

UTOPIES VECUES : LES COMMUNAUTES DE LIBERTAIRES AUX ETATS-UNIS
D'AMERIQUE .

L'imaginaire occidental n'est pas un magma informe où chacun se recueille devant le capharnaüm de ses désirs; il obéit à une structure. C'est un panthéon où trônent les archétypes et où, tels des objets reconstitués par des photos au laser se meuvent, au gré de nos déplacements, les mythes explicatifs de nos origines; immergés de tout notre être dans ces lumineux fluides, il faut tout notre effort pour nous arracher à ce passé sans cesse renaissant, multiforme, et diriger notre regard vers ces hauteurs où scintille la nébuleuse d'utopies annonciatrices de nos multiples futurs. Au centre de cette grande figure symbolique du temps, dans l'impossible rencontre d'hier et de demain, du crépuscule et de l'aurore, gîte la quotidienneté, vécue simultanément sur les deux axes du mythe et de l'utopie. Dans ces espaces fantasmagoriques, l'Amérique, les Etats-Unis surtout, occupent une place de choix: de l'Evangile du profit à la conquête de nouvelles frontières, des ruées vers l'or (et ses substituts) à l'escalade des espaces (le continent, la Terre, le Cosmos), le rêve est la nourriture sacrée, la transsubstantiation de la pratique historique du peuple américain, comme il est allégorie pour les Européens. Pour ces diverses raisons, la vie quotidienne du citoyen et les vastes phénomènes sociaux qui bouleversent cette nation, tels qu'ils les rêvent ou que nous les rêvons pour eux, méritent une considération constante et une critique sans cesse remise à jour.

Mais parmi ces cristallisations de l'imaginaire se distinguent les feux mobiles, évanescents, l'ensorceleuse torpeur des associations communautaires que l'on dit utopiques¹, parce qu'elles visent à matérialiser tout de suite une de ces images de la perfection collective que la société de jadis considérait comme inaccessible et que nos contemporains jugent dangereuses: nous vivons aujourd'hui un grand refoulement collectif de toute perspective d'un futur. Penché sur ces reflets subversifs, je voudrais ici examiner, de façon succincte, les communautés libertaires, fondées sur le refus de toute forme d'autorité; celles-ci approfondissent la différence qui sépare les groupes utopiques de leur société; car dans cet espace original et symbolique viennent échouer la plupart des commentateurs.

1. Mais elles sont aussi mythiques.

La filière libertaire.

Une frange libertaire borde un grand nombre de communautés laïques et même certaines associations religieuses des Etats-Unis; elle se caractérise tantôt par la présence d'individus ou de sous-groupes plus ou moins anarchisants, tantôt par des domaines où sont exclues les relations de pouvoir. Tel est le cas, autour de 1840, d'un certain nombre de communautés nées dans la vague d'enthousiasme pour les idées de Fourier, ou encore, après 1880, des villages coopératifs fondés sur l'échange du travail; par exemple les socialistes-chrétiens d'Altruria (1894-1895), en Californie, n'imposent aucune tâche: chacun oeuvre là où il le désire et selon les horaires qu'il choisit. Ces zones de liberté, la présence d'éléments antiautoritaires, permettront peut-être de retrouver un fil conducteur dans cette histoire d'apparence décousue, où le fleuve libertaire disparaît et resurgit de façon inattendue: tout ce parcours attend son historien.

Laissons aussi de côté les groupes, voire les groupuscules, dont nous ne connaissons l'existence que par une mince référence: Salubria (1840) dans l'Iowa, Valley Farm (1849) en Virginie, Social Freedom (1874) en Virginie également, Mutual Aid (1883), Libera Iniziativa (1897), - colonie anarchiste italienne à Wichoff dans le New Jersey, - Aurora (1900) fondée en Californie par les Isaac, famille anarchiste qui contribua activement à la presse du communisme-libertaire, Golden Life (1902-1903), Santa Barbara (1921). Cette liste, qui n'est sans doute pas exhaustive, témoigne du moins de la persistance du courant associationniste tout au long de décennies durant lesquelles les Etats-Unis muent profondément. Ces groupes libertaires¹, de même que les suivants, s'écartent de l'anarchisme "classique", qu'ils ont d'ailleurs largement précédé dans le temps.

Au rang des précurseurs apparaissent les déistes (qui d'ailleurs sont parfois des panthéistes qui s'ignorent). Les Rational Brethren dans l'Ohio (1816-1817) marquent une première émancipation à l'égard de la religion révélée; la "loi de la nature" est la règle d'or de leur association; leur ciel est tout intérieur, dans la connaissance véritable et la bonté; loin d'une culture livresque, ils inculqueront aux enfants un savoir technique grâce aux travaux manuels tels que la poterie. Cette communauté intentionnelle, restée à l'état de projet, annonce l'importante expérience de la Nouvelle Harmonie (1825-1827), à laquelle participeront ses fondateurs. Dans la même veine, on découvre la communauté quaker de Kendal dans l'Ohio (1826-1828), à la naissance de laquelle participe sans doute Josiah Warren, père de l'individualisme

1. Le terme libertaire, plus élastique, englobe une série d'expériences que l'on peut réunir en raison de la parenté ou de la continuité de leurs perspectives.

anarchiste; plus tard et plus loin, d'autres fermiers communistes manifestent leur zèle à Skaneateles, dans l'Etat de New York (1843-1845). Mais le communisme libertaire typiquement américain trouve sa première expression dans le centre de Fruit Hills (Ohio), grâce surtout à Orson S. Murray et son passionnant journal. Non loin de là, Prairie Home (1843-1844), dans l'Ohio, que les historiens classent parmi les associations fouriéristes, exprime aussi cette tradition déiste d'expression communiste et libertaire.

Mais le prototype des pratiques utopiques, aussi bien pour les militants du mouvement communautaire que pour les observateurs, c'est la Nouvelle Harmonie (Indiana), dont le fondateur, Robert Owen, bénéficie du rare privilège de prendre la parole devant la Chambre des Représentants et le Sénat réunis, en présence du Président de la République et de son prédécesseur. La communauté-modèle, inaugurée en 1826, récuse les fondements socio-culturels de l'ordre américain: la religion, le mariage et, pire encore, à la propriété privée. Sa revendication de l'égalité des sexes, sa volonté de laïciser la vie publique, sa révolution permanente lui confèrent, pour l'époque, une image d'avant-garde libertaire. Cette association peut revendiquer la primeur dans le temps à bien des égards; sur certains points, elle n'a jamais été dépassée: une pédagogie qui récuse la division du travail entre intellectuels et manuels, une association des plus grands savants américains de l'époque avec les paysans et les ouvriers: on croit rêver.

C'est dans ce haut lieu que s'est vraiment forgé le système intellectuel de Josiah Warren, l'un des premiers fondateurs de communautés individualistes-libertaires; et néanmoins, le prototype est devenu antimodèle, l'association lui a servi de repoussoir. L'anarchiste américain a vivement critiqué le principe même du communisme, la gestion collective du capital, et l'une de ses conséquences, la paperasserie envahissante. Rétrospectivement, il faut reconnaître qu'en effet, curieusement, la Nouvelle Harmonie préfigure certains aspects du communisme à une certaine époque: vêtements uniformes, multiplication des factions rivales; l'égalité absolue est confondue avec l'uniformité, la démocratie des travailleurs avec la bureaucratie. En réaction, Warren s'est défini comme individualiste farouche. Et pourtant, là encore, il ne rejoint pas le courant de fond qui emporte le peuple américain, car son idéologie du travail est aux antipodes de la mentalité capitaliste.

A contre-courant de la nation, mais aussi des owéniens et de leurs émules fouriéristes, le courant libertaire se singularise parmi des groupes qui, pourtant, brillent de tous les feux de l'originalité.

1. The Regenerator, paru à New York puis à Fruit Hills de 1844 à 1848.

Les communautés fondées par Warren, ou influencées par lui, constituent dans la filière libertaire l'ensemble sans doute le plus important, en tout cas le plus cohérent. Après Spring Hill (1829-1833) dans l'Ohio, à laquelle notre individualiste ne participe que par une remarquable expérience pédagogique, le groupe s'installe à Tuscarawas (1833-1835), toujours dans l'Ohio, mais il est décimé par la maladie. Dans ce même Etat, décidément propice à ce type d'expériences, Warren crée Utopia, connu aussi comme Equity (1847 - c.1860 ?), toujours dans l'Ohio; et enfin, la plus extraordinaire de ses aventures, trop réputée à son gré, Modern Times (1850 - c.1856 ?), se déroule à Brentwood, Long Island, dans l'Etat de New York; ce site, devenu aujourd'hui une banlieue résidentielle du grand New York, conserve encore une maison octogonale où venaient danser les "individus-souverains", et le souvenir des origines utopiques est encore vivace, entretenu par la presse et les écoles locales.

Les expériences suivantes, discontinues et hétérogènes, étonnent par leur diversité tout autant que par leur richesse propre. Point Hope (1850-1856?) à Berlin Heights, dans l'Ohio, est une association d'adeptes du spiritisme partisans de l'amour libre. Icaria Speranza (1881-1886) à Cloverdale, Californie, a été suscitée par des disciples dissidents de Cabet devenus bakouninistes. Freedom Colony (1897-1905), Olathe, Kansas, se définit comme socialiste et individualiste à la fois: en fait, c'est surtout une coopérative. Plusieurs membres de ce groupe fondent Home (1897-1905?), Lakebay, dans l'Etat de Washington; ces individualistes, groupés sans structure, participent activement au mouvement ouvrier et, en particulier, à l'anarcho-syndicalisme.

A partir de la première guerre mondiale apparaissent des communautés dont on peut encore, en 1981, retrouver des survivants; souvent fondées par des anarchistes-communistes, elles comptent parmi leurs membres des individualistes; regroupant diverses nationalités, elles seront divisées par l'entrée en guerre des Etats-Unis, puis, comme dans toute la gauche à l'Ouest, par la révolution russe: après une adhésion quasi unanime au début, il se formera deux factions rivales; frères ennemis, communistes et anarchistes s'affronteront des années durant; les groupes meurent donc, par implosion. Le plus ancien, - le plus intéressant aussi - de ces regroupements se retrouve à Stelton (1925 - c.1961) dans le New Jersey, autour d'une école moderne inspirée par Francisco Ferrer. Hohevan (1923-c.1959) est une excroissance de ce mouvement dans l'Etat de New York comme, là aussi, Mount Airy Colony (1926 - c.1970). La Sunrise Cooperative Farm Community, dans le Michigan (1933-1936) est une tentative communiste qui se solde par un échec.

1. La transition de la communauté utopique à l'agglomération traditionnelle, souvent due à l'afflux d'une population plus conservatrice, est la forme la plus habituelle. Il est donc impossible d'indiquer des dates précises de décès.

L'inventaire des communautés plus contemporaines est prématuré. Les recherches sont insuffisantes et l'extension démesurée du terme libertaire, repris par la droite pour désigner le capitalisme libéral, marqué par un certain engouement intellectuel, invitent à repenser une problématique anarchisante transposée à d'autres milieux avec un contenu nouveau, aux connotations plus riches que par le passé. Dans ces vapeurs cotonneuses, il faut signaler le rassemblement de Freeland (Maryland), en juin 1966, qui a peut-être donné le coup d'envoi du mouvement communautaire moderne; il se tient sous le double parrainage de la School of Living, héritière du socialisme communautaire des années 1930 et de la Fédération anarchiste new-yorkaise. Celle-ci inaugure une série de mini-communautés, plus ou moins reliées par la continuité des membres, qui se succèdent dans le temps et forment le pôle libertaire du mouvement. Ainsi dans le Vermont alternent les communautés de Sunrise Hill (1966), de Cold Mountain Farm (1967-1969), puis à Bryn Athyn, à Rockridge et ailleurs. Il existe d'ailleurs bien d'autres expériences du même type, plus ou moins indépendantes, par exemple Wooden Shoe (1969), fondé près de Hanovre dans le Connecticut. Collectifs urbains et ruraux se multiplient et se déplacent, au gré d'une population particulièrement mobile. Même des groupes aussi structurés que Walden II, conçus selon la psychologie disciplinaire de B.F. Skinner, se font perméables à l'anarchisme. Comme par le passé, la pratique libertaire détonne moins par rapport aux autres associations laïques, mais contraste assez violemment avec les regroupements religieux, bien plus importants par le nombre de leurs adhérents et par leur solidité granitique.

Dans ce survol, en effet, on ne peut manquer d'être frappé par la solution de continuité entre les utopies anarchisantes. En dehors des associations warreniennes et des communautés de l'entre-deux guerres, où les liens de parenté sont indéniables, les groupes apparaissent à des années-lumière dans le temps et l'espace, les filiations sont rares, comme si chacune de ces familles semblait frappée de stérilité. Pourquoi ?

Les feux de la critique.

Il est intéressant de remarquer que l'utopie littéraire aiguillon la recherche et fait proliférer les études, les articles, les livres, tandis que la pratique utopique suscite le dédain. L'intelligentsia confine l'utopie dans le domaine de l'art et l'exclut des institutions; celles-ci, réduites à des rituels, renvoient aux mythes du passé, berceaux mais aussi sépulcres du désir utopique. Hormis les journalistes et quelques spécialistes, historiens pour

la plupart, les "chercheurs" se désintéressent du mouvement communautaire ou lui réservent un traitement qui, non sans perfidie, aboutit à évacuer son originalité.

Parfois, une sociologie paresseuse se contente de plaquer ses catégories. Ainsi Lewis Yablonsky découvre chez les "vrais" hippies une classe dominante, des novices qui forment une classe moyenne, et même une classe inférieure, constituée par ces naïfs qui se droguent "pour le plaisir" et ne sont que des hippies du dimanche !¹

En dehors de ce jeu facile, aux nombreuses variantes, le discours sociologique se livre à son exercice favori: la lecture symptomale. La communauté utopique résulte des convictions éthico-politiques et des problèmes de certaines couches sociales, sous l'effet des structures globales; elle reflète une conjoncture, des contradictions d'une classe, une crise de générations ou de société. Ce type d'explication ne mène qu'à un constat banal, à une affirmation vérifiable pour toute autre collectivité; s'il permet des développements brillants, des formules choc sur notre civilisation, il méconnaît l'essence de la pratique utopique.

D'ailleurs, si l'on veut considérer plusieurs facteurs à la fois, on devrait conclure que les Etats-Unis présentaient les conditions requises pour une pratique communautaire incessante: des terres relativement peu coûteuses dans des régions où la population clairsemée bénéficie d'un excellent réseau de communications; une strate limitée mais suffisante de philanthropes ou de spéculateurs avisés, prompts à offrir leurs propriétés inoccupées ou à investir leur argent pour des raisons diverses; des structures d'accueil et des exemples établis par les communautés rescapées d'une époque antérieure; depuis le dix-neuvième siècle, un réseau de presse prompt à claironner la nouvelle d'une initiative collective; plus récemment, un flux ininterrompu de littérature utopique, dont la science-fiction actuelle, souvent porteuse de projets de société, représente l'héritage.

Ces incitations, ces facilités, ces infrastructures sont adventices. Le facteur économique, par exemple, a pu précipiter les événements, il ne les a pas causés. D'une part, beaucoup de communautés libertaires se sont passées de philanthropes et de modèles, et elles ont jeté leur dévolu, non sans étourderie, sur des terrains inaccessibles ou insolites. D'autre part, les vagues communautaires ont surgi par toutes les conjonctures; elles coïncident parfois avec des phases de crise, comme un historien l'a montré pour la vallée de l'Ohio²,

1. Lewis Yablonsky, The Violent Gang, Macmillan 1962 et Penguin 1966. Cf. Problèmes politiques et sociaux, N°117 (10-17 mars 1972), La Documentation française, Paris.
2. R.W. Cross, The Burned-Over District: the Social and Intellectual History of Enthusiastic Religion in Western New York, 1830-1865. Ithaca (N.Y.): 1950.

néanmoins, dans les décennies 1960 et 1970, alors que la nation croûle sous l'abondance, éclate le phénomène hippie, pratique de masse de l'utopie rendue spectaculaire sous l'effet des médias, dans laquelle se lancent les tranches de population relativement prospères et non les couches les plus défavorisées. Au demeurant, l'extraordinaire bouleversement de la société américaine, au cours des deux premiers siècles de son histoire, n'explique en rien l'aventure utopique, si différente en chacune de ses instances, marquée pourtant de régularités, de traits communs, répétitifs, insoucieuse des mutations globales, dotée d'une quasi pérennité.

Ce défi obstiné, cet acharnement négateur de l'évolution du monde n'est-il pas illusoire ? Il ne modifie en rien la structure économique de la société; bien au contraire, le capitalisme contrôle facilement les ressources de ces cellules qu'il cerne en amont et en aval. En outre, ces milieux communautaires seraient réactionnaires; négateurs du mouvement de l'histoire, leur actuel "retour à la terre", de même que le refus de l'industrialisation (ou de ses conséquences) manifesterait leur nostalgique refuge dans le mythe d'un paradis perdu et leur hostilité au changement social. L'imaginaire est répétitif, nous disent les psychanalystes; on établira donc un inventaire des variantes et des répétitions, sans se demander si ces réseaux systématisés, chers aux structuralistes, ne laissent pas filer entre leurs mailles la dialectique grouillante de l'utopie vécue. La signification culturelle de la pratique utopique disparaît sous le stuc des clichés que produisent les recherches thématiques: retour à la Nature-Mère, rêves de retour à l'époque artisanale, narcissisme petit-bourgeois... Toutes ces qualifications, assurément justifiées dans certains cas, se muent en poncifs lorsqu'on les généralise. A vrai dire, ces métaphores désabusées révèlent peut-être surtout les états d'âme de leurs énonciateurs.

L'imaginaire subversif.

La pratique utopique libertaire, en dépit de son enracinement certain dans le terreau de l'idéologie américaine, contraste avec et même contredit les utopies littéraires engendrées aux Etats-Unis. Dans la prolifération des écrits du dix-neuvième siècle, la quasi totalité des écrivains recourent à l'Etat; les associations de la seconde moitié du vingtième siècle n'ont pas davantage trouvé d'appui dans leur littérature nationale: l'exemple le plus paradoxal, peut-être, est celui cité plus haut de la communauté Walden II, inspirée par l'une des théories psychologiques les plus autoritaires de notre époque, - le dressage des individus, - qui a très vite rejeté toute hiérarchie. Les communes anarchisantes américaines

sont apparues bien avant les Nouvelles de nulle part de William Morris, ouvrage d'ailleurs rédigé en Grande Bretagne. Bref si la commune libertaire détonne par rapport à son époque historique, le retard de l'écriture sur la pratique de l'utopie laisse entrevoir que si la théorisation des expériences est encore dans les limbes, la théorie de l'utopie est elle-même devancée par l'utopie vécue.

Les plus proches du mouvement ne s'en sont pas aperçus: je veux parler ici du mouvement anarchiste dont les meneurs ont été pour le moins ambivalents. Josiah Warren, dont nous avons plus haut fait l'éloge, ne considère ses communautés que comme des laboratoires sociaux permettant de mettre à l'épreuve la justesse de ses théories; une fois démontrée leur viabilité, il quitte le terrain pour se consacrer à la propagation de ses idées. Johann Most, l'un des révolutionnaires les plus écoutés dans les années 1880 et jusqu'au tournant du siècle, dissuade ses lecteurs de pareille entreprise, tandis que son contemporain, l'individualiste Benjamin R. Tucker, admire trop les villes, hauts lieux de la culture, pour éprouver le moindre désir de les désertier. Plus tard, Emma Goldman et Alexandre Berkman adoptent une attitude de bienveillance sceptique: ils ne ménagent pas leurs efforts pour la colonie de Stelton, mais doutent de l'impact réel de ce type d'expérience. Dans les années 1950 et les décennies suivantes, militants et meneurs refusent de suivre ceux de leurs camarades embarqués par le courant communautaire: ne s'attendrait-on pas pourtant à y retrouver, par exemple, un Murray Bookchin dans ces groupes qui illustrent ses idées ?¹

On aurait pu penser que cette réticence silencieuse se serait inscrite dans le grand débat sur l'adéquation des moyens aux fins, sur la stratégie destinée à promouvoir la société souhaitée; on aurait pu voir les partisans d'institutions qui, dès à présent, préfèrent l'avenir, affronter ceux qui jugent ces efforts vains tant qu'une révolution générale ne s'est pas réalisée; on aurait pu imaginer des discussions entre les "immédiatistes", décidés à vivre dès aujourd'hui ce qu'ils croient souhaitable, et les "réalistes", effarouchés par l'idée de "vouloir tout et tout de suite".

Ce débat n'a pas vraiment eu lieu, parce que le mouvement organisé et surtout les activistes contemporains ont eu le sentiment que les communautaires désertaient le terrain des luttes urbaines et sociales; cette application de leurs idées décentralisatrices, cette lutte contre la domination de la ville leur ont paru dérisoires; ils ont refusé de voir dans ces associations une forme particulière de ce que j'appelle la convivialité libertaire.

1. Laurence Veysey, The Communal Experience. Anarchist and Mystical Counter-Cultures in America, New York: Harner & Row, 1975, p.184.

C'est dans cet archipel que Warren a échaffaudé, l'un des tout premiers, les éléments d'une théorisation des groupes affinitaires ; en particulier il a clarifié la distinction entre le chef et le meneur, distinction dont les sociologues se sont par la suite emparés ; mais tandis que la sociologie du chef s'est assez développée, celle du meneur est lourdement chargée de préjugés. En fait, l'examen de la pratique utopique devrait intéresser tout partisan d'une société fondée sur des associations librement consenties et sur des rapports humains électifs.

Ce caractère électif invalide la plupart des analyses, parce que celles-ci reposent, de façon inavouée, sur la séquence capitaliste : constitution d'un capital → profit ; cela se traduit par : investissement dans une institution → influence. Les jugements de valeur portés par beaucoup de spécialistes des sciences humaines reposent donc sur l'idée qu'une institution idéale est stable et rayonnante : son pouvoir s'étend toujours plus loin. Sous cet éclairage, la solidité relative des groupes autoritaires, en contraste avec le caractère éphémère des associations libertaires, démontrerait que l'anarchisme est invivable.

De façon plus générale, comme il n'existe aucune étude sur l'influence de la pratique utopique, on présuppose que les effets sont nuls. Bref, on est en présence d'extraterrestres.

La somme des reproches adressés aux partisans du mouvement communautaire revient à dire qu'il n'y a qu'un seul mouvement possible de l'histoire et que tout est circonscrit par cette contrainte. Dans la perspective évolutionniste, le temps est l'outil du progrès, la cassette magique où s'accablent les inventions civilisatrices. Le marxisme classique s'inscrit dans cette vision qui exclut tout retour à l'état antérieur, tout recul permanent et définitif. Mais à l'opposé de cet optimisme, le pessimisme distingué des déterministes ne tolère guère plus de complaisance ; comme l'écrit Michel Foucault, résumant d'ailleurs un présupposé de toutes les sciences de l'homme, pour une époque et une société données, la série des choix est d'avance fixée et délimitée : "on ne peut pas parler à n'importe quelle époque de n'importe quoi".¹

Limites de l'histoire humaine ou limites des historiens ? Alors qu'on découvre aujourd'hui que la vie biologique déborde les normes de programmation inscrites dans ses gènes, les formes de vie dites supérieures ne bénéficieraient pas du même avantage.

Cela est faux. Le caractère limité des résultats n'exclut pas que les choix puissent être illimités. Les communautés utopiques peuvent aider

1. Michel Foucault, L'archéologie du savoir, Gallimard (1969), p.61.

à repérer les interdits d'une société, ses aspirations refoulées, son immense. Dans quelle mesure ces groupes subvertissent les symboles sociaux, franchissent les frontières interdites de l'imaginaire pour créer un imaginaire collectif radicalement nouveau est une question qui ne peut être tranchée que par l'examen concret de chacune de ces aventures: dans cet univers où les dissemblances sont au moins aussi importantes que les continuités, chaque milieu apparaît dans son inimitable singularité.¹

L'espace de l'utopie.

La fuite de la ville, du milieu de travail, voire du militantisme peuvent être interprétés aussi comme une désobéissance civile aux obligations fixées d'office au citoyen, lequel est souvent placé dans une alternative aux deux termes également déplaisants. Substituant des organisations volontaires aux institutions imposées, il doit se situer en-dehors de la structure sociale établie. La conquête d'un espace propre est l'enjeu véritable de l'utopie vécue.

Cet espace fut d'abord conçu à l'image des autres institutions reconnues, ou plutôt de celle où s'entasse les trésors d'une civilisation: le musée. Les grands utopistes comme Robert Owen avaient un projet social démesurément ambitieux: exaiber un modèle de société universel; plus modeste, Warren se contentait de l'expérimenter. Quelques-uns, sans doute, souhaitèrent aussi déstabiliser les institutions établies. Mais les esprits plus sobres, et c'est le cas le plus général, s'assignèrent un but limité qu'ils atteignirent souvent: vivre leurs idées sur un terrain favorable, construire un foyer de convivialité, créer un système éducatif conforme à leurs idéaux, ou encore établir un camp retranché, une base logistique qui entretiendrait la dissidence, voire qui provoquerait des zones de turbulence sociale.

Au contraire, la plupart des groupes contemporains refusent de se poser en exemples; renonçant au zèle missionnaire si caractéristique du dix-neuvième siècle (et qui se prolonge dans le messianisme éducatif des anarchistes juifs de Stelton), ils construisent un espace radicalement neuf. Tout leur système symbolique est marqué par des charpentes précaires, exposées, diaphanes comme ces fils de la vierge que le moindre souffle emporte. Les associations, librement choisies, poussent le volontariat jusqu'à l'extrême limite. Le caractère volatil des passions se donne libre cours. L'institution

1. Ceci atteste, soit dit en passant, que l'anarchisme n'est pas un système philosophique. Au contraire, le caractère essentiellement négatif de sa doctrine antiautoritaire a permis à ses partisans de choisir leur conception du monde selon leur époque et leur milieu. Loin d'imposer un modèle de société uniforme et exclusif, la norme libertaire semble compatible avec des projets très dissemblables.

n'est jamais considérée comme une fin en soi, digne de sacrifices, mais un moyen au service des personnes; l'action humaine n'est plus pensée en termes d'investissement productif. A l'inverse d'une société où la sphère publique tend à envahir chaque arpent de la vie intime, les valeurs de la vie privée sont ici exaltées et socialisées. La fragilité de l'institution contraste avec la permanence du désir communautaire.

Non que cette fragilité soit toujours souhaitée. Les milieux utopiques, comme tout phénomène social, avaient besoin non seulement d'un espace symbolique, mais aussi d'un espace géographique: celui-ci s'est révélé friable. Cet effrite-ent ne provient pas de ce ne sais quel irréalisme d'acteurs hypnotisés par un mirage, mais parce que la lutte des classes (que j'entends ici au sens large), se joue sur un territoire: la conquête d'un espace libre reste soumise à l'hégémonie des groupes dominants.

La disponibilité de terres immenses et relativement dépeuplées, puis l'essor des divers types de capitalisme aux Etats-Unis ont entraîné l'appropriation des terres indiennes, des terrains agricoles, du territoire urbain, avec leur cortège d'expropriations des couches sociales concernées. Cette lutte pour l'espace s'est jouée et se joue encore dans le contexte d'une population en perpétuel déménagement sous l'effet conjugué des restructurations successives du capital, avec leur séquelle de faillites d'entreprises; en même temps, c'est la désertion silencieuse des travailleurs qui refont tour à tour la clôture de leur usine, les horaires et cadences, enfin cette simplification des tâches destinée à les abrutir et à ruiner les qualifications acquises. Cette hémorragie des communautés de travail touche, à certaines époques, plus d'un travailleur sur trois, et parmi ces nomades, un tiers garde son emploi moins d'un an, parfois quelques mois ou quelques semaines. Le taux de mobilité du mouvement communautaire n'est probablement pas plus élevé que celui des populations directement agressées par le capitalisme.

Et ce système dicte sa loi à l'espace utopique. Un exemple entre cent: en 1846, la communauté de Skaneateles présente à l'Assemblée législative de son Etat une proposition de loi qui lui permettrait d'obtenir une charte; ils ne parviendront ni à l'une ni à l'autre de ces fins parce que l'Etat de New York interdit qu'une propriété soit possédée en commun. Bien entendu, la législation qui rejette (déjà!) le communisme se montre favorable aux sociétés par action.

Cette péripétie légale du combat pour l'espace illustre une facette de la domination capitaliste. Il y en a bien d'autres: les spéculateurs immobiliers qui circonscrivent les communautés warreniennes par une politique de hausse du coût des terres environnantes; les policiers qui contraignent l'école libertaire de New York à s'éloigner du centre pour un espace plus serein, Stelton, mais aussi plus isolé; enfin les lois mêmes du système qui contraignent les pauvres à s'expatrier vers des terres éloignées, abandonnées, incultes ou même incultivables, puis s'ils survivent et rentabilisent leur sol, à s'expatrier parce que le site est devenu trop coûteux.

Nous ne sommes pas pour autant revenus à une perspective étroitement économiste ni à une lecture symptomale. A la dynamique conquérante de la domination capitaliste de l'espace s'oppose l'utopie vécue qui confronte les contradictions et les hiatus au sein même de la réalité sociale. La dialectique du choix utopique projette dans l'espace géographique des solutions très différentes selon les temps et les lieux, depuis l'enclos réservé aux initiés au caravansérail cosmopolite et hétérogène. Pourtant, par un mouvement récurrent, reparaît toujours la même visée: créer un espace de dimension humaine, différent aussi bien de la mégalopole que du désert rural, suffisamment vaste pour permettre l'ensemble des activités sociales mais assez restreint pour permettre aux participants des relations de face à face. Le contraste entre cette visée et son résultat se traduit dans le caractère éphémère de l'espace conquis, signe du triomphe des groupes dominants.

La permanence de la pratique utopique, sa capacité à s'adapter à des terrains de lutte toujours différents, l'approfondissement de son espace symbolique sont tout de même aussi un triomphe de la vitalité. De ce point de vue, ouvrant sans cesse une autre problématique, mais aussi un nouveau terrain de bataille, les "milieux libres" échappent aux repères établis et apparaissent donc comme des lieux qui ne se trouvent nulle part. Ils méritent vraiment le nom d'u-topie.

7 mai 1981.