autoritaire et capitaliste qui cherche à normatiser, à standardiser (TMU, 90), au besoin par la violence (TMU, 89), l'individu qui doit être « uma pessoa adaptada às conveniências e aos padrões médios do que se convencionou chamar de normalidade » (TMU, 28) ; on remarquera ici le recours au participe passé passif. Or, avons-nous dit, la Nature ne cherche pas à reproduire le Même ; « cada ser humano é um fenômeno original e único » (TMU, 165), martèle Roberto Freire qui insiste sur ce point (TMU, 166).

Dans un chapitre consacré aux « fabricantes de loucos », Roberto Freire remet en question le savoir médical psychiatrique, par trop isolé et replié sur ses *a priori* prétendument scientifiques, et propose une méthodologie visant à le confronter à d'autres savoirs, c'est-à-dire l'interdisciplinarité. Il constate que « os trabalhos antipsiquiátricos com psicóticos foram interrompidos no Brasil, como em quase todo o mundo » (TMU, 159) ; cette expérience s'est pourtant révélée prometteuse mais elle est coûteuse, comme le reconnaît Roberto Freire. La conséquence épistémologique de ce manque de soutien institutionnel est que le discours psychiatrique dominant condamne à l'ostracisme les savoirs contre-hégémoniques. Ainsi les savoirs produits par les tenants de l'antipsychiatrie « não são ensinados nas faculdades de psicologia e de medicina » (TMU, 159). Par conséquent, les savoirs « reacionários e anacrônicos » font autorité au sein de l'institution médicale elle-même dominatrice et la société préfère « afastar [...] os contestadores » et enfermer « os diferentes em sanatórios » (TMU, 159) ; « diferentes », et non « doentes », est le mot qui vient sous la plume de Roberto Freire, car le malade n'est pas forcément celui que l'on croit. La famille traditionnelle et la société autoritaire (TMU, 159) sont, selon lui, pathogènes, la « doença familiar » et la « doença social » entraînant la « doença individual » (TMU, 154). Il refuse d'appréhender la maladie à partir des concepts traditionnels de la psychopathologie, préférant définir la santé plutôt que la maladie mentale qui ne se transmet pas dans l'air ; en réalité, elle n'existe pas en soi (TMU, 163), comme le

suggère le titre du chapitre emprunté à un ouvrage bien connu : *A fabricação da loucura* (TMU, 151). La maladie mentale devrait nous conduire à nous interroger sur la société qui la produit, aussi requiert-elle une approche multidisciplinaire (TMU, 165).

Par ailleurs, Roberto Freire, qui est, rappelons-le, un scientifique doublé d'un homme de lettres, nous invite à explorer les dessous du discours scientifique, derrière lequel il y a une morale et, par conséquent, des normes : « A moral que justifica os sistemas políticos pode ser de natureza religiosa ou científica. » (TMU, 153) ; peut-être aurait-il mieux valu écrire « ou pseudocientífica ». Ainsi, les normes sont nécessairement subjectives et, par conséquent, sujettes à caution, malgré leur habillage scientifique ou pseudo-scientifique. Elles sont changeantes, vu qu'elles sont arbitraires et que le savoir scientifique évolue. Roberto Freire établit d'ailleurs un rapprochement entre la psychanalyse freudienne, la psychiatrie institutionnelle et la religion, en s'appuyant notamment sur l'ouvrage *Fabriquer la folie* de Thomas Stephen Szasz, penseur de l'antipsychiatrie (TMU, 151). L'institution religieuse était jadis chargée de la « correção dos desvios da 'normalidade' » et s'occupait donc des possédés (Goffman, 1979 : 404) ; dans une société qui s'est laïcisée, ce « papel corretivo » a été attribué par un « Estado terapêutico » à l'institution psychiatrique (TMU, 153) où l'on enferme les fous qu'elle fabrique elle-même, comme dans *L'Aliéniste*, célèbre récit du XIX^e siècle de Machado de Assis. Pour Roberto Freire, « essas pessoas enfeitadas ou loucas são aquelas que possuem identidades inadequadas e desafiantes para a média das outras que se adaptam ao sistema político social vigente. Assim, seu comportamento 'anormal' seria a sua luta para preservar a identidade espontânea, original e crítica. » (TMU, 153). C'est pourquoi vouloir définir la maladie mentale lui semble particulièrement suspect, raison pour laquelle il préfère parler de la santé (TMU, 159, 163). On remarquera qu'il met les mots « normalidade » et « anormal » entre guillemets, comme y incite d'ailleurs Erving Goffman (1979 : 182). Les fous ou les déviants, « por causa de sua suposta incapacidade para 'saber o que é melhor para eles', devem ser cuidados por suas famílias e pelo Estado » (TMU, 151). Le savoir médical s'impose donc à eux, parfois violemment (TMU, 152, 153), et tout se passe comme s'ils ne possédaient pas, grâce à leur expérience de vie, un savoir du monde qui, certes, leur est propre, mais qui devrait permettre de questionner les savoirs institués, ce qui implique une posture épistémologique plus ouverte à d'autres savoirs, à d'autres discours.

De l'idéologie du sacrifice à l'idéologie du plaisir

L'autoritarisme, paradoxalement toléré par les dominés, fait fi de la nature humaine. Comme la « Nature » d'une manière générale, l'espèce humaine évoluerait en faisant des sauts qualitatifs et cumulatifs, d'après Roberto Freire qui s'appuie sur l'évolutionnisme de Darwin (TMU, 57, 89) pour dire que l'humanité ne se soumettra pas servilement : « Confio na força natural da espécie, confio na energia poderosa e lúcida das massas para que isso não aconteça, através de um reequilíbrio antropológico, no qual a vontade de todos exterminar o autoritarismo de poucos. » (TMU, 53). Il s'agit là d'un pari sur le futur bien incertain car il est difficile de croire à une perfectibilité humaine inexorable, à une évolution linéaire, continue du processus civilisationnel, ce sur quoi le philosophe britannique John Gray (2008 : 249-250) attire notre attention. En tout cas, cette évolution, comprise comme un processus irréversible et non pas réversible, ne saurait obéir à une loi naturelle. Roberto Freire croit, quant à lui, à une mutation lente mais inéluctable de l'humanité qui s'opérerait par « saltos mutacionais da espécie humana » (TMU, 52) ; cette mutation positive serait l'œuvre d'un noyau dur d'individus servant de « fator de correção » (TMU, 77). Ces individus anti-autoritaristes agiraient comme des anticorps permettant de lutter contre les maux sociaux ; ces « protomutantes » (TMU, 85), pour reprendre le terme de Roberto Freire qui renvoie souvent à la biologie, se multiplieraient et contribueraient à l'amélioration progressive de la société humaine. Roberto Freire nous invite à repenser le savoir et le pouvoir, le couple et le rapport amoureux ainsi que la relation entre les parents et les enfants. Il pense qu'une mutation anthropologique est en cours et que le véritable conflit politique qui travaille la société en permanence et depuis longtemps est celui qui oppose non la gauche à la droite, mais l'idéologie du sacrifice, d'ordre culturel, à l'idéologie du plaisir, d'ordre biologique (TMU, 75, 78) : « sempre houve, está havendo e sempre haverá a oposição de homens e mulheres movidos pela 'ideologia do prazer' contra as tentativas autoritárias que obrigam os homens e as mulheres a aceitarem a 'ideologia do sacrifício' para os submeterem. » (TMU, 80), affirme-t-il. L'idéologie du plaisir gagnerait peu à peu du terrain parce que, d'un point de vue anthropologique, elle s'accorderait avec la nature profonde de l'Homme (TMU, 83, 100). A l'inverse, l'idéologie du sacrifice serait antinaturelle et, par conséquent, pathogène (TMU, 80, 83). D'après Fernando Gandra (2008 : 59), le christianisme a servi de matrice culturelle aux idéologies du sacrifice.

Déplacement des normes

Les normes, propres à chaque idéologie qui les véhicule, sont un carcan oppressant par le biais duquel le pouvoir s'exerce sur l'individu. Comme nous l'avons vu, Roberto Freire dénonce le caractère arbitraire, idéologique des normes qui sont appelées à changer (TMU, 138-139) et qu'il présente comme une violence symbolique, l'individu étant parfois victime de la « discriminação preconceituosa dos outros » (TMU, 92). Ainsi l'homosexualité fut-elle un temps considérée au sein de l'institution médicale, qui n'est pas imperméable aux normes extérieures, comme

une maladie, mais Roberto Freire rétablit la vérité scientifique : « A ciência não conseguiu comprovar nada patológico no homossexualismo [...] » (TMU, 92). Il prône alors un savoir-être, mais non un devoir-être caractéristique d'ailleurs des « organisations utilitaires » (GOFFMAN, 1979 : 235-236), encourageant l'individu qui se découvre homosexuel à « viver da forma mais plena possível as possibilidades de prazer e de amor nessa condição » (TMU, 92). Ce faisant, il invite le lecteur à repenser le couple qui ne peut que se décliner en différentes modalités.

Roberto Freire attire notre attention sur une mutation culturelle en cours, à savoir une « aliança entre homens e mulheres » (TMU, 62) à travers un déplacement du masculin et du féminin qui a conduit à ce que « os homens se aproximassem dos valores femininos » (TMU, 61). Le mouvement hippie aurait joué un rôle déterminant dans cette mutation : « os jovens voltavam as costas para os estereótipos da virilidade e adotavam valores mais femininos [...] » (TMU, 62). Les hommes attachés à la tradition machiste cherchent plus que jamais à imposer les « estereótipos do homem viril », tandis que certaines femmes profitent de ce rapprochement entre les hommes et les femmes pour devenir des « concorrentes terríveis » (TMU, 62), voire des « guerreira[s] inimiga[s] » (TMU, 95-96) des hommes ; le patriarcat n'est d'ailleurs pas plus enviable que le patriarcat (TMU, 108). Grâce à ce rapprochement du masculin et du féminin, la passivité prétendument naturelle des femmes (ASSOUN, 2005 : 29)⁶ est reléguée au rang de mythe car de plus en plus de femmes se montrent entreprenantes dans le monde du travail (TMU, 62), mais aussi en amour (TMU, 102, 111). S'inspirant notamment des travaux d'Elisabeth Badinter et de l'Argentin Nestor Eduardo Téson (TMU, 71), Roberto Freire voit dans le déplacement des normes de masculinité/féminité une mutation culturelle irréversible (TMU, 63, 95-96) qui fera entrer l'humanité dans une nouvelle ère (TMU, 69, 90), qui est celle de l'utopie, comme il la nomme (TMU, 63, 72), ce concept étant défini ainsi : « a noção de Utopia refere-se a uma nova e próxima forma de vida social e pessoal resultante da evolução humana. » (TMU, 72). « A semelhança entre os sexos » (TMU, 62) constitue une entrave « ao esquema universal da complementaridade » (TMU, 62) et à la « guerra entre os sexos » que mènent aussi certaines féministes (TMU, 114), si bien que « o confronto e a oposição já não são mais normas » (TMU, 62) ; c'est ainsi que « se diluiu o poder masculino » (TMU, 95). En d'autres termes, chacun réalisant « a própria dosagem de masculinidade e feminilidade », « a lógica da separação dá lugar à da interferência, da mistura e da cumplicidade. A diferenciação dos indivíduos se dá por mecanismos muito mais sutis que o sexo. » (TMU, 62).

Les jeunes couples donnent souvent l'exemple en rejetant cet amour « em que a regra é um se sacrificar pelo outro » (TMU, 63) ; pour eux, c'est la fidélité à l'amour – « o amor ao amor » (TMU, 98) – et non au partenaire (TMU, 68) qui compte : « Os relacionamentos acabam, mas o amor não. » (TMU, 63), observe Roberto Freire. Ce dernier constate que cette mutation est en cours au Brésil où les femmes « não querem mais se submeter a homem nenhum, mas, para fazer sexo, deliciam-se com o corpo » (TMU, 115). Pour mettre en perspective cette sensualité brésilienne, il faudrait, comme nous y invite Gilberto Freire dans *Casa Grande e Senzala*, remonter à l'époque coloniale au cours de laquelle les colons portugais, s'affranchissant quelque peu des normes morales en vigueur en Europe, sont entrés intimement en contact avec la population locale indienne ou noire. Il n'est pas surprenant que Roberto Freire décrive le peuple brésilien comme « simples e alegre » (TMU, 83) et, surtout, « mulhengo » (TMU, 30). Par ailleurs, une étude de Nestor Eduardo Téson portant sur le continent américain dans son ensemble démontre que l'idéologie du plaisir séduit de plus en plus d'individus, ce qui fait dire à Roberto Freire que l'ère de l'utopie à laquelle il aspire point à l'horizon. Dans cette étude des années 1980, il est question d'une minorité avant-gardiste, c'est-à-dire d'un « subgrupo rebelde » qui représente « cinco por cento da população » ; ces individus issus de la classe moyenne « vivem o casamento aberto porque sabem ser esta a forma futura de relacionamento humano » (TMU, 71). Roberto Freire les considère comme des « protomutantes » ou des « mutantes culturais que vão criar a sociedade do futuro » (TMU, 71) et leur attribue un savoir nouveau générateur de changement. Ce savoir salvateur, qui se diffuse dans un monde connecté, se distingue au sein d'un « conhecimento eclético » et les « tendências de um mundo cibernético » permettront à l'humanité, dans l'ère de l'utopie, de posséder un « conhecimento global » (TMU, 69).

Pouvoir versus plaisir

La tendance mortifère qui incite les individus à préférer le pouvoir au plaisir (TMU, 40) doit s'inverser, Roberto Freire revendiquant pour les hommes « o prazer existencial a que têm direito » (TMU, 77). Cela implique, selon lui, de nouveaux rapports au sein du couple et de la famille que certains, de plus en plus nombreux selon lui, établissent déjà, mettant à mal « o autoritarismo do homem sobre a mulher e sobre os filhos » (TMU, 95). Ces rapports entre les partenaires amoureux sont à réinventer sans cesse car chaque individu est détenteur d'une expérience et d'un savoir qui lui sont propres (TMU, 91). Globalement, Roberto Freire constate que certains opèrent une révolution des mentalités (TMU, 98) en recherchant cet « amor suplementar » (TMU, 95) sur lequel nous reviendrons et en

⁶ Comme le masculin (TMU, 102), le féminin est une construction sociale à laquelle il est bien difficile d'échapper ; pour éviter la « dominação de um sexo sobre o outro » dans le domaine de la sexualité, le partenaire masculin, tout comme le partenaire féminin, d'après Roberto Freire, « pode se sentir emocionalmente penetrante e penetrado » (TMU, 112).

inventant une nouvelle famille, un nouveau couple et une nouvelle pédagogie (TMU, 97). L'amour libertaire n'est pas libertin ; il s'oppose à la « visão capitalista do amor » car « o amor é intransitivo » (TMU, 99) : on n'aime pas une personne que l'on veut garder, posséder pour la vie, mais on aime tout court. Cette façon d'aimer implique « a aceitação do risco » (TMU, 69), autrement dit l'acceptation de la perte, du non-remplacement de l'être aimé (TMU, 99), et exige une éthique amoureuse (TMU, 69, 100-101) qui permet, selon Roberto Freire, de régler le problème du triangle amoureux car les personnes qui s'aiment de la sorte composent mieux avec « o ciúme biológico » car « já venceram o ciúme capitalista e apropriativo, o ciúme produto do autoritarismo » (TMU, 101). Les couples modernes recherchent non la « complementaridade (forma arcaica) », mais la « suplementaridade (forma contemporânea) » (TMU, 90). L'amour « suplementar » s'oppose à l'amour « complementar » (TMU, 94, 95) et constitue un défi au patriarcat (TMU, 95) ; il repose sur la solidarité et la complicité (TMU, 95). Dans l'amour « supplémentaire », « nenhum dos dois precisa do outro para sobreviver e para se realizar como pessoa » ; l'amour « complémentaire » « cria dependências e parasitismos » (TMU, 72).

Il existe chez Roberto Freire une mystique de l'amour ; celle-ci se situe aux antipodes de la mystique de l'amour véhiculée en Occident par la poésie courtoise car le jeu de la domination de l'autre, la sacralisation de l'amour et l'idée de sacrifice héroïque qui lui est consubstantielle n'y ont pas leur place. Contrairement au système de valeurs propre à la poésie courtoise où l'Amour exerce son empire sur la liberté du chevalier servant, chez Roberto Freire, la valeur placée au-dessus de toute autre n'est pas l'amour, mais la liberté : « esse amor [...] não se oficializa, não se sacraliza », mais va de pair « com a liberdade a dois » (TMU, 63). Il n'établit donc pas de distinction entre l'amour sublime, avec un grand « A » – « não existe o Amor » (TMU, 99) –, et le « baxo amor » comme le fait Camoëns à la Renaissance, influencé en cela par la poésie courtoise qui, avec ses martyrs de l'amour, reflète l'idéologie du sacrifice. Si Roberto Freire écrit le mot « Amour » avec une majuscule (TMU, 99), c'est parce qu'il croit au mystère de l'amour qui s'impose à l'individu puis l'abandonne un temps avant de renaître quand le moment s'y prête (TMU, 93-94, 98, 99). C'est une « matéria-prima » (TMU, 93), un potentiel humain inépuisable (TMU, 97, 99), une énergie vitale renouvelable. Il faut, par conséquent, « entregar-se e nunca tentar desvendar esse mistério do amor » (TMU, 99), conclut Roberto Freire pour qui « o amor é uma criação pessoal » (TMU, 63).

S'il faut repenser les relations amoureuses (TMU, 63, 91, 97), le couple et la famille, il faut, par conséquent, repenser l'éducation et la pédagogie (TMU, 97) encore trop souvent mises au service d'une forme de socialisation autoritaire, l'autorité exercée sur les enfants à l'école découlant de l'autorité parentale ou, plutôt, du « pátrio poder » (TMU, 95). Roberto Freire rappelle qu'il a été, au sein du ministère de l'Éducation et de la culture, l'un des « assessores do ministro Paulo de Tarso Santos, nos últimos meses do governo Goulart » (TMU, 181). Pour lui, le fait que de plus en plus de mères travaillent est bénéfique pour elles, mais aussi pour leurs enfants car elles apprendraient ainsi à être des mères moins possessives (TMU, 96-97) ; l'emprise parentale constitue une entrave à l'autonomie des enfants, beaucoup de parents entretenant encore avec leurs enfants la relation de dépendance que les mammifères entretiennent avec leur progéniture (TMU, 102). Roberto Freire conçoit les éducateurs comme des « recreadores » au service de la « criatividade humana » (TMU, 84) et défend, bien sûr, une « formação pedagógica libertária » afin d'éviter tout « comportamento autoritário ou complacente com as crianças » (TMU, 97). La société de normes ou de normalisation, appellation empruntée à Foucault (MACHEREY, 2014 : 214), s'appuie beaucoup sur l'éducation et l'institution scolaire pour faire endosser à l'individu, dès son plus jeune âge, la « seconde nature » dont parle Pierre Macherey et dont il a été question plus haut. Roberto Freire, qui n'ignore rien « da importância da educação na edificação da personalidade » (TMU, 91), critique d'ailleurs la « pedagogia autoritária burguesa e religiosa » (TMU, 92) qui conduit l'individu à se créer des masques et des personnages (TMU, 145). Il a soutenu, « na casa da Soma, em São Paulo, um curso permanente de Pedagogia Libertária » pour « desenvolver o gosto [...] pelo conhecimento », mais aussi pour faire acquérir à l'enfant une « competência e exigência críticas contra qualquer forma de autoritarismo na sua formação cultural » (TMU, 98). En somme, il faut faire en sorte qu'il soit capable de remettre en question les relations de domination et le savoir institué, ce qui va à l'encontre de la sacralisation de l'enseignement, lequel était autrefois entre les mains des religieux ; ne l'oublions pas, « maître » est dérivé du latin « magister » qui a donné « magisterium », ce terme renvoyant étymologiquement au savoir institué, au pouvoir et au sacré. D'après Roberto Freire, « a Educação Libertária nunca se opõe às pulsões dos potenciais criadores e afetivos das crianças, mas sim facilita sua adaptação positiva à realidade cultural e social » (TMU, 91), raison pour laquelle les éducateurs doivent être des « recreadores » (TMU, 97, 98) afin de préserver la nature première de l'individu. Le maître, qui vise un devoir-être, exerce son pouvoir sur les autres auxquels il assène un savoir faisant autorité, tandis que l'éducateur selon Roberto Freire est un créateur dont l'action pédagogique est centrée sur l'être en devenir qu'il faut aider à être lui-même.

La somathérapie et le détour par soi ou la création de l'Homme pour lui-même

Pour corriger les effets ravageurs de ce devoir-être imposé « pela repressão autoritária da pedagogia chantagista [...] das famílias e das escolas » (TMU, 85), Roberto Freire a mis au point une thérapie qualifiée de « libertaire » (TMU, 145) ou d'« anarchiste » (TMU, 92) dont il fait la promotion dans son livre et qui a pour but de réparer les

« déformações neuróticas produzidas em sua pessoa pela pedagogia autoritária » (TMU, 145). Puisque, selon son éthique libertaire, il faut être soi (TMU, 145), il est nécessaire de discuter les normes établies qui se présentent toujours comme naturelles, ainsi que nous l'avons vu avec Pierre Macherey.

C'est en découvrant à Paris les théories de Wilhelm Reich, exclu en 1934 de la Société Psychanalytique Internationale puis du parti communiste allemand, que Roberto Freire s'éloigne de la psychanalyse freudienne (SILVA, 2015 : 4, 8). Il travaille alors à l'élaboration théorique de la somathérapie qu'il expérimente à São Paulo, dans les années 1970 (TMU, 107), au sein du Centre d'Etudes Macunaíma, connu par la suite sous le nom de « Théâtre École Macunaíma ». C'est donc à partir du travail théâtral réalisé pour libérer la créativité chez les comédiens que naît cette psychothérapie corporelle (TMU, 214), les thérapies corporelles se multipliant dans les années 1970 (MATA, s. d. : 1, 5)⁷. Roberto Freire crée cette thérapie hybride (TMU, 205) inspirée notamment des travaux de Wilhelm Reich, de la Gestalt-thérapie (TMU, 204, 237, 239), de l'antipsychiatrie et de l'anarchisme et s'appuyant sur la pratique de jeux théâtraux pour venir en aide aux militants politiques qui luttent contre la dictature (SIMÕES, s. d. : 4 ; SILVA, 2015 : 11).

La somathérapie présente, par conséquent, un arrière-plan politique sur lequel insiste Roberto Freire qui suit en cela la leçon de Wilhelm Reich (SILVA, 2015 : 7, 8, 9) ; elle est le fruit « de uma longa pesquisa científica, estética, ética e política » (TMU, 85). Cette « terapia libertária » présente une dimension idéologique car son fondateur ne peut dissocier l'anarchisme de la somathérapie (TMU, 145) qui libérerait l'individu, en révolte permanente « contra o autoritarismo familiar, social e pedagógico », de la névrose qui n'est qu'une manifestation de la soumission savamment distillée tout au long de la vie (TMU, 145). Elle devrait permettre notamment à l'anarchiste de « realizar [...] a sua ideologia social na prática cotidiana » (TMU, 85). La somathérapie, qui a ses détracteurs (TMU, 114, 204, 213), relève donc d'une posture autant scientifique que politique chez son théoricien qui croit à une « revolução não celular, mas atômica », laquelle s'opérera « por uma modificação da estrutura ideológica da pessoa » ; et il ajoute : « Se você não faz da sua vida um socialismo, você não vai ajudar a implantar um socialismo. Atômica e não celular, não a partir somente das instituições, família, escola, etc. Eu acho que tem de ser a revolução da pessoa. [...] A mudança de uma pessoa contamina milhares. » (apud SILVA, 2015 : 9).

Roberto Freire s'initiera à la *capoeira*, transfert culturel révélateur d'une résistance face à l'oppression des esclavagistes blancs (TMU, 204), qui contribuera à son bien-être. Malgré les réticences de certains de ses disciples (TMU, 204-205), il l'intégrera dans la somathérapie (TMU, 204) qui est, rappelons-le, une thérapie corporelle. Le fait qu'il se soit tourné, pour travailler à la libération de l'être, vers les anciens opprimés, vers les anciens colonisés du Sud est très significatif du point de vue politique ou, plus exactement, du point de vue de la décolonisation des esprits. Ce décentrement de la pensée occidentale s'est avéré fructueux puisque beaucoup de patients font désormais appel aux somathérapeutes capoeiristes (TMU, 207) formés à La Casa da Soma, cofondée à São Paulo par Roberto Freire qui la présente comme « um centro científico e político » où les « estudos e prática da Capoeira de Angola » (TMU, 209) occupent une place importante. D'après lui (TMU, 207), cette pratique culturelle et sportive venue d'Afrique qu'est la *capoeira* a renforcé considérablement l'efficacité de la somathérapie ainsi que son attrait, notamment auprès des jeunes (TMU, 213). La somathérapie, véritable psychothérapie alternative car elle ne procède pas de la volonté d'améliorer les pratiques existantes (MATA, s. d. : 2), permet donc de questionner la vieille dichotomie occidentale corps/âme produite par la pensée judéo-chrétienne qui est bipolaire, ainsi que le rôle du psychothérapeute et de la psychothérapie au sein de la société.

Pour le père de la somathérapie, la psychothérapie doit viser un savoir-être et non un devoir-être (TMU, 92) ayant pour objectif d'adapter l'individu aux exigences de la société qui ignore ses besoins. Le but recherché par la somathérapie est la « realização do indivíduo » (TMU, 83) par le biais d'une « liberdade readquirida » (TMU, 85) qui permettra « a criação do homem para si mesmo » (TMU, 147). Roberto Freire revendique la « liberdade de ser » (TMU, 92) au service de laquelle il a mis la somathérapie qui conduit à repenser la relation à soi ainsi que la relation à l'Autre et à la société (TMU, 145) : tout son travail est « construído do homem para o homem e deste para os homens. Enfim, do homem para a sua sociedade » (TMU, 147).

En apprenant aux individus à être eux-mêmes, cet « anarquismo somático » (TMU, 147) théorisé et pratiqué par Roberto Freire les prépare à « entrarem no futuro » (TMU, 90). Devenir soi-même (TMU, 131) exige que l'on se libère, par une prise de conscience, de la peur primordiale de vivre et de mourir (TMU, 173) car vivre, c'est lutter (TMU, 173). Pour Roberto Freire, la mission essentielle des psychothérapeutes est de mettre en œuvre des thérapeutiques « de luta contra o medo, contra o medo de viver e de morrer. Sem isso jamais poderão catalisar a libertação das pessoas » (TMU, 176), qui doivent apprendre à ne pas avoir peur de la peur (TMU, 173, 176). Proposant une version anarchiste du mythe du bonheur universel, Roberto Freire se réjouit de voir, grâce à la « força da liberdade readquirida », « todos os dias, na hora do amanhecer, vindos do Futuro, pela luz do novo Sol, homens e mulheres também novos que não precisarão mais da Soma para poderem viver, exclusivamente, da 'ideologia do prazer' » (TMU, 85). On retrouve dans ce passage enflammé la rhétorique utopique, Roberto Freire exprimant au moyen du futur prophétique et de métaphores attendues l'espoir messianique du salut et d'un monde nouveau. Mais d'où viendra le salut ?

⁷ João da Mata a été l'un des assistants de Roberto Freire (TMU, 207).

Les masses, les minorités et leur action salvatrice

Lorsqu'il disserte sur la peur et son traitement, Roberto Freire, notons-le, se réfère à Wilhelm Reich (*TMU*, 176) qui a publié en 1933 *La Psychologie de masse du fascisme* où il écrit que « a ditadura tem as suas raízes no medo irracional das massas à vida » (*apud* SILVA, 2015 : 8). La peur apparaît donc ici comme une puissante arme politique (ROBIN, 2006 : 215-216, 217) et l'on pourrait dire, avec Gustavo Ferreira Simões qui s'appuie sur Wilhelm Reich et Michel Foucault, « que o problema político [é] inteiramente da ordem da liberação » (SIMÕES, s. d. : 8).

Anarchistes et communistes partagent la croyance dans la spontanéité révolutionnaire des masses mythifiées (GANDRA, 2008 : 125)⁸, la lutte, pour les communistes, devant être collective, mais également organisée : « De repente, quando a injustiça social chega a certo limite, a massa [...] reconhece os culpados. [...] Então, destrói, elimina, mata com mãos limpas todos os inimigos do povo. Ela é uma entidade única, autônoma e radical. Só a massa pode expressar de modo antecipado os desejos mutantes atuais da espécie humana. » (*TMU*, 51), écrit Roberto Freire. Pour ce dernier, qui s'appuie sur Jacob Lévy Moreno, la spontanéité est créatrice d'idées et de connaissances (*TMU*, 138-139), d'où sa confiance « na energia poderosa e lúcida das massas » (*TMU*, 53), laquelle lui fait dire que lorsque « a massa se expressa é a espécie que fala e procura [...] corrigir os descaminhos sociais e políticos [...] da humanidade » (*TMU*, 51) ; on retrouve ici le vitalisme caractéristique de l'anarchisme (FREIRE, 2002 : 188). En somme, « o poder barroco e primitivo das massas » (*TMU*, 51) qui se manifeste spontanément dans des situations de crise paroxystique n'est autre que l'instinct de survie de l'espèce humaine. On peut tout de même se demander si le Bien émerge à coup sûr de la violence des masses. Au XIX^e siècle, la société bourgeoise a peur des foules associées à une énergie destructrice, ce qui transparaît dans *Psychologie des foules*, ouvrage de Gustave Le Bon publié en 1895 et consacré aux meneurs et à la foule violente. Roberto Freire, quant à lui, ne craint pas le « comportamento espontâneo das massas » (*TMU*, 51) et il s'en explique : « Entender assim o papel da massa, supô-la ser a expressão da humanidade, leva-me a considerá-la também a forma pela qual a Natureza se utiliza para conduzir os saltos mutacionais da espécie humana. » (*TMU*, 52). La croyance dans le progrès et le perfectionnement humain inéluctables, qui est un héritage chrétien d'après John Gray (2008 : 38), s'est aussi fortement enracinée dans le milieu anarchiste, le romancier et philosophe libertaire William Godwin promouvant l'idée moderne de progrès dans son œuvre dès la fin du XVIII^e siècle (*ibid.* : 41), époque où naît la « crença iluminista de que a humanidade é uma espécie intrinsecamente progressista » (*ibid.* : 42). C'est sur cette idée résolument optimiste que se fonde l'évolutionnisme culturel et social de Roberto Freire.

Pour lui, l'avènement de l'Utopie (*TMU*, 71, 72) sera possible grâce à l'action salvatrice réalisée dans les marges par une minorité d'individus qui, aujourd'hui, disposent d'une arme puissante, à savoir la circulation et le partage rapides des idées et des informations (*TMU*, 67). Il cite Jacob Lévy Moreno, psychiatre, sociologue et philosophe américain, pour expliquer que le progrès civilisationnel résulte du « conflito entre 'espontaneidade' e 'reserva cultural' », cette dernière se caractérisant par la « defesa conservadora dos conhecimentos e dos valores culturais e éticos conquistados pelos homens » (*TMU*, 138-139). Au terme de son « argumentação evolucionista » (*TMU*, 142), il fait observer que si l'on ne prête pas une oreille attentive aux minorités, qui sont à l'origine d'un déplacement du savoir et, plus globalement, de « saltos na cultura, na ciência e nas artes » (*TMU*, 142), « a evolução da espécie humana estará sendo retardada e impedido o seu processo natural de crescimento, de aperfeiçoamento e, sobretudo, de sobrevivência » (*TMU*, 142) ; les connaissances de Copernic et de Galilée ne furent pas validées par l'Eglise détentrice du savoir officiel, mais elles finirent par s'imposer au sein de la communauté scientifique (*TMU*, 139).

Ainsi, majorité ne rime pas forcément avec vérité (*TMU*, 69, 139). En outre, l'action violente et désespérée des masses peut se révéler salutaire quand il s'agit « de um ato global e reação inconscientes do instinto de sobrevivência da espécie » (*TMU*, 121) et qu'elle entraîne des changements positifs. A ce propos, Cynthia Fleury écrit : « Sortir de l'état de minorité, ce sera démystifier les ruses de la domination. » (2015 : 123-124). Roberto Freire, lui, n'est pas dupe : « a verdade e o poder estão com aqueles que possuem mais armas a serviço do controle e domínio do dinheiro. E sempre são minorias, mas minorias poderosas que se mantêm longo tempo no poder [...]. » (*TMU*, 138). Face à ces minorités dominantes et conservatrices, voire réactionnaires, il y a les minorités créatrices, lesquelles « deviam, pois, ser mais respeitadas » (*TMU*, 139). Le salut de l'humanité serait donc entre les mains des « marginais criativos » (*TMU*, 84, 97, 131), toujours plus nombreux d'après Roberto Freire (*TMU*, 85, 91). Ce dernier ne doute pas de leur victoire : « os protomutantes, aumentando sempre mais [...], vão enfrentar e acabar derrotando a atual maioria autoritária, bélica e antiecológica que esteve pondo em risco

⁸ A la fin de sa vie, Bakounine, dont les héritiers ne cessent d'augmenter, selon Roberto Freire (*TMU*, 140), considère que « le peuple n'est plus le lieu de ressourcement infaillible », mais Kropotkine, jamais cité dans *Tesudos de todo mundo, uni-vos !*, « maintient quant à lui sans réserve sa confiance dans la capacité révolutionnaire des masses populaires », d'après Alain Pessin (1999 : 190). Selon John Foster Dulles, « O movimento anarquista que veio para o Brasil foi influenciado principalmente por um russo da geração anterior à de Kropotkin : Miguel Bakunin, 'O São Paulo do Anarquismo'. » (1977 : 19).

a sobrevivência da espécie humana. » (TMU, 91). Ces mutants culturels donneront ainsi naissance à l'homme nouveau dont rêve Roberto Freire (TMU, 89, 90).

Pour parvenir à cette victoire finale, le chaos apparaît comme une stratégie pour créer « as bases de uma nova crise evolutiva » (TMU, 67) et en finir avec les idéologies autoritaires (TMU, 143, 144-145), voire totalitaires. La fin des temps est proche car le monde est en proie à une tension apocalyptique (TMU, 67) : « há a gritante situação de injustiça social, com dois terços da humanidade à beira da miséria absoluta. São nestas cordas tensas que vibra a música das transformações. » (TMU, 68), écrit Roberto Freire qui agite le spectre « da hecatombe nuclear » (TMU, 68). Dans un chapitre consacré à la question de l'utopie, la présence du discours apocalyptique induite par le discours utopique n'a rien de surprenant. Roberto Freire fera encore vibrer la corde apocalyptique : « A Revolução industrial criou o capitalismo. Estava errado, produziu muita riqueza, mas muita miséria também, porém tanta miséria que a espécie pode não sobreviver. » ; et de poursuivre en des termes prophétiques : « Agora a crescente recessão nos países capitalistas mostra sua fraqueza onde há excesso de recursos financeiros e a fome ataca moralmente o resto do mundo. Não deu certo e o capitalismo vai acabar [...]. » (TMU, 144).

En définitive, le discours idéologique assimile des images et des thèmes apocalyptiques comme les mythes du salut, de la fin d'un monde et de l'homme nouveau. C'est là d'ailleurs la ligne de force du livre de John Gray pour qui le discours idéologique se double d'un discours apocalyptique bien éprouvé, le discours anarchiste n'échappant pas à la règle⁹. Voici ce qu'écrit ce philosophe au sujet de la violence régénératrice : « Esta fé na violência fluiu em muitas correntes revolucionárias [...]. Anarquistas do século XIX, como Nechaiev e Bakunine, bolchevistas como Lenine e Trotski, pensadores anticolonialistas, [...] movimentos islâmicos radicais [...] : todos estes elementos [...] se unem na fé do poder libertador da violência. » (GRAY, 2008 : 44-45) ; et de conclure : « Nisso, todos são discípulos dos jacobinos. » (*ibid.* : 45 ; cf. aussi p. 246)¹⁰. Mais Roberto Freire, qui a écrit une étude sur la vie et l'œuvre de Bakounine (TMU, 182), n'est pas pour une révolution violente ; comme ses coreligionnaires, il mise sur le chaos créatif : « sabemos ser do caos que emergirá a nova ordem política, que não necessitará de poder central e nem da ordem hierárquica e autoritária. » (TMU, 143). Pour précipiter le chaos salvateur, il propose une méthode, à savoir le vote nul, réactivant le mythe anarchiste de l'indiscipline, comme le nomme Pierre Vilar (1963 : 108). Comment faire disparaître le monde actuel ? Roberto Freire répond : « com gestos simples, sem um tiro, sem uma só morte e sem qualquer violência. Com votos nulos. » (TMU, 144-145). Considérer *a priori* la stratégie du chaos comme une stratégie gagnante, n'est-ce pas un pari risqué ? En effet, la stratégie du chaos, duquel naîtrait le Bien universel, ne pourrait-elle pas se révéler une stratégie du pire ?

Conclusion

C'est depuis le Sud ou, plus exactement, du Brésil dont le peuple est incontrôlable (TMU, 50) que Roberto Freire, père de la somathérapie, interroge certains paradigmes européens. On remarquera qu'il fait siens les propos d'Arnaldo Jabor, journaliste, cinéaste et homme de lettres brésilien : « a emocionalidade, o carnaval, a loucura, a incapacidade para se organizar deste povo é sua maior riqueza [...]. [...] O Brasil escapará do controle neoliberal. Somos barrocos. Se a cultura de massas escolheu a violência, nós escolhemos o sexo. » (TMU, 50). Le peuple brésilien serait donc plus perméable que d'autres à l'idéologie vitaliste du plaisir promue par Roberto Freire.

Selon lui, l'utopie serait déjà à l'œuvre et s'orienterait, par le biais des mutants culturels dont certains seraient, au fond, des anarchistes sans le savoir, vers l'anarchisme comme utopie universelle (TMU, 71-72, 84). L'auteur de *Tesudos de todo o mundo, uni-vos !*, où l'on trouvera un programme – le « projeto anarquista » (TMU, 72) – mais non une doctrine (TMU, 102, 135-147), ne craint pas d'utiliser deux termes qui dérangent. En effet, contrairement à de nombreux hommes politiques, il ne fait pas un emploi péjoratif du mot « idéologie », ce qui est tout à son honneur, et il utilise à bon escient le mot « utopie », sans idée péjorative (TMU, 84), pour réhabiliter la pensée utopique, comme le fait le philosophe Christian Godin (2000 : 18).

Ce texte qu'a laissé, en guise de legs idéologique, Roberto Freire, dont le parti pris politique est clairement affiché, invite, malgré ou grâce à cela, à une décolonisation et même à une *hybris* de l'esprit ; il faut, selon lui, « saber administrar a sua energia vital de modo a não desperdiçá-la, tornando-se assim forte para realizar sua libertação » (TMU, 145). Pour parvenir à cette libération, il faut prendre le risque de penser autrement en remettant en cause les paradigmes occidentaux dominants, ce qui est souvent perçu comme inconcevable, voire inconvenant par les adeptes de la pensée dominante, convenue, prétendument consensuelle, laquelle est censée protéger la société du chaos qu'espère Roberto Freire.

Ce libertaire brésilien n'hésite pas à interroger les transferts culturels et idéologiques de l'Europe, où il s'est réfugié un temps, vers l'Amérique latine. C'est que le décentrement est salutaire (TMU, 47), tout comme le détour par soi, pour soi (TMU, 145) et pour les autres, si l'on retient la leçon de Roberto Freire. La société autoritaire a

⁹ Au sujet des débats sur l'usage de la violence politique dans le milieu anarchiste, on se reportera à João Freire (2002 : 32, 262-269).

¹⁰ Le thème de la destruction du monde apparaît dans un poème de Marx où on lit : « Tudo o que existe deve desaparecer » (*apud* GANDRA, 2008 : 125).

amené l'individu, dès son plus jeune âge, à se détourner de lui-même (TMU, 40-41). Il faut, au contraire, l'amener à « desbloquear seu potencial criativo » (TMU, 145) et à découvrir en lui les « recursos de criação espontânea para múltiplas atividades humanas » (TMU, 145) ; il pourra ainsi remplacer le travail aliénant par une « produção criativa » (TMU, 145).

Mais « o exercício livre [da] criatividade » (TMU, 72) ne suffira pas à érotiser (TMU, 50) et à esthétiser le quotidien. C'est pourquoi Roberto Freire interroge le paradigme capitaliste du travail et d'autres paradigmes européens bien ancrés dans la société. Le paradigme libéral de l'État-arbitre est tout naturellement questionné par ce libertaire brésilien qui se demande s'il y aura encore un État dans la cité idéale qu'il imagine, « em plena Era da Utopia » (TMU, 102) ; peut-être sera-t-il réduit à « um órgão administrativo a serviço do povo » (TMU, 102). Roberto Freire se prononce, en tout cas, pour une société « sem poder centralizado e hierarquizado » (TMU, 50) et invite à discuter la question de la « delegação de poder » et, partant, le concept de démocratie (TMU, 144). A ce propos, il rappelle que, dans certaines tribus d'Indiens du Brésil, le chef « não manda, não tem poder especial, só trabalha e serve [...] à sua comunidade » (TMU, 144). Il s'en prend aussi au « Poder Judiciário » qu'il qualifie de « distante e meio divino » (TMU, 141), d'où l'emploi des majuscules de majesté. Outre le pouvoir, il faut repenser le savoir et ne pas négliger les minorités car elles constituent des foyers de savoir et de culture.

Ainsi, la révolution à laquelle aspire Roberto Freire ne peut venir que des marges créatives et d'une révolution intérieure, d'un nouveau savoir-être. Vivre selon son désir et n'avoir pour maître que le plaisir est sa devise ; il nous conseille « não [...] a busca do poder, mas sim do prazer » (TMU, 109). Cette idéologie du plaisir ne serait-elle pas une utopie de la liberté et de la responsabilité (TMU, 69) ou un asservissement à ses « prazeres animais e humanos » (TMU, 81), à ses « pulsões e [...] desejos biológicos » (TMU, 97) ?

Références bibliographiques

- ASSOUN, Paul-Laurent, *Leçons psychanalytiques sur Masculin et Féminin*. Paris : Ed. Economica, 2005.
- CAPDEVILA, Nestor, « 'Idéologie'. Usages ordinaires et usages savants », *Actuel Marx*, n° 43, 1^{er} semestre 2008, p. 50-61.
- DULLES, John W. Foster, *Anarquistas e Comunistas no Brasil (1900-1935)*, trad. par César Parreiras Horta. Rio de Janeiro : Editora Nova Fronteira, 1977.
- FLEURY, Cynthia, *Les Irremplaçables*. Paris : Gallimard, 2015.
- FOUCAULT, Michel, « Les hétérotopies », in *Le Corps utopique* suivi de *Les Hétérotopies*. Paris : Lignes, 2009.
- « Des espaces autres », in *Dits et écrits*, vol II : 1976-1988. Paris : Gallimard, 2001.
- FREIRE, João, *Les anarchistes du Portugal*, trad. par Paula Ribas et Ana Valentim. Paris : Editions CNT – Région parisienne, 2002.
- FREUD, Sigmund, *Malaise dans la civilisation*. 12^e éd., trad. par Ch. et J. Odier. Paris : P.U.F., 1992.
- GANDRA, Fernando, *O Sossego como Problema – Peregrinatio ad Loca Utopica*. Lisbonne : Fenda, 2008.
- GODIN, Christian, *Faut-il réhabiliter l'utopie ?*. Nantes : Pleins Feux, 2000.
- GOFFMAN, Erving, *Asiles – Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, trad. par Liliane et Claude Lainé. Paris : Éd. de Minuit, 1979.
- GRAY, John, *A Morte da Utopia e o Regresso das Religiões Apocalípticas*, trad. par Freitas e Silva. Lisbonne : Guerra & Paz, 2008.
- JAEGGI, Rahel, « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? », trad. par Katia Genel et François Legrand, *Actuel Marx*, n° 43, 1^{er} semestre 2008, p. 96-108.
- MACHEREY, Pierre, *Le Sujet des normes*. Paris : Ed. Amsterdam, 2014.
- MATA, João da, « A criação da Somaterapia : ditadura civil/militar brasileira X a luta pela liberdade », [En ligne], <http://www.somaterapia.com.br/wp-content/uploads/2013/08/Artigo-A-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Somaterapia.pdf>, [12 nov. 2015].
- PESSIN, Alain, *La rêverie anarchiste (1848-1914)*. Lyon : Atelier de Création Libertaire, 1999.
- RENAULT, Emmanuel, « L'idéologie comme légitimation et comme description ». *Actuel Marx*, n° 43, 1^{er} semestre 2008, p. 80-95.
- ROBIN, Corey, *La peur : histoire d'une idée politique*, trad. par Christophe Jaquet. Paris : Armand Colin, 2006.
- SILVA, Carla Fernanda da, « Roberto Freire : um Zaratustra em Visconde de Mauá », in AA.VV., *XXVIII Simpósio Nacional de História – Lugares dos historiadores : velhos e novos desafios*, 2015, Florianópolis, [En ligne], http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1434306506_ARQUIVO_ArtigoAnpuh2015.pdf, [12 nov. 2015].
- SIMÕES, Gustavo Ferreira, « Roberto Freire : tesão e anarquia », [En ligne], <http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/site/anaiscomplementares#F>, [12 nov. 2015].
- VILAR, Pierre, *Histoire de l'Espagne*, 5^e éd. Paris : P.U.F., 1963.