HAL
open science

Recherche d'autonomie et architecture du commun dans les styles de vie communautaires

Maxime Cordellier

To cite this version:

Maxime Cordellier. Recherche d'autonomie et architecture du commun dans les styles de vie communautaires. Sociologie. Normandie Université, 2018. Français. NNT : 2018NORMC010 . tel-01946972

HAL Id: tel-01946972

https://theses.hal.science/tel-01946972v1

Submitted on 6 Dec 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Normandie Université

THÈSE

Pour obtenir le diplôme de doctorat

Spécialité SOCIOLOGIE, DEMOGRAPHIE

Préparée au sein de l'Université de Caen Normandie

Recherche d'autonomie et architecture du commun dans les styles de vie communautaires

Présentée et soutenue par
Maxime CORDELLIER

Thèse soutenue publiquement le 29/06/2018 devant le jury composé de		
M. DOMINIQUE DESJEUX	Professeur émérite, UNIVERSITE PARIS 5 UNIVERSITE PARIS DESC	Rapporteur du jury
M. PASCAL NICOLAS-LE STRAT	Professeur des universités, UNIVERSITE PARIS 8 UNIVERSITE VINCENNES	Rapporteur du jury
M. PHILIPPE CHANIAL	Professeur des universités, UNIVERSITE CAEN NORMANDIE	Président du jury
Mme GENEVIEVE PRUVOST	Chargé de recherche au CNRS, EHESS	Membre du jury
Mme MICHELLE DOBRE	Professeur des universités, UNIVERSITE CAEN NORMANDIE	Directeur de thèse

Thèse dirigée par MICHELLE DOBRE, Centre d'étude et de recherche sur les risques et les vulnérabilités (Caen)

UNICAEN UNIVERSITÉ CAEN NORMANDIE

ÉCOLE DOCTORALE 556 HSRT
Normandie Université

CERREV
CENTRE DE RECHERCHE RISQUES & VULNÉRABILITÉS

Recherche d'autonomie et architecture du commun dans les styles de vie communautaires

Résumé

Héritières des années 1970 les communautés intentionnelles ont pour objectif de remettre en cause les pratiques et liens sociaux propres à la société contemporaine. Par l'association du travail et de la vie domestique elles forment un type d'organisation sociale tournée vers le vivre ensemble et le travail du commun. Cette thèse démontre à partir du cadre théorique de la résistance ordinaire, que les communautés intentionnelles mettent en pratique une manière d'être au monde qui leur est spécifique. Par le retour à la terre et le détour par la nature, elles inscrivent leur action dans une temporalité et une spatialité nourries d'une projection utopique puisant ses sources dans les représentations d'un passé mythifié. Celui-ci sert la mise en action dans le présent de ce monde et l'expérimentation d'un monde à faire advenir. Ces communautés développent, des visions et un agir guidés par ce que je propose d'appeler une rétrospection utopique. Ce faisant, elles investissent des espaces publics interstitiels et oppositionnels en juxtaposant des imaginaires et des pratiques qui font correspondre à trois logiques sociales (le mythe, le retour, l'utopie) trois registres d'historicité (conservation, rétrospection, progression). Elles organisent le ralentissement de la machine technobureaucratique et capitaliste et convoquent les racines agraires des sociétés antérieures pour préfigurer l'avènement d'une société nouvelle, agraire et politique.

Mots-clés : socio-anthropologie ; autonomie ; commun ; résistance ordinaire ; rétrospection utopique ; retour à la terre ; rapport à la nature ; mythe ; utopie ; affinité élective

Searching for autonomy. The architecture of the common in community lifestyles

Abstract

Recipients of the 1970's legacy, intentional communities aim at reconsidering the practices and social relations specific to contemporary society. Through the association of work and domestic life they form a kind of social organization turned towards «living together » and « working the common ». Using the theoretical framework of common resistance as a basis, this thesis demonstrates that intentional communities put into practice a peculiar manner of being-in-the-world. By way of a return to the land and of a *detour via nature*, their action is inscribed in a temporality and a spatiality fueled by utopian projection, which draws on representations of a mythologized past. That past serves the present-time actualisation of this world, and the experimentation of a world-to-be-brought-about. These communities develop visions and ways of doing guided by what I suggest we call *utopian retrospection*. In doing so, they invest intersitial and oppositional public spaces by juxtaposing imaginaries and practices that correlate three social logics (myth, return, utopia) with three registers of historicity (conservation, retrospection, progression). They organise the slowing down of the techno-bureaucratic and capitalistic machine and summon the agrarian roots of earlier societies to prefigure the advent of a new society, both agrarian and political.

Keywords : socio-anthroplogy ; autonomy ; the common ; common resistance ; utopian retrospection ; return to the land ; relationship with nature ; myth ; utopia ; elective affinity

Centre d'Étude et de Recherche sur les Risques et les Vulnérabilités – (CERReV - EA3918) – Maison de la Recherche en Sciences Humaines – Université de Caen Normandie - Esplanade de la Paix - CS 14032 – F-14032 CAEN CEDEX (France) – cerrev@unicaen.fr

À vous Louise et Marin et à toi Sophie,
À votre patience soumise à rude épreuve.

Par où commencer quand il faut remercier tant de personnes sans qui, ce long chemin qu'est la thèse, n'aurait pas pu aboutir et peut-être pas même commencer. Chronologiquement, il faudrait remonter vers l'infini et l'au-delà, mais comme toute chronologie est une reconstruction hasardeuse des faits captés par la mémoire, avançons en désordre.

À vous, mes proches parents, pour m'avoir donné, sans m'y forcer, le goût de l'étude et l'envie d'aller vers l'inconnu, parfois les marges, avec la garantie que la vie n'est jamais sans filets. Merci, et mille fois plutôt qu'une, à Michelle Dobré qui m'épaule dans cette longue trajectoire depuis l'année 2007. Elle a su m'ouvrir de multiples perspectives d'investigations théoriques en sachant me ramener inlassablement vers les raisons pour lesquelles je m'étais tourné vers elle, un intérêt pour sa théorie de la *résistance ordinaire* et une préoccupation commune pour les pratiques sociales formant la *galaxie autonome*. Dans ce parcours, balisé de recherches contractuelles, je dois à Michelle, Rudy Amand, Stéphane Corbin, Estelle Deléage, Clément Poutot d'avoir pu partager des problématiques diverses et d'une grande richesse pour moi, jeune chercheur, qui découvrait quotidiennement en les côtoyant ce monde du passage des idées. Ces quelques lignes ne suffiront pas à remercier le concours et le soutien d'un grand nombre de collègues, docteur-e-s, doctorant-e-s, voisin-e-s de bureau, Maitres-ses de conférence, néanmoins ami-e-s, avec lesquel-le-s toutes ces années de recherche ont conduit à ce qui devait arriver aujourd'hui, ABOUTIR. Merci à Amadou Diaw, à Laure Bourdier, à Pierre-Alexandre Delorme, à Camille Frémont, à Pierre Landais, à Pauline Launay, à Simon Le Roulley, à Hélène Marche, à Noémie Moutel, à Pauline Sellier, à Mathieu Uhel, à Étienne Walker. Enfin, ce document n'aurait jamais passé l'étape de sa publicisation si Rudy Amand, Caroline Boquet, Cécile Plessard et Clément Poutot, n'avaient pas consacré leur temps et leur énergie à relire, annoter et me conseiller au fil des versions de ce manuscrit. Si tout ce qui y figure doit être placé sous ma responsabilité entière, je leur dois tous les perfectionnements, toutes les précisions, les conseils avisés, les remaniements, mais en aucun cas les défauts et les erreurs que je n'aurais pas su corriger.

Et puis, ne les oublions pas, les compagnons de route, celles et ceux qui forment la matière vivante de cette enquête, rencontrés au hasard des déambulations hexagonales, partageant une tranche de vie, des observations et des points de vue, des amitiés naissantes ou de longue haleine (parfois chargée), d'interminables soirées de jeu et d'échange. Merci d'avoir mis en partage la vie, dans ce qu'elle a d'intime et dans son existence critique, qui donne à ce document un statut peut-être ambivalent.

Sommaire

Sommaire iii

Préambule vii

Introduction générale 1

Planter le décor 3

Les questions de recherche 29

PARTIE 1 : Esquisses théoriques d'une analyse des communautés intentionnelles 37

Introduction de la première partie 39

CHAPITRE 1 Des communautés 43

Introduction 43

La communauté : une notion clé de la sociologie 44

Portraits de communautés d'aujourd'hui 61

Synthèse du chapitre 1 78

CHAPITRE 2 -Les communautés et l'art de dessiner un commun autonome ... 79

Introduction 79

Sous les apparences trompeuses de la parenté entre commun et communauté .. 80

Cadrage sur la notion d'autonomie 92

Synthèse du chapitre 2 111

Synthèse de la première partie 113

PARTIE 2 : Un monde en partage 117

Introduction de la deuxième partie 119

Chapitre 3 : Le partage d'un environnement 125

Introduction 125

Partager un espace 126
Synthèse du chapitre 3 153
Chapitre 4 : Le partage d'un style de vie 155
Introduction 155
Travail vie entière : Le partage d'une activité 157
Représentations du travail autonome 168
Représentations du travail commun 174
Le partage d'un quotidien 179
Synthèse du chapitre 4 188
Chapitre 5 : Le partage des ressources 191
Introduction 191
Partage et circulation des ressources à l'intérieur de la communauté 192
Circulation des ressources avec l'extérieur de la communauté 217
Synthèse du chapitre 5 233
Synthèse de la deuxième partie 235
PARTIE 3 : Les communautés dans le monde des relations 239
Introduction de la troisième partie 241
Chapitre 6 : Le groupe et le monde des relations 247
Introduction 247
Faire famille : de la communauté familiale à la famille élective. 248
Relations groupales 276
Synthèse du chapitre 6 288
CHAPITRE 7 Le monde des relations politiques 291
Introduction 291

Amitiés et politique 293
Micropolitique 305
Synthèse du chapitre 7 329
Synthèse de la troisième partie 331
PARTIE 4 : Les relations au monde 335
Introduction de la quatrième partie 337
Chapitre 8 : Logiques du mythe et logiques de l'utopie 341
Introduction 341
Les Mythes communautaires 342
De l'utopie à l'hétérotopie… 363
Synthèse du chapitre 8 377
Chapitre 9 : Des utopies agraires? 383
Introduction 383
Espace et temps dans les communautés 384
Richesses marginales 402
Synthèse du chapitre 9 421
Synthèse de la quatrième partie 423
Conclusion générale 425
Bibliographie 435
ANNEXES 451
Index des figures 462
Index des tableaux 463
Table des matières développée 464

Préambule

Durant l'été 2014, lors d'un voyage exploratoire dans des communautés rurales entre la région Midi-Pyrénées, la région PACA et la région Rhône-Alpes mon parcours me mène près de Sisteron. Installé en bivouac, dans la voiture qui me sert de chambre et de bureau depuis un mois et demi, je décide de prendre contact avec l'association de *La Nef*, une communauté installée depuis 1974. Par téléphone, je demande à passer quelques jours dans ce lieu de vie. La demande est acceptée moyennant l'attente d'une journée, car il y a trop de monde en visite et pour une durée limitée à deux jours pour les mêmes raisons. Une certaine Maya me prévient qu'une autre personne sera également en visite, Ulysse ami philosophe genevois qui vient discuter des textes de Diogène en cours d'écriture. « *Si parler philosophie ne te dérange pas tu peux venir, car nous y consacrerons du temps durant les repas.* » Le 13 août, j'emprunte la route qui part de Chateauneuf-Miravail vers le lieudit Jansiac. Après quelques kilomètres d'une route étroite et sinueuse, j'accède au lieudit, départ d'une piste gravillonnée partant en droite ligne vers les flancs de montagne. Un kilomètre plus loin la piste se sépare, sans indications, mais je comprends qu'il faut emprunter le chemin qui monte le plus et s'enfonce vers des gorges. La piste devient chaotique, ravinée par les pluies et la fonte des neiges, parsemée de pierres originaires des flancs rocheux. Environ douze kilomètres de piste séparent la communauté de la *Parandière*[1] de l'entrée du lieu-dit. Elle n'est pas empruntable par des véhicules urbains. Après environ 25 minutes de montée en petite vitesse, mon véhicule pourtant adapté à ce type de piste ne peut plus franchir certains passages trop accidentés, je le gare auprès d'un camion de transport militaire dont l'aspect ne fait aucun doute sur sa longue durée d'immobilisation. La suite du voyage se fait à pied le long de la piste de plus en plus ravagée par l'écoulement des eaux et les passages de véhicules montagnards lourds. Après 10 minutes de marche je débouche sur une zone d'habitat qui paraît à l'abandon. Un chien aboie, une voiture est stationnée et je croise une personne qui m'indique que le chemin est loin d'être terminé. Environ 15 minutes plus tard, j'aperçois des bâtiments vétustes en pierre et une longère en bois qui abrite des ateliers. Un cimetière de véhicules en tous genres datant des années 1970-80 jouxte les bâtiments et donne un air de désolation au lieu. Au pied des ateliers des tas de ferraille rouillée sont accumulés, dans une partie du bâtiment des machines à laver démantelées s'entassent. Les ateliers sont équipés de

[1] La communauté de la *Parandière* est la dernière des communautés ayant été installées dans le hameau de Jansiac. Elle est située au point culminant du hameau.

machines-outils permettant de travailler le bois et les métaux : tours, fraiseuses, scies circulaires et à ruban, perceuses industrielles. En bout de longère, plusieurs blocs moteurs sont entreposés, certains couverts d'une tôle, d'autres hors service en apparence. L'un d'entre eux est connecté à un tableau électrique d'un autre temps, laissant deviner qu'il sert de génératrice pour alimenter les machines. Une impression d'ingéniosité l'emporte sur l'aspect décharge à ciel ouvert. L'accumulation d'objets récupérés et abandonnés laisse entrevoir que tous peuvent entamer une seconde vie moyennant une transformation.

Au bout de trois quarts d'heure de marche j'arrive enfin sur le lieu de la communauté de la *Parandière*, trois quarts d'heure durant lesquels le marcheur entre en plein dépaysement dans une zone de montagne peu fréquentée, mais portant les stigmates d'une habitation ponctuelle. Même image qu'aux ateliers, des véhicules alignés, des armoires électriques et des machines agricoles d'époques variées. Au-dessus, une grande bergerie partiellement réhabilitée, en dessous, un potager sur buttes en arc de cercle suivant la topographie de la ligne de crête. En face, des terrasses destinées à recevoir des vignes en bout desquelles une serre est implantée. Sur le sentier un visiteur en *woofing*[2] m'accueille et m'indique le chalet d'habitation dissimulé derrière une haie de buis. Au chalet je rencontre Martin, personnage âgé de plus de 65 ans, petit, cheveux blancs mi-longs et portant de fines lunettes rondes. L'inconnu me fait la bise et me conduit sous le chêne jouxtant le chalet pour y boire un rafraichissement et faire connaissance. Échange de banalités sur l'accès à la communauté et entrée dans le vif du sujet concernant mes travaux de recherche, les références bibliographiques qui m'inspirent. Rapidement nous constatons que nous partageons en grande partie un univers de références allant d'Abensour à Rancière en passant par Lefèbvre. Un intérêt commun pour des auteurs ayant pensés la critique institutionnelle et les fondements de la modernité occidentale. Des penseurs de son époque, qu'il a côtoyés durant ses années d'études strasbourgeoises et parisiennes en psychologie, philosophie et sociologie. Arrive Pangloss, un homme d'une trentaine d'années, les cheveux longs, blonds, portant des lunettes, chemise à carreaux, vieux jeans et rangers ouvertes. Même rituel de salutation, deux bises. Pangloss s'installe à ma droite et, est mis au fait de nos accointances théoriques et des raisons qui me mènent à leur

[2] Le *woofing* est une pratique bénévole d'échange de savoirs contre de l'aide. C'est un réseau international qui met en relation des fermes avec des personnes cherchant à découvrir les ficelles du métier, désirant prêter la main sur l'activité de la ferme et sur des chantiers de construction rénovation de bâtiments. Le principe fonctionne sur l'adhésion au réseau pour avoir accès à des listes de contacts. Le *woofeur* reçoit le gîte et le couvert contre sa main d'œuvre. Cette pratique est utilisée principalement par des personnes qui voyagent et trouvent ainsi le moyen de donner un sens à leur voyage tout en réduisant les coûts de leur séjour aux seuls moments où elles circulent d'un lieu à un autre.

rencontre. La discussion continue, Pangloss écoute plus qu'il n'intervient. Arrive Maya, une femme d'une vingtaine d'années, cheveux longs, blonds, ne portant pas de lunettes, vêtue d'un tee-shirt, d'un jeans et de chaussures de montagne. Autre rituel de salutation, Maya serre la main, s'installe aux côtés de Diogène. Également mise au fait des raisons de ma venue, qu'elle connaît puisque je les lui ai expliquées au téléphone la veille. La discussion continue avec la participation de Maya qui questionne les raisons d'un travail sur la communauté et à propos des endroits que j'ai visités. Maya prend congé pour aider Ulysse à installer la tente qui lui servira de résidence durant son séjour. Pangloss prend congé pour s'occuper du troupeau de brebis, je prends congé pour explorer le site par les sentiers qui gravissent la montagne derrière le chalet. Après une ascension d'une quinzaine de minutes, je débouche sur un plateau étroit parsemé de roches, d'herbe sèche, de genets et de thym sauvage comme unique végétation. Le plateau est délimité par une falaise abrupte qui tombe dans la vallée du Javron. On surplombe Chateuaneuf-Miravail et Saint Vincent sur Javron d'environ 500 mètres d'altitude. D'en haut, l'activité humaine paraît lointaine, semblable à un organisme observé au microscope. On perçoit des déplacements sans accéder aux détails des personnes qui les effectuent, le visuel s'apparente à une carte topographique. Là s'explique le nom de l'association qui préfigure la communauté de la Parandière ; La Nef, en référence à l'ouvrage éponyme de Sébastien Brant publié en 1494, le monde que se partagent les espèces, un monde fini qui délimite leur existence commune. Accroché à cette falaise, les pieds ballants, c'est un regard circulaire sur le monde qui s'offre à l'observateur, mais La Nef c'est autant ce monde visible que le lieu d'où on le regarde, expliquent ses habitants. L'altitude est juste la possibilité d'une prise de hauteur par rapport à l'existence réelle de ce monde, un détour qui sert la mise en place d'une utopie concrète (topique), une situation radicalement critique par un travail de déconstruction du capitalisme comme idéologie construisant les rapports entre sujets/objets, les rapports à la nature en tant que support de ces relations, autant qu'un travail de construction des faits (le topique) qui permettent d'envisager un monde anarchiste en tant que monde sans rapports d'autorité entre les sujets et sans hiérarchie entre les espèces.

Retour au réel, retour au chalet ; Maya m'accompagne pour planter ma tente dans un endroit nommé *Central parc*, une réserve délimitée sur le terrain de 300 hectares et dédiée à leur activité de maraichage, seul endroit où les autres espèces concurrentes ne sont pas tolérées dans la mesure où il constitue leur moyen d'autosubsistance alimentaire. À la nuit tombée, nous prenons le repas dans le chalet. La tablée est constituée par moitié de résidents et par moitié de visiteurs tous réunis autour d'une table taillée dans un chêne en provenance du site.

Le chalet est éclairé à la bougie sous une teinte chaleureuse. Placé en face de Diogène et à côté d'Ulysse je suis directement aux prises avec les débats philosophiques qui se tiennent. Rapidement je m'aperçois que nous sommes les seuls à discuter. De temps en temps mes interlocuteurs interpellent une personne ou une autre pour la questionner sur un point évoqué, sorte d'invitation à participer au débat en cours. Les échanges restent toutefois brefs, le travail de partage de la discussion semblant accompli le trio reprend son sujet. Cette situation génère l'impression d'apparition ponctuelle et de disparition des autres convives. D'autres sujets émergent toutefois, prendre des nouvelles des connaissances communes, se remémorer des souvenirs sur le lieu, les autres visiteurs étant des habitués des lieux. La prise du repas suit un rituel particulier et peu habituel pour qui fréquente une tablée familiale ou d'autres lieux collectifs. Ici, la personne qui prépare le repas sert les assiettes dans le coin-cuisine et une personne de la table fait l'intermédiaire entre le serveur et le servi. Tous attendent que le serveur indique le début du repas par : *bon appétit*, alors même que celui-ci n'est pas encore installé à table. Une autre personne s'occupe de servir le vin, Forlane, et les assiettes ainsi que les verres sont méticuleusement remplis à égalité. Toutefois un souci des différences d'appétit s'exprime par un second service où chacun est invité à signaler son désir d'être resservi ou non, après quoi le service est effectué. Ce jour-là, le repas est végétarien, copieux, le vin coule modérément, les bouteilles ont accompagné Ulysse dans son ascension. Les convives quittent progressivement la table et nous finissons la soirée en discussion avec Ulysse, Maya et Diogène vers une heure du matin. Le lendemain matin je suis invité à rejoindre le petit déjeuner sur l'appel de Maya qui se charge de sa préparation et d'interpeller résidents et invités à chacun leur tour, à distance respectable des lieux d'habitat, pour leur signifier que le repas est prêt. Au repas, tartines de confiture et de miel, arrosées de tisane. Exceptionnellement du café est servi, rapporté par un visiteur, car celui-ci est boycotté pour des raisons liées à la monoculture et la colonisation. Le café considéré comme une denrée de luxe est méticuleusement gardé par Forlane qui en assure sa distribution (quasi religieusement, car elle tient le broc entre ses mains). Après le petit déjeuner qui dure près d'une heure, chacun part à ses occupations, les uns aux brebis, les autres au bois. Je pars en balade. À midi, enfin plutôt vers 14h, le repas se passe selon les mêmes conventions que la veille au soir. L'après-midi ouvre sur un temps de sieste et la reprise des activités. En fin de journée je reprends la route. Le départ est chaleureux, plus de poignée de main, chacun s'embrasse se promettant une visite ultérieure et plus longue pour travailler ensemble sur l'objet de ma thèse : leur vie ensemble en communauté.

Introduction générale

Planter le décor

Le terme de communauté sur lequel s'ouvre ce travail de recherche semble avoir changé de substance dans ses significations contemporaines. Une revue rapide sur la notion de communauté permet de prendre la mesure de son usage : communauté d'usagers, communauté virtuelle, communauté institutionnelle, administrative. Au moment même où le recours à la communauté s'intensifie, on se surprend à interroger la nature et le sens des usages qui en sont faits. Ce même exercice fut entrepris au cours des années 1970, il se répète aujourd'hui en intégrant une tierce donnée : existe-t-il encore des liens entre la conception traditionnelle, la conception « hippie »[1] et la conception contemporaine de la communauté ? Qu'est-ce qu'une communauté d'usagers d'une célèbre marque de yaourts donne en partage ? Quel est le commun construit dans une communauté virtuelle de *gamers* ?

À partir de ce constat, on peut se demander si l'usage du terme « communauté » ne relève pas de l'artifice de marketing, une astuce pour rappeler à notre être de consommateur que ce qui nous rapproche tient à l'acte de plonger fidèlement notre petite cuillère dans les mêmes pots, autrement dit bien peu au regard du *socius*. Peut-être que ce type de « communautés », circonstancielles, fabriquées dans des usages nouveaux de l'internet en tant que vaste place de marché, sont celles de ceux qui n'ont pas de communauté. Ne cherchant, par là, qu'à signifier qu'ils en sont, à l'égal de tous les autres, et non, à construire un commun. La question de l'inclusion, de l'« en être » n'est d'ailleurs pas anodine, elle mériterait à elle seule un long développement.

Or les communautés dont il sera question ici se caractérisent par d'autres aspects que sont la coprésence, le partage et le fait de créer une communauté à partir d'une intention, ce qui marque une rupture avec la communauté circonstancielle et la communauté vue sous l'angle des sociétés traditionnelles. Elles sont ce que l'on nomme dans la littérature anglo-saxonne des communautés intentionnelles[2], à la fois héritières des années 1970 et parallèlement

[1] Je propose temporairement d'user du terme *hippie* par défaut d'autre terme non conceptuel et suffisamment significatif de cette époque même s'il est réducteur de la diversité des mouvances qui nourrirent ce mouvement.

[2] Henrik Freier INFIELD, *The American intentional communities: study in the sociology of cooperation*, Glen Gardner, N.J., États-Unis d'Amérique, Glen Gardner Community Press, 1955, 118 p. ; Diana Leafe CHRISTIAN, *Finding community: how to join an ecovillage or intentional community*, Gabriola, Canada, New Society Publishers, 2007, xix+243 p. ; Lucy SARGISSON et Lyman Tower SARGENT, *Living in Utopia: New Zealand's intentional communities*, Aldershot, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Ashgate, 2004,

transformées par les expériences de leurs aînées et les contextes sociaux qui les voient émerger. Considérées comme des productions sociales marginales il y a 40 ans, des lieux de contestation de la société de consommation, citées comme des alternatives utopiques au modèle libéral, il s'agit d'interroger le contexte dans lequel elles se produisent aujourd'hui et de tenter de comprendre les manières d'agir qui les caractérisent tout autant que les critiques qu'elles formulent à l'égard de la société française contemporaine. Choisir de vivre en communauté rurale aujourd'hui n'est-il pas un acte plus radical encore qu'il y a 40 ans dans la mesure où la paysannerie a subi un net recul en tant que réalité sociale et professionnelle ? Les générations qui opèrent ce choix ne sont-elles pas encore plus éloignées des modes de vie ruraux et paysans que ne l'étaient leurs aînés ?

La question du choix est ainsi une notion centrale dans le raisonnement présent. Il s'agit à la fois d'un choix raisonné, « *Nous voulons vivre en communauté* »[3], et un choix guidé par les affinités où la notion d'élection tient un rôle essentiel dans la construction des groupes.

i. Choix des lieux et des groupes

De l'exploration aux récits des trajectoires : examen d'une démarche

Le premier choix auquel cette recherche dut se confronter est celui des groupes avec lesquels mener l'enquête. La méthode principale pour aller à la rencontre de ces collectifs ne pouvait être que le recrutement en boule de neige. Excepté un premier groupe situé en Normandie, dans le Perche, avec lequel le travail s'est résumé à des échanges téléphoniques[4], seul un collectif agricole situé dans la région Rhône-Alpes fut contacté par avance, quelques semaines avant le début du printemps 2014, pour fixer un point de départ à ma déambulation exploratoire. Par la suite je me suis laissé guider vers d'autres collectifs sur les recommandations des premiers. La plupart du temps j'ai annoncé ma venue quelques jours ou quelques heures auparavant. C'est donc un long cheminement de lieu en lieu qui commence à

---

xv+211 p.; Barry SHENKER, *Intentional communities: ideology and alienation in communal societies*, London, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, États-Unis d'Amérique, 1986, ix+283 p.

[3] Henri GOUGAUD, *Nous voulons vivre en communauté*, Paris, France, Éditions Bélibaste, 1971, 121 p.

[4] Ce collectif paysan était en train de traverser une crise interne dont ils ne sont pas pas revenus. Nos derniers échanges faisaient état de la fin prochaine de leur expérience, ce qui arriva au cours de l'été suivant, en 2014.

partir de l'Ardèche où je passe deux à trois jours maximum dans chaque collectif, parfois, seulement quelques heures suivant l'accueil qui m'est réservé. L'intérêt majeur d'avoir procédé à l'échantillonnage en boule de neige tient à la facilité d'entrer en relation avec de nouveaux collectifs, puisqu'en demandant une rencontre j'annonçais accessoirement d'où je partais et comment j'avais eu connaissance de leur existence, ce qui revenait à faire état d'un lien entre leurs collectifs et me permettait de bénéficier d'une recommandation. Si les premiers avaient accepté de me parler, les seconds s'économisaient une part de doute quant à mon caractère fréquentable ou non.

L'approche de ces communautés s'est réalisée en trois temps[5]. La première phase exploratoire qui a consisté en une prise de contact pour fixer les lieux sur lesquels je pourrai m'appuyer dans la suite de l'enquête s'est tenue durant 6 mois au cours de trois voyages successifs d'une durée moyenne d'un mois et demi chacun. Cette phase m'a permis d'aller à la rencontre d'une douzaine de collectifs répartis entre la région Rhône-Alpes, Midi-Pyrénées et la région PACA. Elle était dévolue à la rencontre, aux échanges informels, à la présentation du collectif d'une part et de mes travaux d'autre part, c'était un premier temps de découverte réciproque.

J'avais établi préalablement une liste de critères pour trancher plus facilement parmi les collectifs qui m'étaient proposés à chaque nouvelle visite. De ce point de vue, il y eut très peu de ratés et de voyages inutiles au moment de l'exploration. Ces critères étaient assez peu nombreux, il me fallait rencontrer des collectifs de vie autogérés, dans lesquels les membres partageaient un quotidien autre que l'activité autonome ou hétéronome, avec une activité économique avérée ou gestante, formalisée ou non (allant de la production autosuffisante à la commercialisation), des activités d'ordre politique / militant / évènementiel… Un autre critère s'ajoutait à cette liste, puisque je souhaitais des collectifs dont la durée d'existence variait entre 5 ans et 35/40 ans, dans l'idée d'établir une perspective comparative entre les communautés de mai (68) et celles du moment. Dans la mesure du possible j'essayais de m'inspirer et de tenir des enseignements de la démarche que Danièle Léger et Bertrand Hervieu avaient empruntée 35 ans auparavant lors de leur enquête qu'ils restituèrent dans « *Des communautés pour les temps difficiles : néoruraux ou nouveaux moines* »[6], c'est-à-dire

[5] Cf. Annexe 1 *Carte des terrains ethnographiés*, Page 453.

[6] Danièle HERVIEU-LEGER et Bertrand HERVIEU, *Des communautés pour les temps difficiles: néo-ruraux ou nouveaux moines*, Paris, France, le Centurion, coll. « Faire notre histoire. Propositions », n° 8, 1983, 216 p.

un travail sur quelques groupes seulement, mais un temps d'immersion, entrecoupé, sur trois années.

D. Hervieu-Léger, retraçant sa démarche prospective écrivait ceci :

« *Les lieux d'enquête ont été dictés par les évènements et la réputation de ces lieux : les Cévennes, l'Ariège et les Pyrénées-Orientales, les Hautes-Alpes et les Alpes de Haute-Provence, le plateau de Millevaches, la Creuse, certaines parties du Massif central, le Jura. Tout cela se faisait de façon très empirique, nous sommes allés taper aux portes, avec même au début un peu d'inquiétude. Celle-ci a tout de suite été dissipée, car cette population que nous rencontrions sept ou huit ans après son arrivée était très contente de trouver des gens qui s'intéressaient à eux. Nous étions dans une période de retombée du mouvement, beaucoup souffraient d'isolement et d'ennui.*

Nous avons très peu utilisé de magnétophones, nous avons fait beaucoup de bloc-notes et de travail de mémoire (notes prises le soir avec contrôle mutuel). L'enquête a donc été très artisanale, en face à face, individuelle, ethnographique. Enquête d'observation participante avec des séjours dans des communautés, avec participation à des foires, à des réunions. »[7]

L'extrait ci-dessus de D. Hervieu-Léger décrit la méthode dont je me suis inspiré, méthode ethnographique artisanale, des observations longues, en immersion dans la vie quotidienne de ces communautés. Un partage des activités où les bottes remplacent l'enregistreur, où le carnet de recherche consigne autant des éléments de discussions, d'observations des temps d'activité et de réunion que des listes de choses à faire, de courses, de livraisons, de calculs de quantités de plants ou de rapports de dilution de purin contre les pucerons.

L'observation de l'environnement matériel, des pratiques de consommation et des relations avec les objets ont retenu mon attention à plusieurs titres. Il me semblait que faire le choix de vivre collectivement et de mutualiser un environnement matériel était un signal suffisamment puissant qui traduisait une culture matérielle très en distance de celle promue par le mode de vie occidental moderne. Nourri de la méthodologie d'enquête développée par D. Desjeux[8],

---

[7] Danièle HERVIEU-LEGER, *Religion, utopie, communautés: christianisme et modernité*, DOCTORAT D'ÉTAT, EHESS, Paris, France, 1987.

[8] Dominique DESJEUX, Anne MONJARET et Sophie TAPONIER, *Quand les Français déménagent: circulation des objets domestiques et rituels de mobilité dans la vie quotidienne en France*, Paris, France, Presses universitaires de France, coll. « Sciences sociales et sociétés », 1998, 266 p ; Dominique DESJEUX, *La méthode des itinéraires comme méthode comparative appliquée à la comparaison intercutlturelle (Danemark, Chine, USA, France) –*

que j'avais déjà pu employer pour le comte de l'ADEME[9], j'observais les pratiques de récupération, le bricolage de l'environnement domestique comme un art dont on retrouve quelques régularités, quelle que soit la communauté visitée. La seconde ou X^{ieme} vie des objets donne une touche typique à ces lieux et s'accompagne d'une pratique de l'accumulation d'objets en attente d'être réinvestis. C'est également sous cet angle que l'approche ethnocomptable employée par G. Pruvost[10] fournissait de nombreux éléments de compréhension de l'économie des communautés, où la sobriété des revenus en argent s'accompagne d'une profusion de ressources matérielles palliatives. Se donnait ainsi à voir, toute une organisation de la vie matérielle et de la vie économique prenant la forme d'un invariant de la vie sur les marges sociales.

Ainsi, marchais-je dans les pas ethnologiques de mes aînés, qui de plus me désignaient l'objet de mes interrogations : *vivre ensemble en communauté*, comme un objet légitime du point de vue de la sociologie, mais également de l'anthropologie.

Si dès mes premières explorations je commençais à percevoir l'orientation de mes questions de recherche, il fallut arbitrer entre les différentes communautés qui avaient donné leur accord pour poursuivre nos échanges. Le dilemme n'était pas cornélien, je disposais en réserve de cinq groupes, et je nourrissais à ce moment de la recherche le sentiment qu'il fallait retourner explorer d'autres endroits pour étoffer mon corpus et varier d'autant plus les caractéristiques dominantes à partir desquelles cliver mon échantillon.

Puis l'automne et l'hiver passèrent dans une salle de cours de l'université de Caen. Je tentais malgré tout de garder le contact avec les groupes rencontrés, commençant à programmer les visites ultérieures avec certains, continuant de prospecter à distance sur les futures destinations à découvrir, mais la pêche était infructueuse, j'essuyais de plus en plus de refus et pour couronner le tout l'un des groupes qui m'était acquis ne souhaitait plus poursuivre au motif qu'ils avaient dû faire face à une vague de départs, rendant leur équilibre fragile. Sur les quatre restants, l'un faisait doublon, le contact était moins bon et il m'obligeait à parcourir des

---

Consommations et Societes, http://www.argonautes.fr/2001-d-desjeux-la-methode-des-itineraires-comme-methode-comparative-appliquee-a-la-comparaison-intercutlturelle-danemark-chine-usa-france/, consulté le 21 avril 2018.

[9] Michelle DOBRÉ, Maxime CORDELLIER, Mathilde OLIVIER et Clément POUTOT, *Traitement social de l'encombrement dans les styles de vie alternatifs*, Caen, CERReV - ADEME, 2014.

[10] Geneviève PRUVOST, « Dépenser moins pour vivre mieux. Le cas de boulangers paysans vivant en yourte - Persée », *Revue des politiques sociales et familiales - Joindre les deux bouts. Enquêtes d'ethnocomptabilité*, 2017, vol. 123, n° 1, p. pp.105-119.

distances telles que je commençais à douter, tant le coût financier et psychique devenait pesant. Je gardai alors trois lieux de vie qui respectaient la majorité de mes critères et je réajustai les critères de comparaison. Ces trois collectifs mettaient en avant leur affiliation à l'agriculture paysanne, autosuffisante. Ils étaient structurés par le partage d'un quotidien et d'une activité commune, faisaient état d'un dynamisme politique et culturel dans leurs activités ou leurs discours et se répartissaient idéalement dans la frise chronologique que j'avais souhaitée.

Pouvait alors commencer la seconde phase de l'enquête, celle où je posais mes valises sur de plus longues périodes et plus régulièrement. Cette phase d'observation, durant laquelle je vivais le quotidien des groupes à travers leurs activités agricoles, évènementielles, liées à la construction et l'entretien des lieux fut une phase d'approfondissement de la rencontre, des moments tests où chacune des parties se jaugeait, où collectivement nous construisions un langage commun. Ce fut aussi un moment où je commençais à établir les manières types de s'organiser, j'observais les réunions quand j'y étais convié, les relations quotidiennes et les relations de travail.

Cette phase ne fut pas équivalente, en termes de temps passé sur chaque lieu et elle n'aboutit pas à la même finesse dans les observations. À l'usage des collectifs je sentais parfois des résistances et des distances mises entre le groupe et moi, m'interrogeant alors sur le fait que celles-ci étaient peut-être constitutives de ce qui fait une communauté. Les temps de réunion étaient ouverts à tel endroit, semi-ouverts dans un autre ou fermés dans un dernier. Enfin, le partage de l'activité agricole était aisé la plupart du temps, mais je sentais, par moments et suivant les lieux, qu'il fallait me faire discret et accepter leur indisponibilité, là où je nourrissais un sentiment de frustration à l'idée de ne pas pouvoir mettre à profit ma présence pour la recherche.

Il me fallait apprendre à doser mes interventions auprès d'eux, et à titre d'exemple, je pouvais difficilement tenir la distance en commençant ma journée aux aurores avec les chevriers pour la traite, avaler un petit déjeuner sur le pouce, poursuivre la journée avec les maraichers, rentrer à la nuit tombée, diner avec les dernières personnes encore présentes et passer du temps à discuter avec elles avant de rejoindre mon ordinateur et mes carnets de notes pour enfin sombrer dans le sommeil et recommencer le lendemain avec d'autres membres du collectif. Ce rythme n'aurait été tenable pour personne, trop sollicitant pour les membres des collectifs, épuisant pour ma part. Ce sont donc des rythmes qu'il fallait s'approprier, être

capable de s'imprégner des manières de faire propres à chaque collectif en se fondant dans leur espace et leur temporalité. Si cela m'obligeait à étendre mes plages d'observation, de l'ordre de la dizaine de jours consécutifs à trois semaines pour les immersions les plus longues, c'était également l'occasion d'entrer dans les routines quotidiennes et les spécificités propres à chaque groupe.

Interroger les styles de vie alternatifs à partir des marges de la société, c'est-à-dire dans ce qui se produit sous un angle radicalement autre que le mode de vie le plus répandu, oblige à la fois l'immersion en observation participante, en toute transparence. Il s'agissait de construire un rapport de confiance pour approcher le fonctionnement normal du collectif, faire de ma présence un élément banal du quotidien. Il fallait aussi justifier la répétition des séjours.

Un tel protocole ne permettait pas de multiplier à volonté les terrains d'enquête. Si le temps passé à la construction de la relation de confiance était d'une extrême richesse pour affiner les hypothèses de recherche et les confronter à une réalité de terrain, le temps de la recherche ne permettait pas d'étendre la démarche selon une visée idéaltypique. D'autre part, sans cette approche sur le temps long, je n'aurais atteint que le discours conventionnel auquel les groupes sont bien rodés tant ils font l'objet de sollicitations extérieures (woofeurs, journalistes, sociologues), c'était donc une condition préalable à la tenue de la troisième phase où se déroulaient les récits de vie[11].

Cette dernière phase qui s'est déroulée du début de l'année 2015 jusqu'à l'été, permis de retracer, par le biais d'entretiens semi-dirigés, la trajectoire de chaque membre des collectifs en partant de l'enfance jusqu'au moment de l'entretien. Ce sont donc des récits de vie centrés sur les raisons et les aspirations qui ont conduit à s'établir dans un style de vie collectif. Couplé à ce type de récit, individuels, j'ai demandé aux doyens des lieux, souvent les membres fondateurs, de centrer une partie de leur récit sur la trajectoire du collectif, c'est-à-dire un récit de l'histoire du lieu dans lequel nous nous trouvions. Il arrivait que le groupe qui vivait sur le lieu considéré ait eu une existence collective commune dans un autre lieu. Auquel cas j'essayais de tirer des liens entre ces deux lieux et de comprendre comment s'est opérée la transition spatiale du collectif et les raisons qui les avaient poussés à déménager.

À la fin, ce sont dix-huit entretiens, sous la forme de récits de vie, qui vinrent alimenter le corpus qui nous servira de matière concrète à mettre à l'épreuve des hypothèses de travail.

[11] Cf. Annexe 4 : *Grille d'observation*, Page 456.

Dans la mesure du possible, j'ai rencontré chaque membre adulte, présent au moment de mes visites. Il manque donc quelques personnes dans chaque lieu, soit parce qu'elles étaient en déplacement (voyages, activités à l'extérieur), soit parce qu'elles étaient indisponibles ou peu disposées à s'entretenir avec moi.

Les questions liées à la représentativité et la stratification de mon échantillon ne se posaient pas dans la mesure où j'effectuais un travail inspiré des enquêtes ethnographiques[12], où la méthode consistait à emmagasiner le plus d'informations possible en lien à la localité et aux groupes ethnographiés. C'est donc à postériori que les critères sociodémographiques ont pu être reconstruits, à partir de la réalité des terrains et non selon une projection statistique. Ceci étant lié d'une part à la méthode ethnographique et d'autre part au fait que ces communautés échappent à l'enquête statistique, recensements, enquête EPVC[13], CREDOC[14]. Situées sur les marges du mode de vie pré-dominant, leur poids statistique est trop faible pour être représenté dans un échantillon stratifié. Il faut donc aborder ces milieux comme des unités autonomes et tenter d'agréger les attributs qui indiquent une ressemblance entre les individus interrogés selon le principe d'un écart significatif au mode de vie dominant. En somme, il s'agit de décrire un *genre de vie*[15] partagé par l'ensemble de ces groupes sociaux qui indiquerait ce qui leur est commun, à partir d'une variété de choix délibérés de « style » en rupture avec la société de consommation urbaine et salariée.

Enfin, les entretiens ont été retranscrits intégralement puis analysés selon deux approches, la première consistait à interroger l'ensemble du corpus par le biais d'un moteur de recherche, tandis que la seconde était artisanale et reposait sur une lecture thématique des entretiens. L'interrogation du corpus à partir de mots clés (nature ; partage ; affinité ; commun ; nomadisme…) permet de faire ressortir les unités de langage spécifiques au style de vie communautaire, elle permet également d'extraire des positions clivées ou non sur chacun de ces thèmes. C'est donc comme une aide à la thématisation et à la différenciation des positions

---

[12] D'une manière générale, l'enquête qualitative par entretien fonctionne à la saturation des informations délivrées par les informateurs et la représentativité de l'échantillon se borne à la diversité des points de vue en fonction de critères sociodémographiques et de la position occupée par rapport à la problématique.

[13] Dispositif d'enquêtes permanentes des Conditions de vie (EPCV) réalisé par l'INSEE depuis 1996.

[14] Centre de Recherche pour l'Etude et l'Observation des Conditions de vie (CREDOC), qui analyse les pratiques des ménages depuis 1978. Ménage étant conçu sous l'angle d'une unité statistique qui regroupe l'ensemble des personnes vivant sous le même toit, avec ou sans lien de parenté.

[15] Salvador JUAN, *Sociologie des genres de vie: morphologie culturelle et dynamique des positions sociales*, Paris, France, Presses universitaires de France, coll. « Le Sociologue », 1991, 281 p.

que j'ai employé cet outil émanant des sciences historiques et de l'archivistique[16]. À partir de cette première approche, l'analyse de contenu conventionnelle a pu être libérée des difficultés d'ordonnancement du matériau et se focaliser sur l'interprétation des propos dans leur contexte. Si certains concepts employés pour l'analyse des communautés ont fait l'objet d'un long examen préalable à l'exploration des terrains (*autonomie / communauté / commun*), d'autres sont ressortis de ces explorations, venant nourrir ainsi l'architecture conceptuelle au gré des analyses issues des observations et des entretiens (*affinité élective, commune, partage, troc...*). En ce sens, ma démarche relève en partie de ce que A.-L. Strauss[17] a qualifié de *grounded theory*, dans la mesure où une grande diversité de matériaux empiriques m'ont permis d'avancer, pas à pas, une conceptualisation étayée par le terrain.

Échelles d'observations (individus / collectifs)

Approcher les communautés en cherchant à croiser les trajectoires des individus et des collectifs était une tentative de s'inspirer des méthodes employées par Danièle Léger et Bertrand Hervieu sur la manière d'appréhender le phénomène dans la mesure où ils ont parcouru pendant 3 années les sentiers communautaires à la rencontre de ceux qui y vivaient. Cette filiation rompt avec la démarche de Bernard Lacroix[18] qui adopte un propos surplombant en cherchant à approcher ce qui structure *l'Utopie communautaire*. Or, il me semblait qu'une telle démarche comportait une difficulté majeure, celle de repérer des homologies structurelles entre les différents groupes, ce qui aurait nécessité une enquête plus étendue, mais moins précise au risque de n'aboutir qu'à un ersatz de typologie.

La méthode entreprise a donc été développée selon l'idée que si les collectifs préexistent aux individus qui les constituent, il faut à la fois tenir le récit de l'émergence des collectifs et leurs trajectoires discontinues en fonction des membres qui les ont rejoints et quittés. Cette approche a fonctionné par endroits, mais n'a pas pu aboutir dans d'autres. Ainsi, je ne suis pas en mesure aujourd'hui de produire une généralisation qui intègre ces trajectoires individuelles

---

[16] Je remercie l'équipe du PUDC d'avoir organisé des séances de travail sur l'approche de cette technique, la construction et la gestion de corpus de textes durant les années 2016 et 2017. L'usage de cet outil se révèle très prometteur pour constituer de grandes enquêtes qualitatives et traiter des quantités de données qu'une analyse de contenu manuelle ne permettrait pas d'effectuer.

[17] Barney G. GLASER et Anselm Leonard STRAUSS, *La découverte de la théorie ancrée: stratégies pour la recherche qualitative*, traduit par Kerralie OEUVRAY, Malakoff, France, Armand Colin, 2017, 411 p.

[18] Bernard LACROIX, *L'utopie communautaire: histoire sociale d'une révolte*, Paris, France, Presses universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 2006, 225 p.

dans des types de collectifs. L'histoire des collectifs m'a toutefois permis d'éclairer les analyses des propos tenus lors des entretiens individuels, voire m'a donné la possibilité de rebondir sur des anecdotes délivrées à la volée que j'aurais autrement laissées passer. Il est un fait qui vient considérablement contrarier l'analyse quand elle se veut ordonnée, c'est un penchant à la mobilité des individus dans le style de vie communautaire. Si les collectifs sont pris dans une relative inertie qui les fait tenir dans le temps, leurs membres, eux, ne font que les traverser, même les membres fondateurs finissent un jour par quitter le nid, non sans heurts parfois, à l'image de la coopérative Longo Maï[19] qui traversa quelques années de crises après le décès d'un des fondateurs. Ainsi il arriva qu'entre deux passages sur mes terrains, des personnes eussent quitté le collectif ou que d'autres y fussent arrivées. Cette difficulté relative à la stabilité de l'échantillon et la volonté de mener une enquête longitudinale, n'en étaient pas moins intéressantes du point de vue de certaines hypothèses formulées sur le nomadisme et la conflictualité. Elle donnait à voir une dynamique des groupes et permettait d'observer les processus de redistribution des rôles et les négociations sur ce qui apparaissait institué pour le groupe, une dynamique institutionnelle à l'échelle microsociologique.

Positionnement personnel dans la recherche

Une particularité de mes terrains se trouve dans la proximité entre les membres des collectifs et moi-même en tant que chercheur selon au moins trois points de vue. Le premier est une habitude à manier les sciences sociales. Beaucoup de membres sont issus de la sociologie, de la géographie et des sciences politiques. Quand ils ont suivi ces parcours, ils sont pour le moins titulaires d'une maitrise ou d'un DEA. Certaines personnes ont poursuivi en thèse. Cette proximité offre un mélange composite de confiance et de méfiance. Une certaine confiance dans l'approche intellectuelle et une méfiance vis-à-vis de la façon dont sont employées les études menées par les sciences sociales. Une peur certaine de la récupération des travaux par l'institution et par des sociologues en entreprise. Le second point qui rapproche ces membres de mes préoccupations analytiques est le partage d'un même style de vie. Il n'y a aucune raison méthodologique de nier ou refuser toute proximité avec son sujet d'étude, toutefois il est d'autant plus important de mettre en lumière les proximités que je

[19] Créée en 1973, cette coopérative agricole et artisanale autogérée fait figure de modèle dans les milieux communautaires. Sa durée d'existence, sa force numérique (environ 300 membres) et l'accroissement progressif du nombre de communautés (environ 10) qui constituent la coopérative en ont fait des lieux de passages initiatiques mais également touristiques. La première communauté fondée à Limans accueille parfois jusqu'à une centaine de personnes. Elle est devenue, au fil du temps, un lieu ressource pour qui souhaite développer un projet collectif.

peux avoir avec ce sujet. Durant cette recherche j'ai vécu dans un collectif urbain constitué de 7 adultes (4 femmes et 3 hommes) auxquels s'ajoutent mes 2 enfants, puis dans un autre habitat collectif plus rural composé de 4 adultes (3 hommes, 1 femme) et mes deux enfants, toujours. La différence entre les collectifs que j'étudie et ceux dans lesquels j'évolue, repose en partie sur la durée de l'expérience de vie commune : ils sont « pérennes » ; nous sommes « précaires » et dans la nature du partage du quotidien : ils fusionnent activité agricole et vie domestique là où nous ne partageons que cette dernière. Enfin, ils partagent un même lieu de vie, alors que nous avons pris l'option de les multiplier dans une proximité intercommunale. Si certains éléments semblaient nous rapprocher, l'énonciation de ces quelques différences permet peut-être d'ores et déjà d'établir une frontière entre des expériences communautaires et des expériences collectives. C'est ce que nous allons découvrir dans la suite.

Sans cette proximité, relative, un bon nombre des terrains de cette recherche ne se seraient pas ouverts à moi. Sur ces terrains on m'a souvent demandé les raisons qui justifiaient le refus de se prendre pour objet d'étude. Si la proximité des styles de vie est un atout méthodologique pour ce genre d'enquête, il me semble pour autant « bancal » dans nos disciplines de mener l'enquête sur sa propre existence, il y a une nécessité de prendre du recul vis-à-vis de sa propre réalité des faits. Le troisième point qui, me semble-t-il, aide au rapprochement repose sur un univers politique fait d'engagements personnels qui permet d'accorder nos discours sur certaines lignes de compréhension des faits. Cette proximité est peut-être celle sur laquelle il faut le plus travailler à l'objectivation, car il ne va pas de soi que l'autogestion, par exemple, s'énonce et se pratique de manière similaire en tout point et en chaque lieu, puisqu'elle repose justement sur l'appropriation collective des modes de décisions et d'action.

Il ressort ainsi que la durée d'immersion cumulée à la proximité de style de vie, joue en faveur de la relation d'entretien. On parle entre intimes. La discussion était souvent fluide et l'on sent une moindre hésitation à entrer dans les détails de la vie familiale, dans les relations entre les membres du collectif. On sait que chacun sait de quoi il est fait référence sans tomber pour autant dans le non-dit de l'évidence. Je suis un étranger connu ce qui me donne l'avantage d'accéder à des éléments du quotidien, des liens et des relations que l'on n'évoquerait pas nécessairement avec un inconnu et qui parallèlement me donne la possibilité de questionner les évidences, parce que je reste extérieur aux enjeux du groupe.

Limites de l'approche

Le déroulé de ces dix-huit entretiens est très divers, structurellement et thématiquement. Les situations dans lesquelles ils se sont produits ne permettent pas toujours une comparaison en bonne et due forme. Il y a plusieurs effets conjugués qui mènent à cette conséquence-là. D'abord, le type de mise en récit employé s'avère après coup peu propice à créer de l'ordre dans les discours tout autant qu'à produire des analogies structurelles entre les entretiens. Toutefois la liberté laissée aux individus d'aller et venir sur les thématiques qu'ils jugeaient explicatives de leur trajectoire permet d'élargir le prisme de lecture du fait communautaire. Bon nombre des éléments présents dans l'enquête aujourd'hui n'avaient pas été envisagés au moment d'élaborer les outils de prospection. De ce point de vue, avoir peu contraint le matériau aux catégories préétablies par les hypothèses de recherche a véritablement déplacé et enrichi les interrogations sur le fait communautaire dans son ensemble. Cette approche a permis de produire une analyse beaucoup plus proche d'une certaine réalité, circonscrite aux quelques communautés enquêtées, invitant par ailleurs à l'enquête vers d'autres terrains en apparence similaires qui pourraient permettre de consolider certaines hypothèses ou apporter de la contradiction dans les interprétations présentées ici.

Pour engager une posture critique sur la manière d'effectuer le terrain, il apparait que les 18 récits recueillis auraient pu se retrouver en nombre restreint dans une approche exploratoire permettant par la suite d'engendrer un guide détaché des éléments propres aux trajectoires individuelles pour se focaliser en substance sur l'ordre des représentations du commun, de l'autonomie, du rapport à la nature, des relations avec plus de précision. Une nomenclature constituée des critères sociodémographiques proches de ceux que l'on développe dans les grandes enquêtes statistiques aurait pu suffire à positionner les individus sur l'échiquier social. La volonté de prise de distance par rapport à l'approche structurale développée par Lacroix dans les années 1980 a probablement porté préjudice à une telle ambition de généralisation. Considérer que les récits des trajectoires individuelles produiraient tout le sens attendu dans les analyses eu pour conséquence d'abaisser l'ambition méthodologique à la production de figures particulières du mouvement communautaire contemporain et de reporter à un exercice ultérieur le projet initial de production d'idéaltypes.

Le déroulé des phases d'enquête n'obéit pas strictement à une chronologie linéaire[20]. Si l'exploration commence en mars 2014 dans la région Rhône-Alpes, très vite la phase d'observation est amorcée avec un premier groupe alors que les prises de contact n'en sont qu'à leur début avec d'autres groupes. La distance entre les terrains et la nécessité de passer du temps sur chaque lieu est en partie responsable de ces décalages dans le temps et les phases de l'enquête. S'ajoutent à cela des histoires de confiance et d'engagement qu'il faut construire et qui prennent plus ou moins de temps selon les groupes. Ainsi, nous retrouverons ce même phénomène durant l'été 2014 où j'entreprends de nouveau une phase d'exploration pour étoffer mon corpus dans la région Midi-Pyrénées et la région PACA alors que le groupe en Rhône-Alpes a déjà accepté d'entrer de plain-pied dans l'enquête et m'accueille pour la troisième fois. Il faut donc jongler entre les approches et tenter de ne pas se laisser influencer par les observations effectuées préalablement auprès des autres collectifs, comme si chaque nouvelle rencontre était une entrée en matière.

ii. Sociographie de trois communautés

À l'issue de ces deux phases exploratoires, je pouvais donc m'appuyer sur les trois collectifs que je vais présenter ici : **Oventik** situé en région Rhône-Alpes, **La Nef**, se trouvant en région PACA et **Héliée** dans la région Midi-Pyrénées. Auparavant je dois préciser qu'à Oventik comme à La Nef, les membres avaient une pleine conscience de ce que signifiait ma présence à leurs côtés. Ils avaient discuté et construit un accord sur la tenue de cette enquête et m'avaient par ailleurs indiqué leurs craintes que j'ai énoncées plus haut tout autant que les limites dans lesquelles s'effectuerait l'exercice. D'un côté l'anonymat souhaité pour les lieux, les personnes et les éléments qui pourraient les situer (Oventik), de l'autre non (La Nef). Tous deux m'invitaient à partager leur quotidien : repas, activités, repos, en respectant les rythmes de chacun et les règles du groupe dans les espaces intimes et collectifs. À La Nef, aucune restriction n'était énoncée quant à ma participation aux divers temps du quotidien de la communauté. À Oventik, je pouvais assister aux réunions liées à l'organisation du groupe, mais non pas à celles spécifiquement dédiées aux problèmes de fond, qui traitent notamment des positionnements dans les luttes, des projections d'avenir du groupe ou des réflexions sur les relations entre les membres.

---

[20] Cf. Annexe 2 : *Phases de l'enquête de terrain*, Page 454.

J'ai compris par la suite que le troisième groupe, à Héliée, n'avait pas réellement approfondi la question de l'enquête tout autant que traité ce que ma présence impliquerait dans leur quotidien. C'est par ailleurs le lieu sur lequel j'ai le plus été livré à moi-même, devant lutter pour trouver à m'occuper et par la suite lutter pour programmer des moments de discussion et d'entretien. Dans le quotidien, je sentais une distance nette avec certaines personnes qui ne comprenaient pas l'intérêt de la démarche ou ne voyaient pas d'un bon œil la présence d'un sociologue. Tout ce qui avait un lien avec les relations de groupe, en dehors des repas, m'était fermé. J'ai saisi que seule une personne s'était engagée sur notre relation d'enquête, l'ayant probablement imposée au groupe ou s'étant affilié les quelques personnes pour qui la démarche semblait avoir un intérêt.

La présentation de ces trois collectifs est construite sur des descriptions factuelles, j'ai essayé, dans la mesure du possible, de détailler les points à partir d'une structure commune qui traite d'une part les données liées à l'environnement des collectifs et d'autre part ce qui relève des données propres aux groupes et leurs activités. Il s'agit d'accéder à une vue synthétique de chaque collectif, une sorte de tableau et d'aide mémoire pour les moments ultérieurs où je traiterai les situations observées et les extraits d'entretien selon l'ordre des thématiques retenues pour l'analyse.

J'ai nommé ces collectifs à partir de noms fictifs, pour deux d'entre eux, Oventik et Héliée, puisqu'une règle d'anonymat des lieux et des personnes a été explicitement formulée de leur part. Pour le troisième, La Nef, j'ai conservé l'identification du lieu et des membres tels qu'ils se présentent, c'est-à-dire sous pseudonymes qu'ils se choisissent et qu'ils changent parfois pour signifier aux autres membres du groupe qu'ils prennent un nouveau départ dans la vie. Ces trois collectifs ne sont pas véritablement des idéal-types construits à la manière wébérienne tel que je l'aurais souhaité à l'origine de ce travail, mais de figures typiques qui ne sauraient traduire qu'une forme de réalité propre au contexte de cette enquête. Proposer des idéal-types de communauté à partir de leurs représentations du commun serait probablement un exercice d'une grande complexité. Il aurait nécessité de multiplier les investigations avec une grille de critères préétablis et en nombre limité afin d'en faire ressortir les contrastes et les régularités. Dans la version actuelle de cette recherche, je propose alors des types où la représentation du commun portée par chaque groupe permet une identification qui leur est spécifique : à Oventik, la commune ; à Héliée, la tribu ; à La Nef, l'îlot.

Oventik

Le premier collectif[21] de 16 membres fut fondé à la fin des années 1990. Il est situé en région Rhône-Alpes au bout d'un hameau accroché à la pente. La route est longue, mais l'accès est aisé. Le lieu est séparé de la vallée par une quinzaine de kilomètres, ce qui représente dans cette région un peu plus d'une demi-heure de trajet. Situé aux environ de 500 à 600 mètres d'altitude, les étés sont secs et ensoleillés et les hivers y sont frais et parfois neigeux. Il faut donc gérer les stocks d'eau durant l'été, car le hameau n'est pas raccordé à l'eau de la ville et le groupe doit assurer sa propre collecte par des bassins de rétention alimentés par des sources peu abondantes. C'est une des premières choses qui est dite au visiteur pour le mettre dans le bain lors de son arrivée, « *ici, on évite les douches quotidiennes et on prend garde à ne pas gaspiller l'eau, car elle est rare.* » L'hiver, il vaut mieux disposer d'un bon stock de bois de chauffage et d'une réserve alimentaire si jamais les routes étaient coupées temporairement, ce qui arrive relativement peu aux dires des habitants. Par ailleurs le hameau est raccordé au réseau électrique et au réseau téléphonique et il n'a pas été envisagé de pourvoir à l'autonomie du lieu sur la production énergétique.

Ce collectif est structuré juridiquement à partir de trois stratégies, qui étaient en cours de réexamen durant l'année et demie où je me suis rendu. Acheté en propriété privée vers la fin des années 1990 par deux membres fondateurs, le foncier a été mutualisé quelques années plus tard au sein d'une Société par Action Simplifiée (SAS) qui regroupe d'autres fermes collectives, c'est ce point qui devrait être amené à changer de nouveau puisque le groupe souhaite quitter la SAS et développer une autre stratégie d'acquisition et d'usage de ses espaces tout en sortant de la propriété privative et de l'actionnariat. Par ailleurs le groupe loue deux logements à l'extérieur du hameau pour répondre à des besoins spécifiques de ses membres, prendre un peu de distance d'avec le quotidien du groupe ou se rapprocher de son lieu d'activité extérieur à la ferme, de même que l'activité est principalement concentrée sur le hameau hormis la production maraichère et le verger qui se trouvent dans la vallée. L'activité du lieu est enregistrée à la chambre d'agriculture, c'est donc une ferme collective articulant un lieu de vie et un espace à vocation agricole déclarée. Enfin le groupe d'habitants est réuni par une association hébergée par la SAS au même titre que l'activité de la ferme.

[21] En référence à l'un des cinq centres politico-culturels, sièges des conseils de gouvernement zapatistes. Un lieu figurant l'autonomie communale nous indique ici la nature du commun construit et projeté l'échelle d'un territoire par ce collectif qui manie avec constance l'imaginaire de la commune autonome.

C'est cette association qui prend en charge l'intégralité des besoins des personnes et administre le quotidien du collectif.

Le groupe est constitué de 16 personnes, 13 adultes dont 7 femmes et 6 hommes et trois enfants en bas âge. La moyenne d'âge tourne autour de 35/40 ans et trois générations se côtoient quotidiennement. L'espace de la communauté est segmenté selon des parties à vocation strictement collectives, cuisine, salle à manger, salon, bureau et en partie privées disséminées sur le hameau dans des habitats en dur (anciennes granges) ou habitat légers (yourtes[22], chalets, caravanes, mobil home). La distribution des habitats sur la vingtaine d'hectares qui forment le lieu de vie et d'activité principale est ordonnée, à première vue, selon les possibilités de poser une yourte, un chalet ou une caravane. La règle principale est que les habitats appartiennent au lieu et se transmettent au gré des arrivées et des départs. Il y a une rotation des habitants dans les différents types d'habitats qui s'effectue au fil des années, sans que les critères ne soient fixés pour autant. Le besoin et la disponibilité d'un lieu semblent être les principales règles qui permettent d'arbitrer collectivement une demande. Pour certaines personnes l'inconfort est manifeste et s'il n'est pas dit ouvertement, certains moments de l'année sont révélateurs des difficultés liées à des habitats légers et précaires. La caravane est probablement le meilleur exemple. Non conçue pour être occupée toute l'année, le moindre froid associé à du vent rend l'espace inchauffable. D'autres espaces comme la yourte dont les matériaux ont été étudiés pour cela offrent un confort plus important. Par ailleurs, le moyen de production de chaleur est déterminant pour le confort du lieu et si certains peuvent installer des poêles à bois d'autres sont contraints d'utiliser des radiateurs électriques, qui fonctionnant tous ensemble, font disjoncter régulièrement l'alimentation générale. Enfin, historiquement, les habitats privatifs sont destinés au repos et n'étaient équipés jusqu'à quelques années auparavant que du strict minimum permettant de se chauffer, de dormir et de se détendre. Or depuis peu, certains habitants ont installé des kitchenettes offrant la possibilité de cuisiner et prendre les repas isolés du groupe[23].

---

[22] Il s'agit de l'habitat traditionnel des peuples des steps en Mongolie. Une yourte est constituée d'un mur cylindrique assemblé à partir de treillis en bois et d'un dôme (cône) réalisé avec des perches de bois également. Le tout est recouvert de laine de yak, ou de mouton dans nos régions, doublé d'une ou plusieurs toiles étanches à l'air et à l'eau.

[23] Pour ce point, cf. *À la recherche d'une intimité dans le nombre,* Page 267.

Les activités du collectif sont organisées par la production agricole :

- *Petit élevage caprin avec transformation laitière autosuffisante*
- *Maraîchage autosuffisant + vente en boutique et AMAP du surplus en produits transformés*
- *Plantes aromatiques et médicinales, autosuffisance et vente en boutique et AMAP*
- *Verger autosuffisant + transformation en jus pour la vente en boutique et AMAP*
- *Boulangerie en autosuffisance + vente en boutique et AMAP*

Les ressources des membres sont mutualisées intégralement :

- *Un actif salarié extérieur*
- *2 pensions de retraite*
- *Vente des produits de la ferme*
- *RSA*

Les ressources matérielles sont mutualisées :

- *Outils de production*
- *Électroménager équipement de la maison collective*
- *Véhicules*

L'économie du lieu est totalement collectivisée dans l'objectif de réduire les inégalités entre les membres et tous reçoivent une somme identique d'argent pour leurs dépenses personnelles.

Héliée

Le second lieu collectif[24] constitué de 9 personnes fut créé au début des années 2010. Il est situé dans un hameau en région Midi-Pyrénées aux abords d'un petit village retiré. Héliée est éloigné d'une trentaine de kilomètres de la première ville, mais est inscrit dans un maillage de villages environnants qui font qu'on ne ressent pas l'isolement en arrivant dans ce hameau. Le territoire est principalement agricole et on aperçoit d'autres fermes aux alentours. Le hameau se situe sur la partie haute de la vallée, perché autour des 600 mètres d'altitude, mais le territoire est très peu accidenté. L'été y est relativement chaud, mais l'on ne semble pas souffrir de la sècheresse, et les hivers sont rudes, pluvieux, venteux et très frais. Le hameau est relié à tous les réseaux, eau, électricité et téléphone, une rétention d'eau a été créée pour arroser les potagers à la saison sèche évitant ainsi de puiser dans l'eau de la ville. La

[24] Héliée est le tribunal populaire qui émane de la réforme de Clisthène à Athène, probablement vers 507 av-jc. Cette réforme institue la première démocratie tribale populaire. Le choix de cette référence est lié au fait que l'imaginaire tribal occupe une place importante dans la définition du commun de ce collectif.

production n'énergie n'est pas annoncée comme une priorité, mais pose toutefois question à certains membres du collectif.

Le hameau a été acheté en propriété individuelle en 2011 par l'un des membres actuels du groupe. Tout comme le premier lieu, les questions relatives à la mutualisation de la propriété se posaient au moment de mon enquête, mais elles n'ont pas trouvé d'issue qui mène au changement. Par ailleurs, une activité agricole est déclarée, elle est portée officiellement par un seul individu. Enfin, une association encadre l'expérience quotidienne du groupe à l'image de la SAS pour le collectif situé en région Rhône-Alpes.

Le collectif présent a investi ce lieu de vie depuis 2012, mais il a une existence antérieure dans un autre collectif de la région et la majorité de ses membres partagent la même origine régionale au nord de la France où ils étaient par ailleurs amis, depuis l'enfance pour certains. Le groupe est constitué de 9 adultes, dont 3 femmes et 6 hommes et 3 enfants. La moyenne d'âge est autour de 30/35 ans, mais l'écart d'âge varie entre 40 ans et 9 ans.

Le lieu est une ancienne ferme et de la même manière qu'en région Rhône-Alpes, l'espace est segmenté en parties collectives et en parties privées sous le même mode d'habitat, principalement léger.

La ferme est constituée d'un grand hangar agricole construit par les membres du collectif depuis leur installation, il permet de stocker le gros matériel agricole (tracteur, matériel de fenaison, matériel de terrassement…), et c'est le principal endroit qui permet de faire de la mécanique au sec (fosse, établi). L'espace est volumineux, ouvert sur les longueurs, mais fermé sur les vents dominants, il est totalement auto-construit par les habitants et sur des temps ouverts aux chantiers participatifs, ce qui est la manière de procéder dès que le collectif doit effectuer des chantiers gourmands en main d'œuvre.

Face à ce bâtiment, on trouve une grande longère, en pierres montées à la terre. Celle-ci accueille le petit matériel, est constituée de divers débarras et box. Elle est construite dans la pente sur trois niveaux. Le rez-de-chaussée accueille les box, la cave, des étables. Le premier reçoit la chambre d'un habitant et la brasserie. Enfin le dernier étage se distribue entre le dortoir pour les invités d'un côté et de l'autre côté un grenier de séchage des semences et un silo pour alimenter l'atelier brassicole. Cet étage s'ouvre sur le chemin d'accès à la ferme et au bâtiment agricole.

En face de cette longère se trouve la maison collective. Son sous-sol donne sur une pièce de transformation alimentaire, sommaire, des réserves de frais et de conserves et un petit débarras pour les outils de jardin courants.

Quand on entre dans la maison par la cuisine, la première impression qui s'en dégage est celle d'un espace chargé par le passage, il y règne un certain désordre, un vaste meuble à chaussures dont la périphérie déborde de bottes, de chaussures de randonnée et de baskets. Une table qui sert de plan de cuisine, un peu encombrée, un évier dans lequel il reste toujours un peu de vaisselle à laver et à sécher. Cette pièce est chauffée par un poêle à bois au-dessus duquel on laisse temporairement quelques affaires sécher. Au fond un petit bureau qui accueille un ordinateur et le téléphone. À partir de la cuisine, on accède à la salle d'eau, la machine à laver qui s'y trouve est très souvent en fonctionnement, c'est parfois la queue pour laver son linge. La salle d'eau est sommaire, une douche un lavabo, quelques produits d'hygiène fabriqués maison pour convenir à l'absence de fosse septique et surtout un pot en terre rempli d'une trentaine de brosses à dents.

La salle de vie se partage en deux, d'un côté la table à manger et les bancs, rustiques, une table pour poser les plats et les couverts. Quand le repas est prêt on arrive au compte goute sur l'appel de la conque[25], souvent une file se forme pour se servir et rejoindre la table. J'ai pu observer cette pratique dans plusieurs endroits assez distants, mais il semble que cette manière de faire soit en partie héritée d'une communauté dont le groupe actuel émane. Le frigidaire se trouve dans le séjour, il est doublé d'un garde-manger. L'autre partie de la pièce correspond au salon, peu utilisé, il est meublé d'un canapé et de quelques fauteuils, une table basse, un buffet pour ranger les jeux de société présents en abondance, la chaîne stéréo est reliée à un ordinateur de récup', elle fonctionne souvent, cet ordinateur n'est volontairement pas relié à internet de sorte qu'il ne puisse être utilisé que pour la musique. Le salon/séjour est chauffé par un mauvais poêle à bois, dont l'évacuation s'effectue par un carreau retiré d'une fenêtre. L'étage de la maison se distribue selon deux principales attributions, trois chambres utilisées, temporairement par des membres du collectif, l'un d'entre eux construit son habitat sur une autre partie du terrain à l'écart de la maison, et les deux autres chambres sont utilisées pour des visiteurs de long séjour ou des membres des familles respectives. Un petit salon dessert

[25] La conque est un coquillage traditionnellement utilisé comme instrument à vent que l'on retrouve dans les rites religieux mélanésiens notamment. Réussir à la faire sonner nécessite un apprentissage d'une technique. Ainsi les communards s'amusent-ils régulièrement à demander à leurs visiteurs de battre le rappel des convives, les mettant au désespoir de parvenir à faire sonner convenablement ce maudit coquillage.

ces trois chambres on peut s'y installer pour bouquiner ou utiliser le seul ordinateur (de la maison collective) relié à l'internet.

Plusieurs habitats sont disséminés sur les quinze hectares de terres. Trois yourtes, un dôme[26] et une cabane en terre paille. Les habitats sont plus ou moins éloignés de la maison collective, la yourte la plus lointaine placée à environ cinq minutes de marche. Il faut franchir un ruisseau et passer sur le coteau opposé pour accéder à cette première yourte peu visible du sentier qui y mène. La seconde yourte est posée à quelques dizaines de mètres de la maison collective. Elle accueille une famille de quatre personnes, légitimant cette proximité de l'espace collectif. Elle est aujourd'hui doublée d'une construction circulaire en terre paille pour la chambre des enfants. La dernière est installée entre deux parcelles sur une terrasse sur pilotis. La cabane en terre paille est située à la lisière d'un bois et surplombe le hameau. Enfin le dôme se trouve sur une terrasse naturelle dans le sous-bois non loin d'un ancien chemin communal.

Entre les différentes zones d'habitat, qui se résument la plupart du temps à l'emplacement du logement, un aménagement pour stocker le bois et un autre pour abriter des toilettes sèches, on trouve différentes parcelles de pâturage, de bois, de champs dédiés à la culture, de vergers. Le potager est distribué en plusieurs espaces. Un petit pour les plantes aromatiques est situé en contrebas de la maison collective alors que le principal jardin qui alimente la maison est à quelques pas de celle-ci, il suffit de dépasser la longère par le rez-de-jardin de dépasser le poulailler situé dans sa continuité pour arriver au niveau de la serre et des planches de cultures maraichères. D'autres petits potagers sont plantés soit aux abords des habitats individuels soit dans des zones choisies individuellement. L'un des principes du lieu étant que l'espace de l'activité peut être exclusif, les récoltes n'en restent pas moins mutualisées la plupart du temps. C'est une des manières de faire jouer la séparation entre ce qui relève du personnel et ce qui entre dans le collectif.

Certaines parcelles sont destinées à recevoir une production collective d'autres sont prises par les activités personnelles. Ainsi la production de semence est effectuée par un individu principalement, elle constitue l'une de ses sources de revenus. Un autre place ses ruches en proximité du verger, dont il s'occupe par ailleurs. Ici, il n'y a pas d'activité rémunératrice commune, mais une juxtaposition d'activités individuelles, auxquelles s'ajoute une production

[26] Le dôme partage avec la yourte un grand nombre de similarités. La différence notable étant qu'il est sphérique et non cylindrique.

autosuffisante principalement maraîchère et apicole. L'autosuffisance est partielle, elle se construit progressivement, mais reste un objectif élevé à atteindre dans l'espoir de réduire les besoins d'argent en provenance du salariat.

Les ressources des membres sont personnelles et chacun paie une cotisation mensuelle égale qui couvre les charges et la nourriture. Le matériel domestique est totalement mutualisé en revanche les outils de production ne le sont que partiellement (gros outillage d'entretien extérieur et de travail du sol).

La Nef

Le troisième lieu[27], fondé en 1974, est une qui accueillait 7 personnes au début de mon enquête et fut réduite au nombre de 4 à la fin de celle-ci. La Nef se situe en région PACA, à mille mètres d'altitude et surplombant le premier village d'environ 400 m. L'accès se fait par une piste de montagne qu'il faut parcourir durant plus d'une heure et qui est coupée par la neige environ deux mois par an. Le climat touche les extrêmes entre l'hiver et l'été, ce qui nécessite une organisation bien rodée pour affronter les éléments et l'isolement. Le Lieu n'est pas raccordé au réseau électrique ni à l'eau de la ville, les distances à parcourir seraient trop élevées pour justifier un tel investissement pour un si faible nombre d'habitants. Le collectif a dû s'équiper pour produire une très faible quantité d'énergie à base de panneaux photovoltaïques et d'éolien, tout juste suffisante pour recharger un ordinateur, et écouter une heure de musique par jour. Ainsi l'éclairage s'effectue-t-il à la bougie.

Le lieu est en propriété d'une SCI depuis la création de la communauté il y a 41 ans et les derniers membres fondateurs du collectif étaient en train de transformer le régime de propriété pour qu'il entre dans le domaine associatif. Adossée à cette SCI, une association gère le lieu et le quotidien du groupe.

Cette communauté fondée en 1974 a vu sa population passer d'une trentaine de personnes à 7 au moment de la rencontre en 2014 et 4 en 2017. Le groupe qui est venu s'installer dans ce coin de montagne avait fondé une première communauté vers 1971 en Bourgogne, mais l'espace alors détenu ne répondait pas au projet qu'ils souhaitaient développer, un manque

[27] La Nef fous: c'est le nom de l'association du troisième collectif. Elle est le tiers entre les communautés hébergées par l'association et la société, disent ses membres. Elle est aussi une référence au tableau éponyme de Jérôme Bosch et d'un ouvrage de Sébastien Brant portant le même titre et paru en 1494. La nef des fous, nous dit Martin l'un des fondateurs de la communauté, est le vaisseau d'où ils observent la société tout autant que cette société décadente qu'ils observent. Voir Annexe 8, *La nef des fous,* Page 460.

d'espace et l'impossibilité de mener une activité agricole vivrière. La moyenne d'âge du collectif actuel est d'environ 55 ans, 3 femmes, l'une d'environ 25 et les deux autour de 65 ans et 1 homme de plus de 65 ans, les membres n'ayant aucun lien de parenté.

L'achat du lieu en région PACA s'est opéré en plusieurs vagues, passant ainsi de moins de 100 hectares d'alpages et quelques ruines à habiter à l'origine à 300 hectares aujourd'hui. L'espace fut pensé pour accueillir plusieurs groupes indépendants les uns des autres dans leur quotidien, mais reliés par l'utopie commune qu'ils développaient. Ainsi, plusieurs groupes cohabitèrent pendant quelques années, mais seul celui que j'ai rencontré pendant l'enquête a su tenir la durée. Il est par ailleurs constitué de trois membres fondateurs de la communauté. En entrant dans la vallée qui constitue le parcellaire de la communauté, on trouve une première bâtisse en mauvais état à côté de laquelle se trouvent des baraquements préfabriqués eux-mêmes en état de délabrement. C'est le premier endroit investi par la communauté en 1974, où la bâtisse faisait office de lieu de vie collectif et les baraquements des chambres collectives pour les membres du groupe. On imagine assez mal comment la vie pouvait s'organiser dans cet espace dans la mesure où il n'en reste que des vestiges et que ceux-ci furent transformés en lieux de stockage. On perçoit toutefois que ce qui trône dans ces bâtiments est oublié depuis longtemps.

En continuant d'arpenter la vallée en direction de l'actuel lieu de vie se trouve une zone d'habitat, autour des ateliers décrits dans le préambule. C'est une ancienne maison en ruines, elle a subi un incendie alors qu'un groupe y vivait quelques années auparavant (2009). Depuis la zone a été laissée telle quelle et le groupe a quitté sa résidence jansiacaise, laissant le collectif de la Parendière seul sur l'ensemble de la propriété.

Tous les habitants de la Parendière vivent dans des chalets ou anciennes granges sans confort véritable. Le chalet collectif, qui se réduit à une pièce de vie, accueille d'une part la cuisine : un évier, une table et une boisinière qui permet de cuisiner et chauffer l'espace et d'autre part la grande table pouvant réunir une dizaine de convives. Le chalet fait fonction de lieu de vie et de lieu de réunion. Il est l'unique endroit couvert qui permet aux membres du collectif de se réunir et quand le temps le permet ils se transportent vers un espace extérieur, qui rappelle les arbres à palabres situés au centre des villages d'Afrique subsaharienne, on rejoint alors le grand chêne enraciné au-dessus du chalet.

L'activité du lieu est structurée par la production de l'autosuffisance alimentaire, via un maraîchage et un élevage ovin. Une partie du temps est consacrée à la conservation du patrimoine écologique, c'est un lieu d'expérimentation qui accueille parfois des étudiants en botanique et le site est classé ZNIEFF (zone d'intérêt faunistique et floristique), ce qui fournit une partie de l'économie du lieu. Par ailleurs, le groupe a décidé de longue date de n'effectuer aucun échange monétaire sur la base de ce qu'ils produisent. Ainsi les surplus de production ovine sont échangés contre des coups de main, ou des services tels que le passage annuel du vétérinaire venant contrôler l'état sanitaire du troupeau.

L'économie de la communauté repose ainsi sur la production autosuffisante, sur les aides liées à l'activité agricole auxquelles s'ajoutent les pensions de retraite de deux membres qui doivent avoisiner le minimum vieillesse. Une grande partie des ressources matérielles est acquise en seconde main et en récupération, impactant dans une moindre mesure le budget du ménage.

iii. Portraits de quelques communards

Dans cette enquête, les propos de quelques personnes ressortent plus souvent pour étayer les analyses. Les 18 entretiens menés avec 19 individus[28] n'expriment pas toujours la même profondeur de discours. La grande liberté laissée à chacun d'organiser son propos, pour mettre en récit sa trajectoire de vie, donne au matériau une grande diversité qui se reflète dans certains élargissements thématiques initialement inscrits dans ma grille d'observation. J'ai demandé à chacun de commencer son récit par ses origines familiales et de se projeter vers le moment présent de leur vie communautaire. Entre ces deux bornes, mon rôle n'a consisté qu'à ouvrir des parenthèses et remettre sur le fil quand cela était nécessaire. En conséquence, aucune comparaison n'est envisageable entre les différentes trajectoires, mais surtout les niveaux de discours sont très hétéroclites. Certaines personnes adoptaient une narration en position de surplomb et mettaient en perspective leur trajectoire avec des éléments de la grande histoire ou des postures théoriques et idéologiques. D'autres, à l'inverse, fournissaient de plus amples détails sur leur vie personnelle familiale, amicale et collective, donnaient en somme, des éléments caractérisant la vie intime du groupement communautaire. Il n'y a pas

[28] Cf. Annexe 3 : *Signalétique des individus enquêtés*, Page 455.

de hiérarchie entre ces deux types de discours, mais des moments de l'enquête qui s'appuient sur des énonciations de surplomb et d'autres qui reposent sur des éléments de la vie intime.

Toutefois, si j'ai essayé de faire parler les 19 individus, la contribution des enquêtés à la mise en extrait des hypothèses que j'ai traitées n'est pas uniforme. Certaines personnes reviennent plus que d'autres pour alimenter mes analyses. Je vais donc les présenter par une brève synthèse, et renvoyer vers les annexes au tableau général de présentation des enquêtés selon quelques variables sociodémographiques.

Apolline : Apolline est une femme d'une trentaine d'années. À la fin de ses études en sciences humaines elle part en voyage d'exploration de collectifs avec Lazare, son compagnon. Leur premier point de chute est Oventik, où ils s'installèrent en tant que chevriers. En plus de cette co-référence à la chèvrerie, Apolline s'occupe de la transformation fromagère avec Ismène. Au moment de l'enquête, Apolline et Lazare s'interrogent sur la poursuite de leur expérience de vie à Oventik. Son propos fournit beaucoup d'éléments sur la vie du groupe et les relations intergénérationnelles.

Eschyle : Eschyle est un homme d'une soixantaine d'années, retraité. Il a exercé dans le travail social jusqu'à la fin des années 1990 avant de cofonder, avec Eulalie, la communauté d'Oventik. Durant sa carrière, Eschyle fut un militant engagé dans le syndicalisme d'orientation libertaire. En entretien, il parle assez de lui, mais, il retrace l'histoire de la communauté en grandes périodes et les met en perspective avec les différentes orientations du projet utopique. D'abord autosubsistant comme force de résistance au monde du travail capitaliste, puis élargi à l'imaginaire de la commune autonome depuis que le groupe s'est étoffé.

Eulalie : Eulalie est une femme de moins de 60 ans. Aujourd'hui sans activité extérieure à la communauté, elle a exercé dans le travail social jusqu'à la fin des années 1990 avec Eschyle. Elle est la cofondatrice de la communauté d'Oventik. À l'époque de sa fondation, Eulalie et ses deux enfants s'installent avec Eschyle avec l'idée de monter un groupe pour mettre en pratique leur projet d'autosubsistance. Très liée au milieu du théâtre, elle organise des résidences ponctuelles et participe ainsi à la visibilité du projet. En entretien, Eulalie retrace l'histoire du collectif et donne à son récit des éléments personnifiés apportant des précisions sur la vie du collectif en fonction des phases qu'il a traversées.

Hélias : Hélias est un homme d'une trentaine d'années. Avant d'arriver à Oventik, il exerçait dans l'industrie en tant que contrôleur qualité. Sa trajectoire est assez représentative de ce que l'on peut nommer : *une perte de sens*. S'interrogeant sur sa fonction et son mode de vie, Hélias décide de quitter son métier pour s'orienter vers la production agricole. Ami avec Ménécée, compagnon de Callirrhoé, ils décident tous trois de fonder un collectif. Dans leurs explorations de terrain, ils rejoignent la communauté d'Oventik et s'y installent. Hélias y est coréférent de l'atelier maraichage. Les discours recueillis auprès d'Hélias apportent une meilleure compréhension des relations intersubjectives. Il interroge régulièrement les manières de lutter contre les dominations issues des relations entre alter ego.

Ménécée : Ménécée est un homme d'une trentaine d'années. À la fin de ses études d'ingénieur, il décide de ne pas s'insérer professionnellement dans cette branche et commence à visiter différentes communautés. Au cours de ses explorations, il découvre Oventik où il décide de s'installer, rejoint peu de temps après par Hélias puis Callirrhoé, des amis de longue date. Aujourd'hui Ménécée est coréférent sur l'atelier maraichage. Il vit en couple avec Silène, arrivée deux avant l'enquête à Oventik. Ménécée est un des ardents défenseurs du projet *d'utopie communale*. Tout son discours est orienté par les conditions de sa réalisation et l'idéal à atteindre.

Ismène : Ismène est une femme d'une trentaine d'années. Après un DEA en sciences sociales, elle ne parvient pas à s'insérer professionnellement. Lasse, elle décide partir en voyage par le biais d'un réseau de woofing. De retour en France elle visite plusieurs communautés avant d'arriver à Oventik où elle s'installe d'abord provisoirement puis de manière pérenne. À Oventik, Ismène est co-référente de la boulangerie et de la fromagerie. Une partie de son activité consiste également à faire le lien avec les lieux de commercialisation. La force des propos d'Isème repose sur l'analyse des relations interpersonnelles dans la communauté. Elle aborde la problématique de la solitude dans l'univers collectif et interroge la place du couple dans les relations entre les individus et la communauté.

Martin : Martin est un homme d'une soixantaine d'années. Aujourd'hui retraité, il a exercé dans l'enseignement et dans un cabinet d'architectes et d'urbanistes à la charnière des années 1960 et 1970. Cofondateur d'une première communauté de travail au début des 1970, il décide avec le groupe de l'époque de fonder une nouvelle communauté, La Nef, selon un projet utopique visant à expérimenter en pratique des éléments théoriques de la phénoménologie de la perception. Martin est un touche à tout, aux théories comme à la

production agricole ou mécanique. En position d'initiateur du projet communautaire il y a plus de quarante ans, il informe assez précisément sur les différentes phases de vie de la communautaire à La Nef. Par ailleurs il convoque un grand nombre d'éléments théoriques qui ont permis d'alimenter et de discuter certaines hypothèses de travail dans cette recherche.

Maya : Maya est une femme de moins de trente ans. À la fin de ses études par correspondance en psychologie, elle décide de ne pas poursuivre dans le travail social qui était son projet initial. Active dans le militantisme à la confédération paysanne, elle part en recherche d'un lieu de vie collectif. À l'issue de son exploration, elle arrive à La Nef. Ici, elle s'occupe du troupeau de brebis, de l'aménagement paysager, des diverses productions agricoles qui fournissent l'autosubsistance du groupe. Entre le début et la fin de mon enquête, le départ de Pangloss et Violaine fait qu'elle est la dernière recrue à poursuivre le projet utopique avec les cofondateurs, toute une génération de communard ayant déserté la communauté au fil du temps. Dans le discours, Maya défend avec ardeur le projet communautaire de La Nef. Elle informe clairement les enjeux du projet et la situation de celui-ci par rapport à la société à laquelle il s'oppose.

Icare : Icare est un jeune homme de moins de quarante ans. Après un DEA en sciences humaines, il s'installe, en compagnie d'amis de longue date, dans un premier collectif proche d'Héliée. Vivant quelques années dans celui-ci, ils préparent ensemble le projet d'Héliée en vue de pérenniser et d'affirmer l'orientation vers la production de l'autosubsistance. À Héliée, Icare, propriétaire unique des lieux, s'occupe de la production apicole et comme tous les autres membres, d'une partie de la production maraichère. S'il adopte assez facilement une position de surplomb par rapport à la vie collective à Héliée, Icare nourrit de détails le parcours que le collectif a suivit depuis qu'il s'est formé. Ses propos interrogent fortement les questions touchant aux relations d'affinité, au couple et à la domination masculine.

Les questions de recherche

À partir de ces trois descriptions, non exhaustives, nous pouvons esquisser quelques perspectives communes repérées dans ces trois lieux avant d'entrer en détail dans l'examen du fait communautaire.

La première tient à un questionnement commun autour de la notion de **propriété**. En effet, si chaque lieu a été acquis soit en propriété individuelle soit par le biais d'une SCI, la formule ne semble pas correspondre aux désirs des membres de chacun de ces groupes puisque tous s'interrogent sur les manières possibles d'extraire leurs lieux de vie des logiques de la propriété individuelle[29]. La forme juridique qu'ils semblent tous désirer serait l'association[30], permettant de la sorte de protéger leurs lieux des caprices individuels, mais également des problèmes liés à la transmission par héritage. Les membres les plus âgés cherchent à prémunir le groupe d'une possible main mise sur l'espace de la communauté par leurs héritiers, qui ont souvent grandi sur les lieux, mais les ont quittés devenant adultes. La logique étant que les efforts fournis par les générations d'habitants restent dans le domaine commun et ne puissent être accaparés individuellement.

La seconde perspective touche aux notions de **confort** et **d'intimité**. Tous les groupes rencontrés ont développé des formes d'habitats peu conventionnelles au regard des canons contemporains en termes de confort matériel, thermique et acoustique. La plupart du temps ils ont construit ces habitats eux-mêmes, les ont parfois rénovés, mais avec peu de moyens. Beaucoup d'entre eux vivent dans des habitats dits *légers*, c'est-à-dire des yourtes, des cabanes, des chalets, des caravanes ou des mobil homes. Si ces types d'habitats protègent de l'eau et du vent, ils n'offrent guère d'isolation thermique. La température intérieure est proche de la température extérieure et ils souffrent d'une faible inertie pour retenir la chaleur quand ils sont chauffés. En revanche ils sont très vite réchauffés par un feu de bois ou un rayon de soleil. On peut dire qu'ils sont conçus sur un modèle inversé du pavillon moderne où le constructeur travaille à l'isolation thermique et phonique du logement. Par ailleurs, l'habitat

[29] La SCI intègre cette logique de la propriété individuelle dans la mesure où elle est constituée d'apporteurs individuels de capitaux, qui détiennent des parts de société et pèsent dans l'organe décisionnel au principe des tantièmes détenus. Ainsi plus un individu détient de parts plus il pèse dans l'issue des débats au moment des votes.

[30] Philippe CHANIAL, *Justice, don et association: la délicate essence de la démocratie*, Paris, France, La Découverte, 2001, 380 p.

léger réduit le nombre et la technicité des matériaux qu'il utilise, souvent des matériaux d'origine végétale (bois, paille, chanvre), animale (laine, feutre) ou minérale (pierre, terre crue). Si ces habitats sont faiblement isolés thermiquement et phoniquement leurs habitants ont développé tout un art de la dissimulation dans les choix de leurs emplacements. Il faut créer de la distance physique entre les habitats pour préserver son intimité, car, si l'on n'isole pas la structure, il faut isoler l'espace des relations. De ce fait, l'espace habité dans la communauté développe une logique totalement inverse de celle de l'urbain qui concentre l'espace des relations et génère le confort de l'intimité par la densité des matériaux isolant les individus.

La dernière perspective repose sur un questionnement commun des notions de **nécessité** et de **besoin**. L'environnement matériel des communautés est caractéristique d'une économie de la sobriété où les communards réduisent volontairement leur consommation par le biais de plusieurs stratégies qui, conjuguées, donnent forme à des conditions matérielles d'existence très en distance du mode de vie occidental dominant. La mutualisation des équipements domestiques, de transport et de travail est une source d'économies substantielles dans le budget d'un ménage. On peut considérer que la mutualisation soit suffisamment significative d'une particularité du style de vie collectif dans la mesure où elle s'oppose frontalement au penchant à l'autosuffisance de l'individu qui pourvoit à ses besoins individualisés, ce que M. Dobré appelle la « bulle d'autosuffisance »[31]. L'Autoconsommation est la seconde stratégie d'importance qui fournit une base solide du style de vie communautaire. Même si elle n'est que partielle, elle est toujours présente par la pratique du jardinage et la présence de petits élevages. Certains groupes poussent l'autoconsommation vers d'autres postes tels que l'habillement et la confection des produits d'entretien du corps et de la maison. Ce signal marque un profond écart avec le mouvement historique de dissociation de la sphère productive et de la sphère domestique propre aux sociétés de la modernité et réactive un modèle d'organisation domestique proche de la tradition agraire. La troisième stratégie repose sur la réduction des besoins et le questionnement à rebours de l'économie des désirs. Le propre de la société de consommation est d'avoir progressivement réussi à transformer le besoin et la nécessité en désir de possession répondant à la fois à un jeu social de distinction statutaire et à la définition de la consommation comme moteur de l'économie. Or, la critique

[31] Michelle DOBRÉ, « Frugalité et déconsommation. Enjeux sociologiques de la réforme écologique des modes de vie », *in Consommer autrement. La réforme écologique des modes de vie*, L'Harmattan., Paris, coll. « Sociologies et environnement », 2009, pp. 297-304.

de la consommation dans les communautés intentionnelles est une continuité historique entre les années 1970 et aujourd'hui. Si elle n'est pas portée haut et fort dans des discours militants, la sphère des pratiques se charge de mettre en scène cette manière de constituer un environnement matériel caractérisé par l'absence d'un certain nombre de biens qui répond à un arbitrage préalable entre l'usage et la nécessité, entre le désir le besoin. C'est donc là encore un trait spécifique des ménages collectifs que de systématiser cette approche de la déconsommation et de la sobriété matérielle. Il faudrait mener un questionnement parallèle sur les raisons de cette sensibilité. Est-ce l'effet du nombre qui rend les tâches quotidiennes plus facilement appréhendables sans tout un équipement technologique ? Sont-ce les valeurs d'une écologie qui ne dit pas son nom, mais se pratique dans la banalité du quotidien ?

À partir de ces quelques éléments, plusieurs questions vont pouvoir tisser un fil conducteur de l'analyse des communautés que je propose dans cette recherche.

Quelle est la forme sociale derrière la communauté : l'intentionnalité, l'expérimentation, la résistance ? Envisager la communauté comme une organisation sociale concurrente de la société, ou comme une microsociété dans la société, peut conduire à rechercher les formes sociales qui opèrent et caractérisent ce type d'organisation en distance des formes que l'on retrouve dans l'organisation sociale prédominante.

Que cherche-t-on quand on revendique la recherche d'autonomie ? Alors que l'autonomie semble appartenir aux canons de la modernité, le sens qu'elle recouvre dans les communautés intentionnelles mérite d'être questionné. Affirmer l'autonomie individuelle et collective comme moyen et comme idéal du vivre ensemble exprime une conception particulière de celle-ci dont les pratiques et les représentations doivent être explicitées.

Quelle pratique des échanges est développée dans le cadre de ces communautés qui se positionnent contre le marché et l'argent ? Le rejet massif du salariat, la vie frugale et la production de l'autosubsistance comportent des éléments d'oppositions franches aux échanges marchands. Le troc et la réciprocité sont les idéaux mobilisés par ces communautés. Encore faut-il cerner leur mise en œuvre pratique.

Que peut signifier partager une vie ensemble dans une relation d'association autre que le couple et la famille ? Vivre ensemble sans lien de filiation ni de descendance, renvoie à des expérimentations que le socialisme utopique et les mouvements hippies ont déjà théorisées et

expérimentées. La continuité de ces préoccupations se formule sous un autre jour dans les communautés contemporaines.

Face à des représentations fermées de la communauté, comment peut-on estimer la place de l'interconnaissance dans les réseaux de relation de ces communautés ? L'entraide et la coopération débordent de la sphère communautaire. Le capital social de ces communautés est pourtant une ressource qu'il est difficile d'estimer.

Comment se transcrit dans les actes et les discours un penchant à l'expérimentation que les acteurs du monde communautaire énoncent comme la pierre angulaire de leur agir ? Logique d'action ou forme sociale, l'expérimentation est associée à un art de faire ensemble dont les liens au commun et à l'autonomie sont à établir.

Comment prend forme et comment s'énonce le désir d'utopie des communards ? Sur quels registres essaient-ils d'agir ? Quelles ruptures tentent-ils de mettre en pratique ? L'intention de faire ensemble porte les communards à la mise en récit d'un horizon idéal, utopique qu'ils expérimentent dans le présent. L'univers des références qu'ils mobilisent est complexe, les emprunts au passé historique et mythologique s'associent à des éléments du présent et des projections désirées tout autant qu'à un avenir potentiel craint.

Comment s'articule le temps de leur action au temps de l'histoire ? S'ils agissent dans et sur le monde qu'ils habitent, le temps de l'action est guidé par l'utopie à faire exister. Il est donc nécessaire d'examiner le lien entre l'utopie concrète et les logiques de changement social.

Enfin, pour inscrire toutes ces interrogations dans un plan d'ensemble, la question de savoir s'il existe ou non une *praxis* de l'autogestion serait digne d'intérêt. En effet, on retrouve certaines similitudes entre les différents groupements communautaires qui se réfèrent à la notion d'autogestion pour qualifier leur expérience de vie commune. Si les questionnements qui furent adressés aux communautés depuis les années 1970 ont surdéterminé le poids du fait religieux ou celui du reclassement social propre aux analyses de la stratification, la grille de lecture que je propose dans cette enquête s'attachera à replacer le phénomène communautaire dans ses liaisons au fait politique par l'examen des relations que ces groupements entretiennent avec les institutions et les sphères du pouvoir. Ainsi, je propose une analyse du changement, vu des marges sociales qu'occupent les communautés agraires dans leurs postures de résistance, ordinaire ou non, au mouvement ordonnée par la société contemporaine. Que peuvent signifier ces actes de résistance pour la sociologie et

l'anthropologie ? Comment les comprendre et les mettre en perspective par rapport à la dynamique de transformation sociale portée par les institutions ?

En guise de réponse provisoire et pour guider la lecture des analyses qui suivent, je propose de considérer, à partir du cadre théorique de la ***résistance ordinaire***, que les **communautés intentionnelles** dont il est question dans cette enquête, déploient une manière d'être au monde qui leur est spécifique. Par le **retour à la Terre et le détour par la nature**, elles mettent en œuvre une temporalité et une spatialité nourries par une **projection utopique** puisant ses sources dans les représentations d'un **passé mythifié** qui sert la mise en action dans le présent de ce monde et **l'expérimentation d'un monde à faire advenir**. Elles développent ainsi, des représentations et un agir guidés par ce que je propose d'appeler une **rétrospection utopique**.

Pour arriver à l'examen de cette thèse, je propose, dans une première partie, de retracer les différents usages des notions de communauté, d'autonomie et de commun. Le premier chapitre sera exclusivement consacré à la communauté, selon deux perspectives. La première envisage l'ancrage de la notion dans la sociologie depuis la fin du XIXe siècle. À une période qui sonne la fin du romantisme il n'est pas anodin que la communauté ait joué un rôle prépondérant pour définir, en négatif, la société que les auteurs classiques de la discipline décrivaient comme une émanation de la modernité : un monde rationnel, sécularisé, frappé par l'atomisation et où les groupements de statuts étaient progressivement supplantés par des divisions fonctionnelles du social. La seconde perspective traite de la communauté au pluriel. J'examinerai une histoire des communautés contemporaines, qualifiées dès les années 1970 d'intentionnelles. Dans cette rétrospection, la sociologie, l'ethnologie et l'histoire sociale jouent un grand rôle. Surtout, elles permettent de saisir une certaine continuité du mode d'organisation communautaire et d'établir les changements entre les communautés du XXe siècle et celles d'aujourd'hui. C'est à partir de ce premier examen que je déploierai l'ensemble de mon analyse en effectuant des aller-retour entre les notions et les observations du terrain.

Dans le second chapitre, j'interrogerai la notion de commun en essayant d'identifier les différentes conceptions dont il est l'objet suivant qu'on l'aborde en économie, en sociologie et anthropologie, en droit ou encore en science politique. Je proposerai de retenir l'idée que le commun est non seulement le fruit d'une construction sociale, mais aussi une construction qui n'est jamais établie une bonne fois pour toutes. Ainsi, le commun est essentiellement relationnel et structuré par une dimension politique qui fait de lui une perspective dirigée par

l'expérimentation et la résistance comme formes sociales jouant contre la captation du pouvoir par une instance centrale. Le commun est autonome en cela qu'il traduit une dynamique d'auto-institution du social et, associé à l'expérimentation, il emprunte les éléments caractéristiques de l'imagination radicale proposée par la grille de lecture de la démocratie par C. Castoriadis.

Envisageant les communautés intentionnelles comme des organisations mues par ce désir d'autonomie et de construction d'un commun en tant que point de vue partagé sur le monde et formulation d'une perspective autre, il faudra trouver dans les pratiques concrètes et les représentations sociales des acteurs de quoi étayer cette proposition.

La seconde partie de la thèse sera articulée autour de la question suivante : que se donnent en partage les acteurs du monde communautaire ? Dans le chapitre 3, les analyses tournent autour du cadre de vie des communards. Le partage d'un environnement intègre de ce fait les questions attachées au régime d'occupation des lieux de la communauté. Ici, la forme principale reste la propriété, d'un individu, de quelques-uns ou d'une association. Bien que les formes soient diverses, elles amènent chaque groupe à s'interroger sur son rapport personnel et collectif à la propriété des biens, que ce soit des outils de production ou du patrimoine foncier. Le chapitre 4 poursuit cette question de ce qui se donne en partage à travers la notion de style de vie. Les rapports entre le temps du travail, le temps domestique occupent une place importante. J'essaierai de présenter les différentes formes d'association entre le travail et le quotidien à partir des notions d'autonomie et de commun pour éclaircir le rapport à l'activité propre aux communautés intentionnelles. Enfin, le chapitre 5 fermera la partie sur le partage des ressources en déclinant plusieurs régimes de mutualisation dans la production et dans la redistribution des bénéfices produits. Les questions d'égalité et d'équité traversent chacun des groupements qui, à partir de scénarios contrastés, répondent à leurs préoccupations par des aménagements de la mise en commun et de la redistribution. L'argent occupe une place déterminante dans l'analyse des pratiques puisque tout apparaît sous l'angle d'une minimisation du pouvoir de l'argent sur la vie du collectif tout en portant, malgré tout, des considérations sur la nécessité pécuniaire pour la réalisation des projets. La question étant alors : comment développer une puissance d'agir en ayant recours le moins possible à l'argent ? Si la réponse se trouve en partie dans les pratiques liées au partage, l'univers relationnel des communautés utopiques fournit d'autres éléments qui feront l'objet de la troisième partie.

Ainsi, la partie 3 sera consacrée au monde des relations dans la sphère communautaire. Le chapitre 6 règle sa focale sur l'intériorité des relations de groupe. La famille, le couple, les liens intergénérationnels, enfin, tout ce qui constitue l'intimité des rapports interpersonnels est passé en revue au prisme de la notion d'affinité élective. Depuis les années 1970, au moins, ces catégories sont soumises à l'expérimentation des communards. Cherchant à lutter contre diverses formes de domination, qu'elles soient patriarcales ou représentant la bourgeoisie, les acteurs du monde communautaire tentent d'élargir l'association domestique entre sujets au-delà des règles usuelles de la filiation. J'appuierai à plusieurs endroits sur le caractère électif des affinités pour révéler la nature des principes qui gouvernent l'association des membres. La reconnaissance mutuelle d'une forme de radicalité, faite de discours et d'actes de remise en question des valeurs dominantes qui prévalent dans le mode de vie occidental moderne, apparaît, au-delà des affinités entre sujets, comme une règle d'union qui associe les affects et la politique. C'est en tout cas, l'entrée qui occupera une partie du chapitre 7. Par celui-ci, j'examinerai également le fait politique propre à chaque groupement et prolongerai ce questionnement vers les mécanismes de prise de décision en interne où s'expriment consensus et dissensus menant parfois jusqu'à l'exclusion.

Pour terminer ce tour d'horizon communautaire, la quatrième partie fera l'objet d'une analyse des relations au monde que construisent ces communautés utopiques. Le chapitre 8 esquissera la liaison entre les logiques du mythe et celles de l'utopie. Certains mythes comme le troc, la communauté originelle ou la recherche d'une nature pure apparaissent comme structurants dans les desseins utopiques élaborés par chaque groupement communautaire. J'ai voulu montrer, à cet endroit, à quel point ces communautés manient l'univers des signes et des symboles, bricolant de la sorte une architecture symbolique qui donne sens et matière à leurs projections tout en s'appuyant sur des références au passé, mythifié, signifiant du même coup quelque chose de l'ordre de la vie authentique et du bien vivre. Le chapitre 9, conclut d'une part, sur cette tension entre un penchant à la conservation, que l'on peut associer au bricolage des mythes tournés vers des savoir-faire et savoir-être des temps anciens revisités à l'aune de notre époque, et, un penchant à la progression que l'utopie représente comme une projection vers une société autre. D'autre part, la vocation de ce chapitre est d'ouvrir un vaste terrain d'investigation sur les marges de la société. Si j'ai exploré les communautés intentionnelles, il n'y a pas de doute sur le fait que d'autres acteurs du monde contemporain agissent et produisent des altérations du mode de vie occidental moderne. Ainsi, j'ai tenté de caractériser la logique qui prévaut dans les alternatives en la mettant en discussion avec la théorie de la

résistance ordinaire. Une piste raisonnable pourrait permettre de poser l'hypothèse que : si les alternatives pratiques se jouent des interstices des lieux du pouvoir et des institutions, les communautés utopiques associent, dans leurs principes, une inclination à la **résistance ordinaire** en politisant chaque geste du quotidien, et, une inclination à la **résistance oppositionnelle** en proposant de faire du théâtre du quotidien une offensive politique et utopique, dans un rapport d'opposition au pouvoir et aux institutions.

PARTIE 1 : Esquisses théoriques d'une analyse des communautés intentionnelles

Introduction de la première partie

Parler de communauté pour exprimer l'expérience des collectifs se réunissant autour d'un projet de vie et de travail agricole nécessite un examen de la notion. Si les années 1970 ont vu fleurir des communautés d'exilés des centres urbains désirant vivre un retour à la terre, le contexte contemporain est-il suffisamment similaire pour maintenir l'usage du terme ou faut-il, au contraire, se plier aux catégories usitées par les acteurs eux-mêmes, plus prompts aujourd'hui à s'affilier au vocable du collectif. À ce sujet, il y a un réel débat à l'intérieur du monde des styles de vie collectifs. C'est à partir de celui-ci que j'ai dessiné le plan de cette partie. Quelles seraient les raisons valables d'opiner pour un terme ou l'autre ? Mais surtout quelle argumentation assez puissante et raisonnable justifierait d'évacuer la communauté comme cadre de référence des expériences de vie collective, comme imaginaire associé au commun des groupements sociaux qui s'associent selon une visée téléologique de leur action commune.

Ainsi, au cours des pages qui suivront je réaliserai un examen sociohistorique de la notion de communauté et des formes communautaires se rattachant de près ou de loin aux collectifs qui font l'objet de cette enquête. Si la notion de communauté intervient dans le champ sociologique dès son institutionnalisation, il apparaît que le concept a plutôt une valeur heuristique pour penser la modernité et moins une vocation historique décrivant les évolutions des organisations sociales occidentales. Pas un seul des auteurs classiques situés à la charnière des XIXe et XXe siècles n'échappe à la formulation de son problème sans avoir recours à l'idée que la modernité met en scène une transformation radicale des relations sociales. Que ces transformations produisent un point de vue formel (F. Tönnies ; G. Simmel), fonctionnaliste (É. Durkheim), structuro-fonctionnaliste (M. Weber), elles posent systématiquement un diagnostic dual entre les caractéristiques de la communauté, renvoyant à la tradition et celles de la société comme organisation sociale moderne. Or, il est clair que ces oppositions binaires sont le fruit d'une méthode idéaltypique qui a construit durablement un imaginaire attaché à la communauté comme le lieu du commun contre l'atomisation, le lieu des affects contre la rationalité ou le lieu de l'authenticité contre l'artifice. D'un point de vue historique comme d'un point de vue socioanthropologique, cette mise en scène évolutionniste a subi quelques pondérations. M. Weber est de ceux pour qui, la nature processuelle, hétérogène et non systématique de cette évolution apparaît la plus clairement. Sa systématique de l'action est un modèle d'inspiration dans mon approche puisqu'elle permet de comprendre

la relation dialectique entre l'action sociale *communautisée* et l'action sociale *sociétisée*[1]. Il intègre ainsi à l'analyse de la rationalité toute une dynamique des affects qui semble échapper à ses contemporains.

Analyser les communautés intentionnelles en tant que principe d'association volontaire et non comme contingence historique, revient à les examiner sous l'angle d'une modalité de la résistance ordinaire pensée comme forme sociale des interstices du pouvoir, des institutions et non plus comme mouvement rétrospectif d'inspiration romantique. Le *faire* apparaît dans ces communautés comme un élément central qui structure le système d'action des communards[2]. Ce penchant traduit un rapport actif à la transformation du monde où les acteurs du milieu communautaire incarneraient une figure d'artisans des possibles en opposition aux industries d'avenir.

Le second chapitre de cette partie traite des notions de commun et d'autonomie en retraçant l'histoire de ces concepts dans le champ sociologique. J'ai souhaité faire apparaître l'articulation qui permet d'établir l'idée que le commun ne peut se construire qu'à la condition d'être défini depuis une perspective autonome. Il est, quand on l'aborde du point de vue du politique, fondé en relation et soutenu par un imaginaire social instituant que décrit C. Castoriadis[3]. Si l'on s'arrêtait à ce postulat, le commun serait alors le résultat produit par la dynamique instituante. Il serait l'institution communément établie par chaque société qui produit ses propres lois. Or j'avance que le commun, lui-même, est inséré dans une dynamique. S'il est construit, il se construit également selon une aspiration autonome. Il est un principe mouvant, non dans sa forme, mais en son contenu. Il ne peut être défini qu'en contexte social et historique, qu'à partir du groupement social qui le porte, le délimite et l'autotransforme au regard de ses désirs d'institution. En cela, je défends l'idée d'un *commun autonome* par relation entre auto-institution du social et création imaginaire radicale.

Si ces dispositions au commun et à l'autonomie trouvent un certain nombre d'échos dans le monde des alternatives au capitalisme et libéralisme politique, les catégories du faire, du

---

[1] Voir l'introduction de J-P. Grossein, *in*, Max WEBER, *Sociologie des religions*, traduit par Jean-Pierre GROSSEIN, Paris, France, Gallimard, coll. « Tel », n° 340, 1996, 545 p.

[2] J'entends par communards, celles et ceux qui vivent dans ces communautés intentionnelles. Le terme était déjà en vigueur dans les années 1970, puisque c'est ainsi que B. Lacroix les dénommait dans son ouvrage *L'utopie communautaire : histoire sociale d'une révolte.*

[3] Cornelius CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, France, Éditions du Seuil, coll. « Les Collections Esprit. La Cité prochaine », 1975, 497 p.

commun et de l'autonomie donnent précisément une accentuation très contemporaine des communautés intentionnelles que j'ai étudiées. La portée critique qu'elles partagent avec le romantisme allemand du XIXe siècle est doublé d'une logique d'expérimentation de temporalités et de spatialités alternatives à partir desquelles le quotidien devient un théâtre d'action pour la résistance ordinaire en cela qu'elle ne s'exerce plus spécifiquement dans l'espace public politique, mais dans la sphère domestique, même élargie à des membres qui ne partagent pas de liens de filiation.

CHAPITRE 1 DES COMMUNAUTES

Introduction

Ce chapitre est consacré à l'examen de la communauté comme notion historique du champ sociologique et comme concept définissant la relation entre la production du social et les sphères d'appartenances de l'individu au groupement et du groupement à l'unité du corps social. L'analyse fait apparaître un traitement différencié du concept de communauté – central / proximal / distal – en fonction des aires géographiques et culturelles, mais surtout, elle révèle l'existence d'une grande variété de types de communautés. L'objectif de ce chapitre est donc de circonscrire l'analyse à un type de communauté que nous pouvons identifier sous la terminologie de « communauté intentionnelle ». On retrouve ce type de formation sociale très en amont de la modernité. Le monachisme de Saint Benoît en est probablement une des premières émanations. Toutefois, mon enquête se fixe une limite sur les racines que le mouvement contemporain partage avec le socialisme utopique du XIXe siècle, bien que celles-ci ne soient pas traitées au cours de ce chapitre. Nous ferons régulièrement des aller-retour entre les communautés post-68 et celles que j'ai pu visiter durant ma recherche. L'idée directrice de ce chapitre est de rendre une vue plus précise de ce que le terme *communauté* signifie dans nos disciplines, dans l'usage commun et de s'interroger *in fine* sur la nature communautaire ou non, des collectifs de vie et de travail qui alimentent les propos de mon

enquête. Si la réponse doit être laissée en suspens à la fin de ce premier chapitre, c'est que d'autres éléments sont nécessaires pour établir ce fait. Ils seront traités dans le second chapitre par l'intermédiaire des notions de commun et d'autonomie.

La communauté : une notion clé de la sociologie

i. Un concept aux contours flous

Si l'on aborde la communauté avec la lunette de la sociologie des auteurs classiques au premier rang desquels apparaissent F. Tönnies, M. Weber et É. Durkheim[1], elle prend la forme d'un type particulier de régime social en référence à la tradition où la *communauté* est un idéaltype constitué par contraste avec la *société* entendue comme le régime typique de la modernité.

« La Gemeinschaft (« communauté ») décrit tout groupement « naturel », clos et à forte dimension émotionnelle, fondé sur des liens objectifs (famille, ethnie, religion, appartenance villageoise, traditions, langue, références historiques...). »[2]

Dans cette perspective la communauté appartient au donné, elle est un *étant* dont on n'interroge pas les origines, elle fait figure d'institution intemporelle, mais à chaque communauté son caractère unique sur fond d'homogénéité de forme. Les développements les plus aboutis consacrés à ce thème de la communauté, sans que M. Weber ne la nomme ainsi, sont les idéaltypes dédiés à la compréhension de la domination patriarcale et féodale ou

[1] F. Tönnies est le seul à développer réellement un *concept-norme* de la communauté. Il est par ailleurs l'inspirateur de M. Weber sur les concepts de communalisation et sociétisation. De son côté, É. Durkheim développe une approche quelque peu décalée avec le concept de solidarité mais il vient discuter la même problématique partagée par ces différents auteurs, à savoir, un changement remarquable dans les formes de relations sociales qui valide la dichotomie entre tradition et modernité. On entrera dans le détail par la suite sur les réelles différences entre ces approches notamment en ce qui concerne l'attention aux relations, propre aux sociologues allemands et le prisme de l'institution que retinrent les sociologues français. Ferdinand TÖNNIES, *Communauté et société*, traduit par Sylvie MESURE et traduit par Niall BOND, Paris, France, Presses universitaires de France, coll. « Le Lien social », 2010, 276 p.

[2] Stéphanie MOREL, « **COMMUNAUTÉ** », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 29 avril 2018. URL : http://www.universalis.fr/encyclopedie/communaute/

encore les passages décrivant la ville patricienne ou la ville féodale. M. Weber décrit minutieusement les relations entre les membres de ces communautés et par le biais de ces relations systématiquement analysées, il parvient à produire des images opératoires des communautés différenciées par leur contexte de production spatial et historique.

En négatif de ces idéaltypes de communautés, on trouve systématiquement le type social généré par la modernité auquel M. Weber consacre le cœur de son dispositif théorique à savoir la rationalité en tout point du système social observé. Toutefois comme rien n'est complètement tranché, ce qu'indiquait également F. Tönnies dans son *Gemeinschaft und Gesellschaft*, on trouve dans la systématique wébérienne des régimes d'action qui sont plus proches de l'idéal-type de la communauté. Dans cette perspective, la relation sociale joue une place centrale dans l'analyse des formes d'organisations sociales issues de la tradition ou générées par la modernité. On parlera alors de liens communautaires ou de liens sociaux pour répertorier des types de relations sociales et les caractériser.

« Les liens communautaires, en tant que liens durables entre personnes, étant constitutifs de la vie humaine, leur dissolution tendancielle est la pathologie centrale d'une société où les individus esseulés ne sont plus reliés que par les liens, éphémères et impersonnels, qui se tissent entre leurs fonctions respectives, comme dans l'échange marchand. […] C'est la naissance de l'homme abstrait, coupé de toute communauté et réduit à la raison instrumentale, condamné à maximiser ses intérêts privés parce qu'il n'a plus de monde commun à défendre. »[3]

F. Tönnies crée à partir du concept-norme de communauté, trois types majeurs qui ne sont pas observables à l'état pur dans la réalité. La communauté de sang, la communauté de lieu et la communauté d'esprit servent de catégories heuristiques pour penser le lien social des sociétés traditionnelles. Si ces types ne se manifestent pas dans le réel, on sait toutefois « *qu'ils reflètent les grands thèmes et les grandes préoccupations de la culture post-romantique allemande, et surtout les grandes controverses idéologiques qui engageaient les intellectuels allemands dans un moment particulièrement décisif du processus d'élaboration de l'État*

[3]Aurélien BERLAN, *La fabrique des derniers hommes: retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*, Paris, France, La Découverte, impr. 2012, coll. « Théorie critique », 2012, p. 93.

national allemand. […] La portée théorique de la conceptualisation est faible, mais ses implications pratico-politiques sont énormes. »[4]

M. Löwy et R. Sayre[5] (1992) nous conduisent à l'analyse du romantisme non comme une catégorie unique, mais comme une pluralité d'idéal-types néanmoins guidés par des valeurs et des idéaux communs. C'est ainsi que *le restitutionniste*, *le conservateur*, *le fasciste*, *le résigné*, *le réformateur*, et *le révolutionnaire* ou *utopique* se trouvent regroupés au rang de romantiques. Ce qu'ils partagent repose sur la critique de la modernité capitaliste et la proposition de réactiver les valeurs et les idéaux du passé[6]. C'est alors que le désenchantement du monde, sa quantification systématique, la rationalité calculante, la mécanisation, l'abstraction rationaliste et la dissolution des liens sociaux deviennent les symboles de la modernité critiquée que l'on retrouve principalement chez les sociologues classiques. La sociologie serait-elle née parmi les penseurs les plus critiques à l'égard de l'autonomie de la raison au cœur du projet de société des Lumières ? Il est probable que le dénominateur commun de toutes ces sociologies de fin de siècle s'établisse sur une lecture du monde portée par un romantisme tardif ou post-romantisme comme le déclare G. Busino[7].

C'est à la lecture de la préface à l'édition 2007 « De la division du travail social » d'É. Durkheim et rédigée par S. Paugam que l'on saisit d'autant mieux les passerelles entre F. Tönnies, M. Weber et É. Durkheim, mais surtout que l'on perçoit clairement les racines tönniesiennes des thèses de M. Weber et É. Durkheim. S. Paugam inscrit le projet durkheimien au centre des préoccupations de l'époque, à savoir : une interrogation *« sur les fondements du lien social dans les sociétés modernes. »*[8] Cette préoccupation formulée sous la plume de É. Durkheim conduit à la question suivante : *« Comment se fait-il que tout en*

---

[4]Giovanni BUSINO, *La permanence du passé: questions d'histoire de la sociologie et d'épistémologie sociologique*, Genève, France, Droz, 1986, p. 92.

[5] Michael LÖWY et Robert SAYRE, *Révolte et mélancolie: le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, France, Payot, 1992, 303 p.

[6] Nous verrons au chapitre 8 consacré à l'examen des logiques du mythe et de l'utopie, en quoi ces catégories affiliées au romantisme sont discutables si on décide de les ordonner à une simple revivification des valeurs et idéaux du passé. Je défends la thèse qu'elles sont prises dans une tension temporelle qui articule un rapport au présent à la fois tourné vers le passé et un devenir.

[7] Giovanni BUSINO, *La permanence du passé*, *op. cit.*

[8]Serge PAUGAM *Préface*, Émile DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris, France, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige. Grands textes », 2007, p. 6.

devenant plus autonome, l'individu dépende plus étroitement de la société ? »[9]. C'est cette question qui va mener É. Durkheim à remarquer une coévolution de l'autonomie et de la dépendance qui produit une transformation de la solidarité sociale en lien avec la division du travail. De sorte qu'à l'issue de l'énoncé de son problème É. Durkheim propose d'expliquer la corrélation entre la transformation de la solidarité sociale et la dynamique du changement social.

Solidarité mécanique / Solidarité organique
Société traditionnelle / Société moderne

Par ailleurs, dans *Le suicide*[10], É. Durkheim, énonce la rupture entre la société traditionnelle et la société moderne à partir du couple de notions *Intégration / Régulation*. Ainsi dit-il, « *Le suicide varie en raison inverse du degré d'intégration des groupes sociaux dont fait partie l'individu.* »[11] En somme, une société qui intègre et régule protège l'individu de l'affirmation excessive de son *Moi individuel* face au *Moi social*. Là où une société qui régule et intègre à l'excès produit des types de suicide *altruiste* et *fataliste*, une société où l'intégration et la régulation font défaut produit des types de suicide *égoïste* et *anomique*. Par l'explication des causes sociales du suicide, É. Durkheim établit une relation de cause à effet entre la cohésion sociale et la nature des liens sociaux qu'une société produit.

C'est cette même préoccupation et ce même chemin de raisonnement qu'emprunte F. Tönnies quelques années auparavant dans *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Ce dernier cherche à expliquer le processus d'individualisation des relations humaines et les transformations que ce processus porte dans la constitution des sociétés. Il distingue quatre phases :

« 1) les unions en Gemeinschaft dont le prototype est la famille ; 2) les associations en Gemeinschaft qui renvoient à l'amitié et à la communauté d'ordre spirituel et intellectuel ; 3) les associations en Gesellschaft qui sont symbolisées par l'entreprise économique moderne insérée dans un réseau de relations morales et juridiques ; 4) les unions en Gesellschaft qui représentent l'effort de société moderne, désormais fondée sur la rationalité et le calcul, pour

---

[9] Émile DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris, France, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige. Grands textes », 2007, p. XLIII.

[10] Émile DURKHEIM, *Le suicide: étude de sociologie*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1993, 463 p.

[11] *Ibid.*, p. 223.

retrouver une partie de la sécurité dont jouissaient les individus à une époque antérieure, en instaurant notamment des principes de protection sociale et de solidarité. »[12]

Le système dressé par F. Tönnies fait ressortir deux types de liens : union et association, pour chacune des formations sociales qu'il identifie : communauté et société. Le système des unions s'impose à l'individu soit par filiation (communauté) soit par intégration (société) alors que le système des associations résulte d'un rapport de volonté.

La distance entre É. Durkheim et F. Tönnies concerne la conscience de l'interdépendance entre les parties du tout, plus encore il faudrait souligner qu'É. Durkheim voit dans le glissement entre la société traditionnelle et la société moderne une transformation des rapports de *solidarité* là où F. Tönnies voit une transformation des rapports de *volonté*. C'est à partir de cette distinction entre les deux formes typiques de la volonté qu'en revanche, le rapprochement peut s'opérer avec M. Weber. Si pour M. Weber la motivation de la recherche reste la même que celle de ses contemporains sociologues, saisir ce qui constitue la spécificité du type d'humain produit par la société occidentale moderne, l'accent wébérien se porte sur les logiques de l'action. Il en déduit une typologie de l'action qui est, d'une part, ordonnée selon un type de rationalité instrumentale et d'autre part selon un type de rationalité axiologique. Ce que l'on retrouve dans le langage tönniesien sous la forme d'une *volonté organique* et d'une *volonté réfléchie* dont les logiques respectives s'opposent quant aux buts et aux moyens de l'action.

« La première se manifeste dans le plaisir, l'habitude et la mémoire, elle enveloppe la pensée et la détermine et constitue la source de toute entreprise et de toute création. En un mot, elle caractérise la Gemeinschaft. La seconde est le produit de la pensée qui sert à guider et à orienter les forces et les élans jaillis de la volonté organique. Elle renvoie à la Gesellschaft. Le rôle de la réflexion consiste à séparer et à opposer le but et les moyens. »[13]

On rencontre dans les typologies wébériennes de l'action la même complexité que dans les typologies de la volonté produites par F. Tönnies, c'est-à-dire des types dialectiques qui permettent de traduire des formes sociales hybrides, là où É. Durkheim emprisonne son raisonnement dans une logique formelle d'opposition des solidarités : mécanique / organique et des liens sociaux : intégration / régulation. M. Weber, pour sa part, identifie quatre types

---

[12]Serge PAUGAM, *Op. cit.*, p. 7-8.

[13]*Ibid.*, p. 8.

d'actions sociales : *affectuelles*, *traditionnelles*, *rationnelles en valeur* ou *rationnelles en finalité*. À partir de ces quatre types, il établit deux déclinaisons de relations sociales distinctes[14]. Il parle de communautisation « *quand le lien social a un fondement affectuel ou traditionnel* » et de sociétisation « *quand le lien social repose sur des intérêts dont la motivation est rationnelle* »[15]. La différence notable entre F. Tönnies et M. Weber tient au fait que ce dernier conçoit son opposition dans un système relationnel, dynamique, là où le premier renvoie ses catégories à des entités sociales. En cela, M. Weber se tient à distance d'un schéma évolutionniste des formes d'organisations sociales caractérisant les sociétés traditionnelles et les sociétés de la modernité.

On peut finir cette incursion dans l'histoire de la pensée sociologique en évoquant le fait que ces auteurs classiques ont véritablement contribué à la réalisation d'un mythe de la communauté. À défaut de décrire une réalité pratique des formes de relations préexistantes à la modernité, ils ont fourni une représentation opérante de ce que constituait la tradition pour les intellectuels occidentaux de la fin du XIXe siècle.

« Face aux mutations engendrées par la civilisation de la légalité, capitaliste, mécanique, rationaliste, individualiste, égoïste, Tönnies rappelle l'existence d'un monde mythique, où la solidarité sentimentale, l'union authentique, l'accord avec la nature et avec les hommes ont la primauté et la supériorité sur les rivalités d'intérêts, sur la concurrence brutale, sur l'organisation impersonnelle, sur les processus économiques froids et tyranniques. L'opposition entre la communauté et la société devient un fait sentimental, un choix de valeurs : c'est la constatation de la perte d'un paradis. »[16]

Pour autant, la question qui demeure est celle de savoir à quels besoins ce mythe de la communauté répond-il ? Est-ce pour mettre en scène un âge d'or des relations « chaudes » qui correspondrait à la tradition alors que l'accroissement des rapports « froids » deviendrait l'apanage des sociétés modernes ? Est-ce par nostalgie des récits d'une humanité et d'une nature pures ? Dans la même temporalité et pour faire un parallèle sur la dimension de la

---

[14] Je retiens la systématique de l'action sociale remaniée par Mariane Weber et Winckelmann en 1920. Même si celle-ci présente le défaut de simplifier fortement le raisonnement construit par Max Weber et publié en 1913, elle comporte l'avantage d'opérer un parallèle avec la typologie de F. Tönnies entre communauté et société.

[15] Max WEBER, *Sociologie des religions*, *op. cit.*, p. 87.

[16] Giovanni BUSINO, *La permanence du passé*, *op. cit.*, p. 92.

« mise en récit », outre Atlantique, H-J. Thoreau, R-W. Emerson[17] constituent le courant transcendantal pour lequel les humains et la nature sont par essence bons. Est-ce enfin un désir scientifique de construire les bases d'une comparaison interculturelle et de compléter l'approche anthropologique en élaborant un système de classifications dichotomiques ? C'est probablement un peu de tout cela, mais j'ajouterai en rejoignant G. Busino[18], que le concept de communauté comporte plus une valeur heuristique pour comprendre et interpréter la réalité du temps présent par la négative en révélant ce que nous voudrions qu'il soit. De ce point de vue les expériences communautaires produisent le récit d'une société qui s'idéalise selon une dynamique des petits nombres, une démocratie directe, des relations d'interdépendance maîtrisables, un environnement palpable.

« Il y a une profonde dialectique entre la société et la communauté : cette dernière génère et fait croître les nouvelles valeurs qu'elle essaie d'imposer à celle-là, qui ne peut pas les traduire en pratiques sociales effectives. »[19]

On peut se demander dans quelle mesure les « communautés intentionnelles » peuvent s'assimiler à l'une ou l'autre des définitions classiques, ou si elles représentent quelque chose de radicalement nouveau, qu'il s'agira de saisir. Ainsi, ces formes contemporaines relèvent-elles plutôt de la communauté intellectuelle, comme l'amitié (l'association en Gemeinschaft de F. Tönnies) ou comme l'union en Gesellschaft, comme tentative d'installer la solidarité et d'autres valeurs de la société traditionnelle dans le contexte contemporain ? Ou bien, des groupes pour résister à la rationalisation (instrumentale, en particulier), au désenchantement du monde ? Ou encore, des expérimentations de formes sociales en devenir dont les caractéristiques nous sont en grande partie inconnues (sinon leur volatilité) ?

---

[17] Ces deux auteurs, figures du transcendantalisme, sont des sources majeures d'inspirations des mouvements communautaires libertaires américains.

[18] Giovanni BUSINO, *La permanence du passé*, *op. cit.*

[19] *Ibid.*, p. 100.

ii. Conception proximale et interstitielle de la communauté

Si la communauté fut présente dès les origines de la sociologie comme un concept en miroir de celui de société, son usage fut conduit progressivement vers de nouvelles acceptions. Les thèses de F. Tönnies trouvèrent un écho favorable dans la sociologie anglo-saxonne et furent reprises et aménagées dans les *community studies* actualisant ainsi l'usage du concept dans les sociétés contemporaines.

Ce qui frappe dans la transformation du concept est le fait qu'il soit passé du caractère *central*, au sens où les sociologues envisageaient la communauté comme forme hégémonique dans la manière de faire du lien social dans les sociétés traditionnelles, au caractère *proximal, un terme que je propose pour décrire le caractère actuel, la place subordonnée de la communauté aux logiques de la société contemporaine*. Si la communauté est véritablement la forme d'organisation sociale prédominante dans les sociétés traditionnelles, alors son rôle est *central* dans la production des formes sociales. Si la communauté devient une organisation secondaire ou en périphérie du centre, alors son rôle est *proximal* dans la production des formes sociales. On peut repérer cette conception *proximale* dans les pays anglo-saxons, où les communautés jouent un rôle d'intégration de second ordre, mais néanmoins de grande importance pour la cohésion sociale. Le terme *proximal* me paraît refléter assez justement cette place particulière conférée à la communauté. De ce point de vue, la sociologie anglo-américaine a pris au sérieux l'idée de la persistance des liens forts au sein des sociétés contemporaines et surtout n'a pas manqué de voir *la permanence du passé*[20] à laquelle F. Tönnies faisait allusion comme un guide de lecture de ses *concepts-normes*.

Il faut réussir à imager la production du social comme un point névralgique ou un centre à partir duquel sont produites les relations sociales[21]. La communauté se tient à une distance plus ou moins grande de ce point, qu'elle soit elle-même ce centre, auquel cas nous avons une conception centrale de la communauté, ou qu'elle s'en tienne à distance faible et nous aurons alors une conception proximale de la communauté. Si elle se tient à grande distance de ce point nous obtenons ainsi une conception que j'appellerai *distale*, de la communauté. Si

---

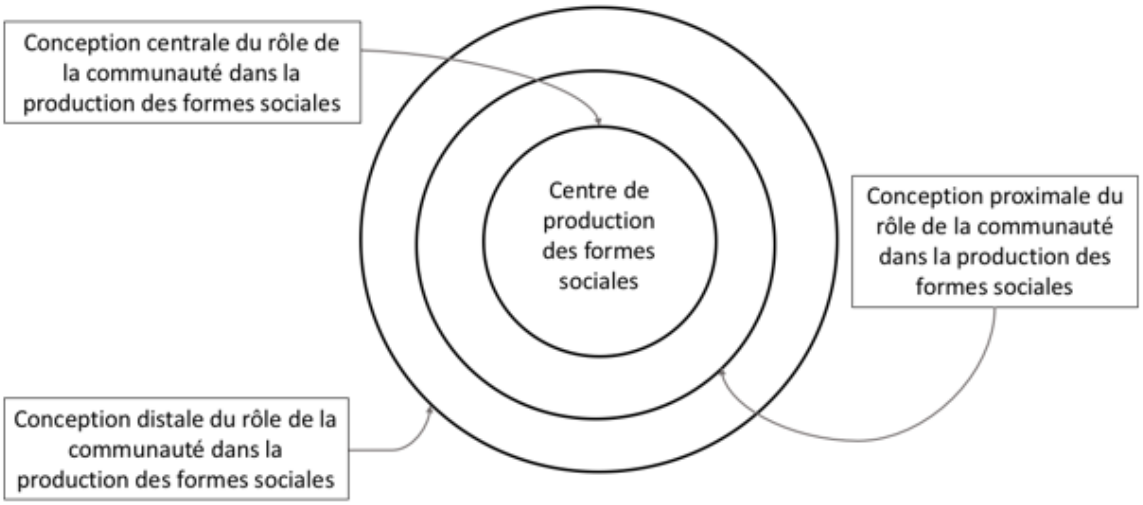
[20] Giovanni BUSINO, *La permanence du passé*, *op. cit.*

[21] Ce que j'appelle *forme sociale*, peut être entendu ici, comme forme spécifique de relations intersubjectives, de relations entre les groupes sociaux et de relations à la sphère institutionnelle.

l'approche centrale correspond assez fidèlement aux représentations associées aux sociétés traditionnelles et l'approche proximale à l'organisation sociospatiale des pays anglo-américains, l'approche distale permettrait de qualifier assez justement le rapport que la France entretient avec le concept de communauté.

L'intérêt de ces trois concepts, *centrale*, *proximale* et *distale*, est d'ordonner la comparaison historique et culturelle de la place qu'occupe la communauté dans l'explication du social en tant que figure représentative d'une forme typique de relation. Soit la communauté est le social par elle-même soit elle est une société dans la société, soit elle est conçue comme étant aux marges de la société, voire comme une tendance propice à la dé-cohésion sociale. On peut envisager une approche diachronique et synchronique de ces trois états. La première sera plus propice à une sociohistoire de la communauté alors que la seconde permettra la construction d'une approche socioanthropologique, c'est à cette seconde approche que ce travail de recherche s'affilie.

Figure 1 - Conception centrale / proximale / distale de la communauté



Sources : M. Cordellier, 2018.

De son côté, I. Sainsaulieu[22] propose une lecture politique et réflexive de la communauté, en s'appuyant sur quatre types qu'il classe selon un axe chronologique d'une part (temporalité) et d'autre part en fonction de leur rapport à l'histoire (réflexivité).

La *communauté classique* correspond à la description des sociétés prémodernes que F. Tönnies, M. Weber, G. Simmel et É. Durkheim prirent comme pilier théorique de départ pour caractériser l'émergence des sociétés modernes. Elle est « *une société fortement empreinte de contrainte collective, inscrite dans une tradition normative, par opposition à une société moderne plus individualisée.* »[23]

La *communauté moderne* permet de penser la communauté comme intégrée à la société, une mutation de la forme classique avec les attributs de la société : liberté, rationalité, individualité. Dans cette conception la communauté moderne peut prendre plusieurs visages, à la fois elle peut être la part collective de groupes formels : professions, associations, elles sont des corps intermédiaires situés entre les institutions et les individus, elles peuvent être traitées sur le versant individuel en considérant qu'elles relèvent de la liberté de l'individu de se mouvoir dans l'espace social et de créer de la relation. Enfin elles peuvent être assimilées à la fragmentation des espaces de socialisations des individus qui, à partir de leurs intérêts, composent dans des sphères communautaires *différenciées et spécialisées*. La communauté moderne fait apparaître la question des identités comme focale de la mise en relation, posant par la même occasion la question de l'intégration au collectif et de la fixation des appartenances.

La *communauté dialectique* est typiquement intermédiaire, prise entre la communauté traditionnelle et la communauté élective, elle vient briser les liens contractuels de la relation formée par le marché ou par les institutions d'État. La communauté dialectique porte un potentiel de lutte contre le mouvement de la modernité, de résistance ou de proposition de formes sociales nouvelles.

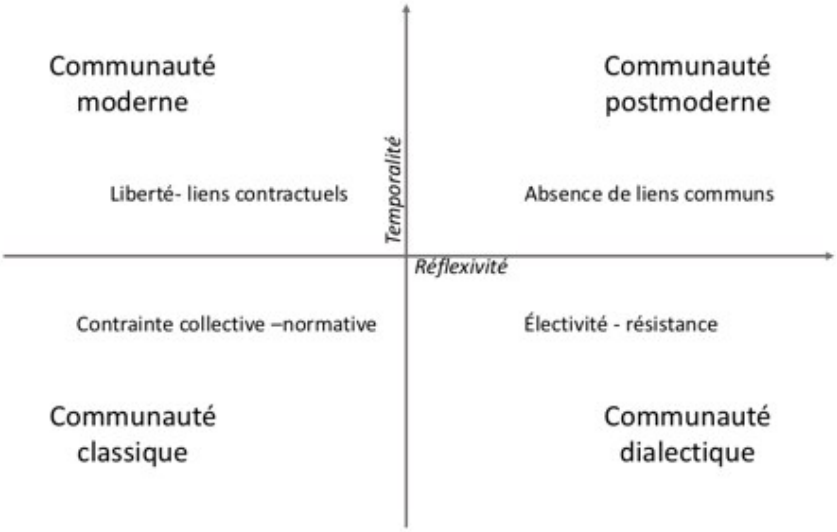
---

[22] Ivan SAINSAULIEU, Monika SALZBRUNN et Laurent AMIOTTE-SUCHET (dirs.), *Faire communauté en société: dynamique des appartenances collectives*, Rennes, France, Presses universitaires de Rennes, 2010, 248 p.

[23] Ivan SAINSAULIEU, Monika SALZBRUNN et Laurent AMIOTTE-SUCHET (dirs.), *Faire communauté en société: dynamique des appartenances collectives*, Rennes, France, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 25.

La *communauté postmoderne* émerge de la négation des forces du progrès elle vient se développer sur l'idée d'un commun fondé sur un néant. Chez R. Esposito[24], c'est l'absence de lien commun qui forme la communauté, là où J-L. Nancy[25] propose une communauté par absence de charge commune, le désœuvrement. Cette manière de poser la communauté sous l'angle d'une lecture postmoderne fera l'objet d'une analyse plus développée au cours du chapitre 8 dans une mise en relation entre la notion d'utopie comme projection hors d'un lieu et ce que M. Foucault nomme une hétérotopie, c'est-à-dire un lieu (idéal) autre.

Figure 2 - Typologie des formes communautaires chez I. Sainsaulieu



Sources, M. Cordellier, 2018.

Cette typologie des communautés proposée par I. Sainsaulieu me paraît intéressante pour au moins deux raisons. La première est que l'on perçoit à travers cette lecture temporelle et réflexive, le mouvement qui transforme la communauté dans son rapport à l'institution. Ainsi, place-t-elle le politique comme centre de préoccupation de la communauté. Progressivement c'est la force des liens d'amarrage au siège de la politique, comme gestion des affaires communes, qui passent pour moins ténus et finissent par être considérés du point de vue de

[24] Roberto ESPOSITO, *Communauté, immunité, biopolitique: repenser les termes de la politique*, traduit par Bernard CHAMAYOU, Paris, France, les Prairies ordinaires, coll. « Penser/croiser », 2010, 246 p.

[25] Jean-Luc NANCY, *La communauté désoeuvrée*, Paris, France, C. Bourgois, 1990, 277 p.

leur absence. En ce sens, P. Chanial[26], analysant la révolution manquée de 1848 en France, affirme en s'appuyant sur la thèse de J. Donzelot[27], que l'intersession du social entre la sphère économie que et la sphère politique, a conduit à la dépolitisation progressive des questions sociales, « *sacrifiant ainsi la citoyenneté sur l'autel de la solidarité* »[28] et résumant alors la communauté à une question d'appartenance sociale et non plus citoyenne.

La seconde raison provient de l'intérêt de caractériser le lien communautaire du point de vue de la production réflexive du *nous*. Si l'ancrage territorial du *nous* perd de sa vigueur et fait naître le constat que le commun peut se partager à distance, ce qui ne va pas de soi dans la mesure où nous avons historiquement considéré qu'il était construit en coprésence, c'est aussi parce que la construction du lien est plus mobile, flexible et ne perdure que par la conscience d'un intérêt commun à partager.

iii. Appartenance à la communauté : de l'hérité à l'intentionnel

Les deux efforts de typologie présentés ci-dessus (Figure 1 Page 52 et Figure 2 Page 54) permettent d'articuler le problème de la communauté selon une autre perspective qui est celle de la définition de la communauté comme produit d'une situation ou comme produit d'une construction. En effet, ce que je nomme la *communauté centrale* et qu'I. Sainsaulieu définit comme type classique, renvoie à l'idée de communauté comme attribut du social transcendant l'existence des individus. La communauté préexiste aux individus et dépasse le cadre de leur existence. On peut dire qu'elle est le fruit d'une situation générée par un contexte spatial, temporel et institutionnel.

À l'autre extrémité de cet axe constitué par la focale de la production du social, je partirai sur l'idée que la communauté peut aussi être le fruit d'une *intention de faire communauté*. L'intentionnalité dans l'acte fondateur de la communauté peut se trouver dans ce que je nomme la *communauté distale* ou dans ce qu'I. Sainsaulieu définit comme communauté

---

[26] Philippe CHANIAL, *La délicate essence du socialisme: l'association, l'individu & la République*, Lormont, France, le Bord de l'eau, 2009, 289 p.

[27] Jacques DONZELOT, *L'invention du social: essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, France, Éd. du Seuil, 1994, 263 p.

[28] Philippe CHANIAL, *La délicate essence du socialisme*, *op. cit.*, p. 178.

dialectique ou communauté post-moderne. Si le rôle de la communauté est de générer une proximité sociospatiale, alors on peut considérer l'approche d'I. Sainsaulieu comme une synthèse entre les perspectives anglo-américaines et européennes puisque les *community studies* ont tendance à envisager la communauté, sous l'angle de l'espace alors que la conception du social, plus proche des horizons européens place la communauté dans son potentiel de création de lien, pour l'envisager en tant qu'intermédiaire entre l'individu et la société. Elle crée du proche dans la relation plus que dans l'espace. « *La communauté exprime la densité du "socius", de la relation sociale.* »[29]

La seconde approche qu'I. Sainsaulieu développe repose sur une conception de la proximité *politico-culturelle*. Ici, c'est la question de l'identité et du multiculturalisme qui entre en jeu. Si l'on saisit vers où peut nous mener ce propos, partant du sentiment de l'unité du *nous* sur la base d'une identité, ethnique, religieuse partagée, alors l'intérêt personnel raccroché au domaine de recherche présent repose plus sur le mécanisme de construction du récit commun. Sur quelles bases un groupe peut-il décider de créer une histoire commune à partir de laquelle naîtra une conscience du *nous* ?

Le raisonnement suivi par G. Busino, sur la nature du groupe, conduit à considérer que le groupe produit lui-même une manière de lui appartenir en construisant une identité qui lui est spécifique :

« Producteur de modèles normatifs et de schèmes permettant d'interpréter les valeurs d'autrui, créateur d'hétéronomie et de schèmes valorisant des coutumes et des caractères autres, le groupe serait ainsi à l'origine des traditions, des comportements, des organisations et, bien évidemment, des critères qui permettent de fixer les conformités au monde normatif, et donc de mettre en place un conformisme social. En d'autres termes, le nous groupal, dans son état structurel, serait presque un être-en-soi comparé à l'être-pour-soi des relations interindividuelles. »[30]

Nous formulerons en d'autres termes ce que G. Busino appelle le « nous groupal », le symptôme d'une prise d'autonomie de la communauté, postulant ainsi que la communauté se construit de la même manière que la société du holisme : *un tout qui dépasse la somme de ses*

---

[29] Ivan SAINSAULIEU, Monika SALZBRUNN et Laurent AMIOTTE-SUCHET (dirs.), *Faire communauté en société*, *op. cit.*, p. 23.

[30] Giovanni BUSINO, *La sociologie sens dessus dessous*, Genève, Suisse, 471 p.

parties. Ainsi, le « nous groupal » serait l'opérateur de production de l'institution. C'est en s'autonomisant qu'il produit de l'hétéronomie à partir de laquelle se forge son identité de groupe en soi (*l'être en soi du nous groupal*) produisant par la même occasion un système d'appartenance et d'exclusion du *nous*[31].

Or, on est en mesure de postuler à partir des réflexions de M. Messu que la question des appartenances peut prendre de multiples visages et surtout qu'il n'y a pas qu'un lien qui relie l'individu au groupe, mais une pluralité de liens qui résultent d'une mise en récit effectuée par l'individu se définissant. C'est ainsi que M. Messu affirme que les appartenances sont plurielles, sélectives et réversibles[32]. C'est un trait que l'auteur attribue aux sociétés dites individualistes parce qu'elles permettent d'exercer un choix dans la préférence d'une identité par rapport à une autre, et surtout de s'émanciper d'une appartenance à un moment de la trajectoire individuelle quitte à s'y relier plus tard. C'est un travail de composition de l'identité qui s'effectue dans la mise en récit de ses appartenances à un groupe et/ou un autre.

« L'origine, sous ses multiples aspects d'appartenance, est fortement concurrencée par l'itinéraire de vie et la dimension expérientielle de la vie. […] Les individus ne se conçoivent pas – ou plus – comme l'incarnation d'un fatum, d'un destin hérité de ses origines. Ils ne se pensent pas comme des exemplaires, plus ou moins fidèles, d'une identité sociale qui les transcenderait toujours, telle une lignée familiale, une communauté territoriale, un ordre confessionnel, professionnel ou autre. »[33]

Pour autant, l'identité en question qui ne serait ni le produit d'une appartenance ni strictement produite par l'individu, soulève un certain nombre de points que nous ne pouvons traiter qu'à partir d'une théorie de la reconnaissance conduite selon une approche relationnelle. C'est probablement en s'appuyant sur le point de vue de C. Lazzeri[34] que nous pouvons dépasser ce problème. Pour lui les questions d'identité et d'appartenance ne sauraient se comprendre à partir d'une approche strictement intentionnaliste ou strictement existentialiste. Elles ne sauraient être réduites à une approche essentialiste ou au contraire constructiviste. Pour l'auteur, il faut, pour comprendre le rôle tenu par le concept d'identité dans la construction de

---

[31] Nous reviendrons ultérieurement sur les frontières du commun dans leur opposition à l'universitas.

[32] Michel MESSU, « Qu'est-ce qu'avoir une appartenance dans nos sociétés dites individualistes ? », *SociologieS*, 6 juillet 2011.

[33] *Ibid.*, p. 5.

[34] Christian LAZZERI, « Identité et appartenance sociale », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 1 décembre 2013, #13, pp. 73-102.

l'appartenance sociale, s'attacher à en décrypter la complexité relationnelle entre ces différents aspects plutôt que de postuler l'inefficacité heuristique du concept d'identité.

L'identité comme donné ou comme construit, exerce un fort pouvoir de discrimination entre les principales approches du concept. Si l'identité est donnée, il apparaît difficile, pour l'individu, d'échapper aux catégories à partir desquelles son identité est déterminée.

« Cette conception forte de l'identité vaut aussi bien au niveau collectif qu'individuel. Dans le cas d'un individu, elle renvoie à la difficulté, voire à l'impossibilité de perdre ses attributs définitionnels et aux effets déterminants qu'ils exercent sur le comportement, et il en va de même dans le cas du groupe social ; cela implique en outre une forte tendance à l'homogénéisation du groupe dont tous les membres possèdent, quoiqu'avec des variantes, le même ensemble de propriétés déterminantes, ce qui engendre un degré élevé de cohésion sociale pour le groupe et un long processus d'intégration sociale lorsque ses frontières ne sont pas complètement fermées. »[35]

Dans l'autre perspective, où l'identité est construite, la composition de l'identité apparaît sous l'angle d'une négociation permanente de l'individu avec lui-même à partir de laquelle il apparaît au social tel qu'il souhaite être perçu. Cette perspective très encouragée par les sociologies anglo-américaines (H. Becker ; I. Goffman) pose le sujet comme pris dans un jeu de rôle qu'il compose au gré des sphères dans lesquelles il évolue. Son identité est flottante et son appartenance sociale est multiple.

« Une telle conception de l'identité faible, largement dominante dans les sciences sociales et la philosophie contemporaines, débouche sur une conception du groupe social dont la cohésion est relativement lâche et dont les frontières sont poreuses (Brubaker, 2001, p. 74, 2004 ; Sen, 2004, p. 10 et suiv.). »[36]

Cette seconde conception est également repérable dans la vision de Michel Messu[37], qui soumet le processus d'identification aux schèmes de l'individualisme contemporain. À la fois il construit une approche de la pluralité des appartenances et révèle que l'individu ne s'identifie qu'en s'affiliant à différents groupes sociaux qui constituent son environnement

---

[35] *Ibid.*, p. 75.

[36] *Ibid.*, p. 76.

[37] Cf infra Note N°32

social. Par ailleurs, M. Messu relie cette manière de concevoir les concepts d'identité et d'appartenance à partir d'une grille de lecture postmoderne qui déracine l'individu dont elle postule la fluidité et la mobilité dans ces mécanismes. Ceci est partiellement réfutable dans un certain nombre de situations d'exclusion où les mécanismes d'assignation identitaire tendent à récuser la pluralité des appartenances, notamment quand le discours résume l'identité à un attribut du sujet, de race, de classe ou de genre en niant les attributs sociaux de son statut, son rôle ou sa position.

Ce passage par les notions d'identité et d'appartenance fournit une partie des arguments nécessaires pour réaffirmer la thèse d'une *diversité des formes de communautés*. La typologie d'I. Sainsaulieu ainsi que celle que je propose nous y ont déjà partiellement conduits. Toutefois, leur attachement ou leur distanciation vis-à-vis des institutions n'y est pas clairement abordé. Or en partant de l'approche que je formule (*centrale / proximale / distale*) nous gagnerions un niveau d'analyse qui mettrait en perspective l'usage de la notion de communauté en son contexte, selon une analyse comparative interculturelle tout autant qu'à l'intérieur d'une culture donnée. S'il ne fait pas de doute que les cultures anglo-américaines usent de la communauté sous de tout autres acceptions que les cultures européennes, le prisme français suffirait à lui seul à démontrer la pluralité des significations de la notion, au premier titre de laquelle apparaît une rupture entre la communauté au singulier et les communautés plurielles.

Là où les cultures anglo-américaines développent une approche composite de la communauté, entre la géographie et la sociologie qui en donne une lecture en termes d'espace, de classe, de race et de genre, les cultures européennes ont privilégié deux angles qui se réfèrent à la nation d'un côté et la négation de la nation de l'autre. C'est-à-dire, dans une version positive : l'unité du corps social qui se traduit par le terme de communauté nationale ou dans une version négative : à l'enfermement identitaire qui renvoie au communautarisme et aux groupements sectaires. Si l'approche anglo-américaine présente le concept de communauté sous l'angle grande diversité, l'approche européenne en fait un concept biface qui articule assez bien l'opposition entre *la communauté* et *les communautés*, entre l'identité nationale et les appartenances plurielles à des groupements sociaux.

Le reproche que l'on peut adresser à l'ensemble de ces approches est qu'elles enferment la portée politique du concept de communauté dans une tension entre l'universel et le commun là où nous pourrions développer des analyses sur la résistance des communautés à la tendance

hégémonique de la culture étatiste. La communauté, selon une conception ouverte à la nation, repose sur la définition d'universaux que les droits constitutionnels, publics et privés garantissent tout en les imposant. Dans ce cadre, la lutte pour la reconnaissance des particularités d'une communauté est soumise à un rapport numérique de représentation. Enfin, ces deux approches passent sur la question de l'intention de faire communauté, comme si celle-ci demeurait le privilège des classes sociales autorisées à définir le contenu du vivre ensemble alors mêmes que les communautés présentées dans ce travail de recherche se caractérisent autour du désir de vivre selon un style de vie collectif qui traduit une manière spécifique des communautés *de faire relation*, *d'entrer en relation et de le rester*. En somme, il est légitime de s'interroger sur l'intentionnalité comme *forme sociale* particulière des communautés dont il est question dans cette enquête. Une forme sociale, selon la définition de G. Simmel, comporte une dimension d'action réciproque (wechselwirkung), au titre que « *seul l'humain est doté d'une conscience incorporant à la fois sa propre conscience (la conscience de sa propre conscience), la conscience d'autrui et une articulation entre les deux* »[38] qu'A. Haesler nomme une *méta-conscience*. De ce fait, une forme sociale « *organise à la fois les états mentaux de l'humain, son "décalage"* [par rapport au social non-humain), *et le cadre institutionnel qui en permet ou non l'exercice.* »[39] Passer par ce cadre théorique permet d'envisager l'environnement relationnel des communautés dans un maillage complexe et non comme des points de contact entre des individus s'associant en vertu de leurs affects ou de leurs intérêts.

La suite du propos s'attache à quitter le domaine idéal-typique pour esquisser une sociohistoire des communautés intentionnelles nourrie des pratiques concrètes des agir communautaires depuis les années 1970 jusqu'à nos jours tout en tentant d'ouvrir un questionnement sur les modifications de forme et de contenu que le phénomène a connu tout au long de sa trajectoire.

---

[38] Aldo HAESLER, « Esquisse d'une théorie relationniste du changement social », *Revue du MAUSS*, 2 juin 2016, nº 47, pp. 187-200.

[39] *Ibid.*, p. 16.

Portraits de communautés d'aujourd'hui

Dans cette section, je refais le parcours historique des expérimentations communautaires pour arriver enfin aux communautés actuelles.

i. Des communautés dans les années 1970

Nous avons pris l'habitude de situer l'émergence des communautés intentionnelles à l'intersection des années 1960 et 1970 aux États-Unis et en Europe. Il est un fait que leur visibilité fut accrue par les évènements de 1968 dans l'espace occidental. Toutefois, une recherche historique attachée à l'émergence du phénomène de l'intentionnalité communautaire, devrait nous conduire bien en amont du XXe siècle, et même très loin, jusqu'aux ordres monacaux qui ont, selon G. Agamben[40], radicalement défini, dans la règle de vie, le principe et le modèle d'une vie collective vécue selon des convictions, qu'il appelle « forme de vie » par excellence.

D. Léger et B. Hervieu dans l'introduction de leur ouvrage, « Le retour à la nature. Au fond de la forêt… l'État » paru au Seuil en 1979, signalent cette erreur de considérer l'année 1968 comme un déclencheur du phénomène communautaire[41]. Les racines chrétiennes du m*ouvement communautaire*[42] sont identifiées chez des auteurs comme M. Légaut[43] dans les

---

[40] Giorgio AGAMBEN, *La communauté qui vient: théorie de la singularité quelconque*, traduit par Marilène RAIOLA, Paris, France, Éd. du Seuil, DL 1990, 1990, 118 p.

[41] Il en va de même pour de nombreux auteurs, sociologues, historiens, qui traitent du sujet. Soit ils démontrent une antériorité rapprochée des années 68, faisant partir le phénomène à la fin des années 1950 et début des années 1960, c'est-à-dire à partir du moment où l'efficacité des diplômes scolaires sur le marché de l'emploi commence à décliner (Lacroix, B., 2008 ; Rouvière C., 2015), soit ils partent bien en amont en faisant une anthologie des communautés libertaires depuis les années 1850 (Creagh R., 1983 ; Préposiet J. 2005).

[42] Le choix du terme *mouvement* est justifié par Danièle Léger et Bertrand Hervieu comme un choix méthodologique de respect des termes utilisés par les individus et groupes enquêtés et non comme un postulat théorique qui renverrait le mouvement communautaire au domaine des mouvements sociaux. « Faut-il parler de mouvement ? […] Le phénomène d'installation n'est pas un mouvement social, au sens strict du terme, mais un processus éclaté, porté par une population que son homogénéité sociale relative ne constitue pas pour autant en une force sociale, poursuivant consciemment les objectifs d'une couche ou d'une catégorie sociale déterminée. Mouvement du retour : la formule est donc inadéquate. » *in* Danièle HERVIEU-LEGER et Bertrand HERVIEU, *Le retour à la nature: « au fond de la forêt...l'État »*, Paris, France, Éd. du Seuil, 1979, p. 9. Ajoutons que si la précision apportée par Danièle Lger et Bertrand Hervieu porte sur la nécessité de clarifier l'attachement du phénomène par rapport aux mouvements sociaux, ce qui situe le débat historiquement et scientifiquement, la précision nécessaire aujourd'hui tient plus au phénomène communautaire lui-même. Est-il encore adéquat de

années 1940 et Lanza Del Vasto[44] immédiatement après la seconde guerre mondiale en 1948. Cette pensée chrétienne des communautés repose d'une part sur une idée humaniste et d'autre part sur une quête spirituelle associée à la non-violence et à l'écologie. Les deux auteurs prônent une vie sobre, attachée à la terre, l'un comme l'autre furent des figures de rassemblement autour de leurs écrits, pensées et expériences pratiques. Au titre des références qui influencèrent l'émergence du *mouvement communautaire* français, on peut également citer, à la suite de D. Léger et B. Hervieu, J. Delteil, écrivain et poète, identifié comme auteur surréaliste et dont les accointances avec des expériences de communauté littéraire, artiste, professionnelle, localisées dans des quartiers comme Montmartre à Paris ou la Croix Rousse à Lyon ont probablement suscité des désirs de communauté chez les observateurs de ces milieux.

En amont de ces mouvances chrétiennes, artistes et littéraires, on retrouve des tentatives d'expériences communautaires situées à la charnière des XIXe et XXe siècles. M. Weber, dans sa conférence sur la « Profession et vocation de savant » évoque au passage des groupements d'étudiants réunis autour de la figure de G. Landauer[45] dont il raille le pouvoir de captation charismatique et l'idée de communauté savante réunie autour d'un maître. À l'Est comme à l'Ouest du Rhin, les expériences de ce type fleurissent sous les bannières anarchistes voire pacifistes et si l'on élargit encore le prisme d'observation, on constatera que les Amériques, du Nord comme du Sud furent de véritables terreaux communautaires anarchistes.

Si l'on devait encore remonter le temps pour tenter d'observer des formations communautaires, nous serions immédiatement conduits vers la genèse du socialisme utopique, soit dans une situation théorique en partant de G. Babeuf, soit dans une situation pratique avec les expérimentations saint-simoniennes, owéniennes, fouriéristes ou icariennes (Cabet). Dès l'origine, le socialisme semble emprunter la voie expérimentale. R. Owen désignait ainsi « *un programme résolument pragmatique et expérimental visant à constituer, sans le secours de*

---

maintenir la communauté dans la terminologie conceptuelle propre à décrire les expériences collectives intentionnelles qui font l'objet de cette thèse ? (Infra : Chapitre 2).

[43] Marcel LEGAUT, *Devenir soi: et rechercher le sens de sa propre vie*, Paris, France, les Éd. du Cerf, 2001, 153 p.

[44] LANZA DEL VASTO, *Approches de la vie intérieure*, Paris, France, Desclée de Brouwer, 2015, 302 p.

[45] Gustav Landauer est anarchiste et révolutionnaire. Il est un des théoriciens influent du socialisme libertaire en Allemagne et un ardent promoteur du conseillisme ouvrier. Contemporain de M. Weber et sur un bord politique opposé, puisque ce dernier fait la promotion d'un système parlementariste, sa position lui vaut quelques diatribes wébériennes, notamment concernant l'irresponsabilité politique qui siège aux principes révolutionnaires et aux porteurs de la révolution.

l'État, un nouveau monde économique et moral par un libre essaimage d'associations coopératives. »[46] Le début du XIXe siècle foisonne d'expériences plus ou moins longues et plus ou moins couronnées de succès dans l'espace transatlantique. Toutes voient dans l'association la possibilité unique de « *subordonner démocratiquement l'économie aux besoins et valeurs de la société, en réduisant le champ d'application de la rationalité et de la concurrence économiques et en développant des formes de coopération volontaires et autogérées.* »[47] L'influence de C. Fourrier semble plus grande que ses pairs par le nombre de disciples qui expérimentèrent en pratique sa théorie. On retrouve des traces de phalanstères en Amérique du Nord (environ 50) et Latine (6), en Grande-Bretagne (9), en France (10), en Roumanie (1), en Russie (2). La théorisation du socialisme scientifique par Marx et Engels provoqua un vent de délégitimation du socialisme utopique et les expérimentations qui suivront, de 1870 vers 1950, prendront plus souvent le nom de communisme anarchiste, de communautés libertaires ou de communautés utopiques libertaires. Les influences se transformèrent progressivement et les aspects autoritaires des théories icariennes, du paternalisme fouriériste et du mouvement coopératif owénien furent supplantés par les mouvements anarchistes, libertaires.

Les espaces de production de ces expérimentations se trouvent également transformés avec le temps. Les premières réalisations du socialisme utopique étaient attachées à l'urbain. Leur action critique de la révolution industrielle devait répondre terme à terme aux enjeux sociaux de l'époque. L'idée de progrès technique n'était donc en soi pas questionnée, mais se furent les méthodes ordonnées à cette idée du progrès qui firent l'objet de la critique : un progrès technique encastré dans un programme général de progrès social. Le contrepied du progrès technique émerge avec des critiques écologiques que l'on retrouve chez Thoreau ou chez les libertaires à l'image d'un J. Déjacque. Le milieu du XIXe siècle marque ainsi un tournant dans les cercles de la pensée critique. Ces théories orientent les expérimentations vers les espaces ruraux, considérés comme plus naturels. C'est alors que les premiers mouvements du *retour à la terre* prennent pied comme une contre-culture naissante opposée au nouvel ordre industriel imposé par deux révolutions successives (1750-1800 et 1870-1910).

À l'origine de certains développements dans ce travail, on retrouve une intuition selon laquelle, les communautés ressurgissent plus intensément en fonction du contexte social.

---

[46] Philippe CHANIAL, *La délicate essence du socialisme*, *op. cit.*, p. 22.

[47] *Ibid.*, p. 23.

L'histoire de l'État-nation semble ponctuée de moments caractérisés par des sentiments d'unité, des moments où *La société des égaux*[48] prend le pas sur le morcellement et des moments où l'unité du corps social semble à jamais rompue. Cette intuition nous amènerait alors à interroger l'idée d'une affinité élective entre les communautés et la rupture du sentiment d'unité nationale ? Mais elle pourrait aussi nous conduire à considérer les communautés comme des fusibles répondant au besoin de ceux qui, par nécessité, cherchent un moyen de fuir ce sentiment étouffant d'unité nationale ? Si tel était le cas ne serions-nous pas forcés d'accorder du crédit aux discours du repli communautaire en regard des notions de liberté et d'individuation caractéristiques de la modernité et que la nation semble nier par sa volonté de créer l'unité ?

Mais, nous le verrons plus loin, il y a une continuité dans l'histoire des communautés. La densité et la visibilité qui s'expriment contextuellement sont probablement moins liées aux effectifs communautaires qu'aux effectifs qui les observent et qui les racontent. De sorte, qu'à l'instar des journalistes qui narrent l'écologisation des modes de vie – pensant qu'ils constituent en tant que groupe social le regard moyen sur les pratiques sociales moyennes – nous fabriquons un prisme de lecture du phénomène communautaire qui semble onduler en fonction du sentiment d'unité ou de fragmentation du corps social que nous percevons dans nos analyses sociologiques. Pour répondre à cela, il faudrait peut-être écrire une sociohistoire des communautés en mettant en balance les différents registres de discours de la communauté et sur les communautés, ce qui permettrait alors une meilleure compréhension des oscillations qui caractérisent le fait communautaire[49].

---

[48] Pierre ROSANVALLON, *La société des égaux*, Paris, France, Ed. du Seuil, 2011, 427 p.

[49] C'est un travail auquel Sherry Schreker s'est attelée en produisant une analyse de la notion de communauté dans la littérature sociologique anglo-saxonne. Le pendant de cette analyse en Europe n'a pas été conduit à l'heure actuelle et les travaux que je présente aujourd'hui n'ont pas intégré cette entreprise, c'eut-été un autre sujet de thèse. Cherry SCHRECKER, *La communauté: histoire critique d'un concept dans la sociologie anglo-saxonne*, Paris, France, L'Harmattan, 2006, 283 p.

ii. Les années 1980 ou la fin des communautés comme objet

Comment s'expliquer une absence quasi intégrale de référence à la communauté à partir de 1983 après la sortie de l'ouvrage d'Hervieu-Léger ? Une des pistes peut se situer dans le contexte politique qui se transforme en 1981. Le désœuvrement, au sens utilisé par Jean-Luc Nancy[50] dans lequel était projetée la jeune génération française de l'époque trouve une réponse, disons un espoir et en cela une finalité, dans l'avènement de la gauche au pouvoir. Le retour des universaux portés par la classe politique dirigeante semble éteindre toute disposition à vouloir créer du commun en dehors de la république puisque la république semble disposée à revenir dans l'univers du partageable. L'extinction soudaine de la réflexion naissante sur les destinées communautaires engagée par une minorité de chercheurs a sûrement imprimé dans l'imaginaire collectif l'idée selon laquelle les communautés elles-mêmes avaient disparu. C'est du moins le discours qui fut entretenu durant les vingt années postérieures. La sociologie française des années 1980 se construit sur l'étude des inégalités, en quelque sorte, on peut dire qu'elle réitère une forme de tradition impulsée par Durkheim. Les grandes questions républicaines refont surface, réactivant ainsi l'idée d'un commun et d'une communauté à l'échelle sociétale que nous pouvons repérer par exemple dans les travaux de Dominique Schnapper[51].

Or ce désintérêt de la sphère scientifique pour le fait communautaire ne signifie pas l'effacement de la réalité d'un type d'expérience de la vie sociale, ni même la disparition d'un type d'organisation sociale. S'il est possible d'expliquer la disparition de la communauté dans le champ scientifique, on doit pouvoir mettre en récit ce regain d'intérêt depuis seulement quelques années (environ depuis 2006 de manière discrète et plus affirmée depuis 2010). Or, l'explication ne saurait se réduire à une préoccupation personnelle pour le fait communautaire, sauf à réfuter les principes méthodologiques qui construisent l'objectivation du point de vue de la science ou à s'ordonner à une vision strictement libérale, où les dispositions à investir un champ de recherche se résumeraient à une histoire de goût. Il s'agirait plutôt d'affirmer un positionnement subjectif dans la recherche à partir de l'examen des influences que le social exerce sur les aspirations du chercheur. Ce qui prévaut comme

---

[50] Jean-Luc NANCY, *La communauté désoeuvrée*, *op. cit.*

[51] Dominique SCHNAPPER, *La communauté des citoyens: sur l'idée moderne de nation*, Paris, France, Gallimard, 1994, 228 p.

phénomène explicatif du désintérêt depuis 1983 ne peut être éliminé d'un revers de la main lorsqu'il s'agit de raconter une époque et ses préoccupations. Le problème du recul historique se pose toutefois. Si l'histoire courte qui nous relie à la décennie 80 permet quelques analyses, reprendre aujourd'hui le phénomène en action, rend l'analyse plus complexe. C'est pourquoi il semble nécessaire de retracer le chemin qui fut parcouru durant ces trente dernières années.

iii. L'inspiration religieuse de l'analyse des communautés

Danièle Léger et Bertrand Hervieu ont sûrement marqué durablement le fait communautaire par les travaux qu'ils menèrent durant les années 1970 et les publications qu'ils firent de leurs enquêtes[52]. Deux approches différentes et néanmoins traitées en complémentarité, l'une ruraliste et l'autre religieuse, qui donnent une vision du fait communautaire à la croisée de deux mondes, celui de la tradition rurale et chrétienne et celui d'une nouvelle ruralité pétrie de syncrétismes touchant le domaine spirituel et les représentations du vivre ensemble. Les auteurs analysent les pratiques utopiques des communautés comme des stratégies de classement et de reclassement social, considérant que les membres des communautés, essentiellement issus de la bourgeoisie intellectuelle, sont en perte de statut social et recherchent par cette voie à renverser le sentiment de domination véhiculé par les institutions dont ils se sentent exclus. La communauté permet ainsi de retrouver une capacité d'intervention sur le social et le politique. Danièle Hervieu-Léger décrit, par la suite, le mouvement communautaire comme le « *mode de socialisation utopique d'une protestation sociale, et en tant que mode d'acculturation de cette protestation aux valeurs et normes de la société dominante.* »[53]

Si sa réflexion s'amorce à partir d'une redéfinition du concept de *sécularisation*, c'est selon le constat de la concordance entre la *poussée néo-religieuse* et la *crise économique, politique, culturelle et éthique* que traverse l'occident dans les années 1970, qu'elle s'attache à l'examen des nouveaux mouvements religieux, comme un fait issu « *d'attentes collectives et*

[52] Danièle HERVIEU-LEGER et Bertrand HERVIEU, *Le retour à la nature*, *op. cit.* ; Danièle HERVIEU-LEGER et Bertrand HERVIEU, *Des communautés pour les temps difficiles: néo-ruraux ou nouveaux moines*, Paris, France, le Centurion, coll. « Faire notre histoire. Propositions », n° 8, 1983, 216 p.

[53] Danièle HERVIEU-LEGER, *Religion, utopie, communautés: christianisme et modernité*, DOCTORAT D'ÉTAT, EHESS, Paris, France, 1987, p. 32.

individuelles produites par une société déstabilisée. »[54] D. Hervieu-Léger résume son problème de la manière suivante : « *La crise présente du système occidental, ébranlé jusque dans ses valeurs les plus centrales – celles de la raison, du progrès, de l'autonomie de l'action humaine – par l'enraiement de sa logique technico-productive, apparaît bien comme le terreau sur lequel se développent ces attentes, ces interrogations, qui sont comme l'envers de la foi collective en ces valeurs.* »[55]

Deux scénarios s'ouvrent alors, le premier est celui d'une crise temporelle, dernier sursaut des logiques irrationnelles portées par les mouvements religieux qui prolonge l'hypothèse d'une incompatibilité entre *religion et rationalité moderne*. Le second ouvre la recherche à des formes de rationalités alternatives à la rationalité technoscientifique, faisant des nouveaux mouvements religieux « *la manifestation la plus avancée d'une utopie postmoderne, débarrassée des illusions positivistes de l'autonomie humaine absolue et capable d'assumer, au travers de nouvelles mobilisations imaginaires, ce qu'il y a d'irréductible dans le besoin religieux de l'humanité.* »[56]

Les communautés de base[57] dont il est question dans « Des communautés pour les temps difficiles » sont donc mues par l'objectif d'allier un partage de la solidarité à un partage du croire. « *C'était une conviction sociale et politique communautairement partagée, inscrite dans des pratiques militantes communes, de solidarité financière, de soutien mutuel des membres dans la vie domestique et familiale, d'activités cultuelles et spirituelles propres au groupe et surtout de partage des mêmes engagements sociaux et politiques* »[58].

Il y a donc un lien entre les mouvements communautaires religieux et politiques qui s'exprime sous la forme d'une prise d'autonomie des communautés de base sur les sphères institutionnelles auxquelles ils se rapportent. Si le mouvement communautaire contemporain semble moins se référer à l'approche par le fait religieux que Danièle Hervieu-Léger a développé il y a 40 ans, pour autant nous ne serions pas en mesure de postuler que les

---

[54] *Ibid.*, p. 67.

[55] *Ibid.*

[56] *Ibid.*, p. 68.

[57] Communauté de base a été l'expression développée lors des années 1970 pour qualifier ce que nous nommons aujourd'hui des communautés intentionnelles. Dans la logique commune qui soutient ces deux expressions, s'exprime l'idée que la communauté est le siège de la vie quotidienne pourvoyant aux besoins essentiels de ses membres.

[58] Danièle HERVIEU-LEGER, *Religion, utopie, communautés*, *op. cit.*, p. 25.

contestations strictement politiques n'ont pas existé en son temps ni même que les communautés religieuses auraient disparu aujourd'hui. Ainsi, le parallèle fonctionne encore si on place l'analyse des communautés sous l'angle d'une opposition à l'institution. Le fait que ces mouvements communautaires religieux se sont constitués selon une approche contre-institutionnelle (ecclésiale) à partir de l'idée que le pouvoir du religieux institué ne pouvait pas dominer les pratiques des individus et des groupes de croyants, trouve un écho dans l'approche que je développe vis-à-vis des groupes qui se sont constitués selon une démarche contre-institutionnelle, considérants que l'État ne peut dominer et s'imposer dans la pratique d'un vivre ensemble et dans les formes de sociabilité. On a donc des raisons équivalentes qui s'adressent contre la domination d'un pouvoir institué et des communautés qui, en pratique, se constituent selon des rapports d'égalité des membres dans les procédures de prise de décision et de détermination collectives des engagements sociaux et politiques. Ces communautés intentionnelles nécessitent de la part de leurs membres « *un acte positif d'adhésion, manifestant un choix de vie, une option engageant tous les aspects de l'existence quotidienne* »[59].

iv. Un champ en reconstruction

Plusieurs signaux semblent alimenter l'idée d'un renouveau de l'objet communautaire, moyennant quelques aménagements de la notion[60]. D'abord, on observe une recrudescence des initiatives de type ruraliste et paysanne que les médias colportent avec ardeur[61], un peu à la manière des années 1968 et ultérieures, qui sont autant de supports à *l'exo-endotisme*, que l'on pourrait définir comme une manière de trouver de l'exotisme à l'intérieur de nos propres modèles culturels. Cette approche quand elle est portée par les sciences humaines (sociologie et anthropologie) traduit une certaine volonté de se pencher sur les sociétés dont elles sont issues, ce qui donne l'avantage de pondérer les thèses qui postulent l'hégémonie d'un modèle

---

[59] Hervieu-Léger D., *Religion, utopie, communautés : christianisme et modernité*, Thèse dirigée par J. Séguy, EHESS, 1987, P25.

[60] Ceci fait l'objet d'une discussion interne au chapitre 2, dans lequel j'interroge l'intérêt de maintenir le terme de communauté au cœur du débat, ou de prendre au pied de la lettre le refus de cette terminologie par les acteurs du phénomène, qui lui préfèrent la notion de collectif.

[61] Éric DUPIN, *Les défricheurs: voyage dans la France qui innove vraiment*, Paris, France, la Découverte, 2016, 278 p.; Emmanuel DANIEL, *Le tour de France des alternatives*, Paris, France, Éd. du Seuil, 2014, 133 p. ; Cyril DION, Mélanie LAURENT et Fredrika STAHL, *Demain*, 2015. ; Nathanaël COSTE, Marc de LA MENARDIERE et Antoine MEYER, *En quête de sens: un voyage au delà de nos croyances*, Kamea Meah, 2015.

économique et politique et culturel. Mais cette tendance implique également, quand elle passe par la plume journalistique, une lecture faite tantôt d'émerveillement comme si marges étaient en train de renverser la société ou à l'exact opposé, comme si la marginalité était une production esthétique et non une subversion réelle de la société dominante.

Ensuite, émerge cette idée que le phénomène communautaire s'inscrit dans une continuité de forme et de contenu, comme si les néo-communautaires s'inscrivaient dans la filiation directe avec les mouvements de mai, reprenant les anciennes recettes qui furent couronnées d'échec. D'une certaine manière, cette idée parachève le sentiment de marginalité énoncé ci-dessus et se double d'analyses qui verraient dans les situations de crises la répétition cyclique d'un penchant à la rupture. Or s'il est probable de pouvoir repérer une continuité de forme, il est moins certain que le contenu des communs développés par ces communautés puisse s'inscrire dans une parenté stricte. Ne serait-ce que parce que l'arrière-plan idéologique n'est plus présent de la même manière que dans les années 1970 ?

Enfin, la diversité des analyses contemporaines du fait communautaire nous conduit au constat de l'émergence de nouvelles formes se construisant à partir de pratiques sociales qui induisent une utopie se développant ici et maintenant. Ainsi, en plus des communautés intentionnelles explorées dans ce travail, un certain nombre de collectifs se développent sur la base d'un réseau d'entraide ou d'un réseau de mutualisation, que ce soit dans le travail ou dans le partage d'une économie matérielle[62]. Par ailleurs ces formes communautaires pourraient tout à fait prendre un autre visage à l'avenir, ou donner un sens nouveau à la notion de communauté à l'image des communautés du *faire* que M. Lallement[63] a enquêté très récemment. Des communautés de pratique guidées par idéal de l'open source (*Makers*), mais plus encore des communautés *déterritorialisée* ou virtuelle (*Hackers*)[64].

La grande variété de types de communautés

Dans les travaux contemporains, C. Rouvière apporte une analyse historique précieuse pour retracer l'existence et les changements qui traversent le fait communautaire, qu'elle lie

---

[62] Geneviève PRUVOST, « Faire village autrement », *Socio-anthropologie*, 1 décembre 2015, nº 32, pp. 21-39. ; Geneviève PRUVOST, « Chantiers participatifs, autogérés, collectifs : la politisation du moindre geste », *Sociologie du travail*, 2015, vol. 4671, nº 1, pp. 1-149.

[63] Michel LALLEMENT, *L'âge du faire: hacking, travail, anarchie*, Paris, France, Éditions du Seuil, 2015, 441 p.

[64] Voir en particulier la troisème partie de Michel LALLEMENT, *L'âge du faire: hacking, travail, anarchie*, Paris, France, Éditions du Seuil, 2015, p. 341-400.

partiellement au phénomène du *retour à la terre*[65]. Pour elle, cinq vagues peuvent être identifiées entre les années 1960 et aujourd'hui. Si C. Rouvière construit sa typologie sur le phénomène du *retour*, je propose de la faire dériver sur le fait communautaire (cf. tableau ci-après), en distordant légèrement ses catégories qui permettent, me semble-t-il, de révéler les variations de formes et de contenus du fait communautaire. Dans la colonne *type d'organisation* du tableau suivant, on peut constater que la forme communautaire varie de la forme intentionnelle à la forme familiale en passant par les communautés de travail propres aux réseaux paysans, mais également aux réseaux de *hackers* et *makers*, bien que ces derniers évacuent en principe la notion même de travail pour dériver vers le domaine de *l'activité autonome* ou du *faire* selon la terminologie de M. Lallement[66].

[65] Comme Danièle Léger et Bertrand Hervieu, Catherine Rouvière conteste l'affiliation des *retours à la terre* et du fait communautaire au domaine des nouveaux mouvements sociaux, considérant qu'ils sont trop hétérogènes pour constituer une unité analytique.

[66] Michel LALLEMENT, *L'âge du faire*, *op. cit.*

Tableau 1 - Tableau synthétique des formes communautaires

Vagues d'exodes urbains : Retours à la terre et variété des formes communautaires contemporaines

Vague	Type de population	Motivation exode	Type de ruralité	Type d'organisation	Type de socialité autochtone	Fondements politiques	Modèle économique
1969-1973	Hippie Marginaux Diplômés du supérieur	Refus du système socio-économique et idéologique	Autarcie Repli	Communauté intentionnelle de vie	Conflictuelle	Antipatriarcat Libertaire Communiste	néant
1975-1985	Reconversion partielle de la première vague Reconversion agricole Diplômés du supérieur	Lien à la nature Environnement sain	*Agriculture genre de vie*	Familiale Réseaux paysans	Intégrée Associations	Écologistes	Insertions économiques locales Recherche d'un revenu décent
1985-1995	Urbains en activité Classes moyennes Diplômés du supérieur	Cadre de vie harmonieux Sécurité Convivialité	*Campagne cadre de vie* Pendulaire	Familiale	Intégrée	Néant	*Ville activité / campagne cadre de vie*-optimisation coût bénéfices
1995-2000	Mères isolées Précaires Peu diplômés	Survie Solidarité	Nomade Fuir l'anonymat urbain et la misère	Familiale	Intégrée	Néant	Recherche d'insertion professionnelle
2000-…	Diplômés du supérieur Marginaux Libertaires	*Mythologie paysanniste* Développer des espaces autonomes Refus du système socio-économique et idéologique	*Néo-autarciques* Nomades Occupation spatiale (réappropriation des terres, zappatisme)	Communautés intentionnelles vie-travail Réseaux	Intégrée (conflictuelle)	Libertaire Altermondialiste Écologiste Autonome Proféministe Antipatriarcat	Réseaux d'échange monétaires / non monétaires Hybridation des formes d'échange

Sources : Cordellier M. (2018)

La première vague court de 1969 à 1973, elle est constituée de marginaux, de hippies qui refusent globalement le système et ses implications socio-économiques et idéologiques. Les candidats à l'exode recherchent l'autarcie maximale et développent des projets de vie communautaires, que la littérature de l'époque a amplement traités sous la forme des utopies communautaires.

La seconde vague s'étend de 1975 à 1985, elle intègre en partie des reconversions de la première vague et voit arriver de nouveaux candidats dont les motivations sont moins radicales et souvent dépolitisées. La recherche de la nature et d'un environnement sain sont les points de rapprochement avec les premiers venus, en revanche l'insertion économique et la volonté de se procurer un revenu décent entrent en pleine contradiction avec les motivations de la première vague. Rouvière caractérise cette période par le mode « agriculture genre de vie », qui répond ainsi à l'insertion économique et l'intégration sociale à la population autochtone. Ici la communauté prend un sens différent, elle est moins souvent vécue sous l'angle du quotidien, ce que l'on nomme une communauté intentionnelle et une communauté

de vie, qu'à partir de la proximité spatiale entre les néoruraux. La communauté se vit au niveau du territoire et du réseau mis en place par les nouveaux paysans.

La troisième vague qui démarre vers 1985 et va jusqu'aux années 1995, transforme encore radicalement l'intégration à l'espace rural. Il s'agit dès lors de populations urbaines à la recherche d'un cadre de vie harmonieux, de convivialité, de sécurité, d'authenticité et de liberté. Ces nouveaux habitants effectuent des migrations pendulaires quotidiennes entre la ville où ils travaillent et la campagne où ils vivent, de sorte la relation ville / campagne entre dans un jeu de complémentarité entre « la campagne cadre de vie » et la ville activité économique.

La quatrième vague prend son origine vers le mitan des années 1990 et se poursuit jusqu'au début des années 2000. Cette fois les catégories migrantes sont plus souvent des femmes élevant seules leurs enfants. Elles quittent la ville pour fuir la précarité, l'anonymat des grands centres urbains, et sont à la recherche de solidarité. L'exode est un moyen de survie, la ruralité un espoir de réinsertion professionnelle. Le secteur associatif développé par les premières vagues, un lieu d'entraide et d'apprentissage de l'autonomie.

Enfin la cinquième vague débute avec le XXIe siècle. Elle est constituée de *nouveaux autarciques*, de libertaires, de radicaux autonomes, d'altermondialistes et d'écologistes. C'est cette vague qui fait l'objet des recherches présentées dans ce manuscrit, puisqu'elle réaffirme la forme communautaire comme style de vie, là où les deuxièmes, troisièmes et quatrièmes vagues avaient produit une forme réticulaire extraite du quotidien. Cette vague contemporaine démultiplie les formes à partir des expériences accumulées par leurs prédécesseurs.

Le retour à la terre par la voie communautaire s'y développe sous l'angle d'une aspiration à la vie commune et au *travail* en commun, d'une sensibilité au cadre de vie rural et à l'activité agricole, une *agriculture genre de vie* [67] comme pourvoyeuse de sens en tant qu'action vivrière et action sociale liée à l'échange entre les « communautés ». Sa portée politique et subversive se niche dans les potentiels d'entraide et de solidarité que l'action collective concertée cherche à développer à la barbe de l'État et contre l'atomisation capitaliste et néolibérale. Elle cherche autant les racines autonomes d'une *mythologie paysanniste*, selon le

[67] Catherine ROUVIERE, *Retourner à la terre: l'utopie néo-rurale en Ardèche depuis les années 1960*, Rennes, France, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 33.

terme développé par G. Wright[68], que le développement de nouvelles socialités et spatialités portées par le commun. On peut toutefois émettre quelques réserves sur les types de néoruralité que Catherine Rouvière identifie. Si les deux premières phases semblent en effet traduire une préoccupation attachée à la terre, les troisièmes et quatrièmes phases de migration rurale semblent répondre à des logiques différentes que la réactivation de ce lien, puisque les migrants de la troisième vague sont pris dans une mobilité pendulaire entre la ville et la campagne ce qui induit un mode de vie urbain à la campagne, là où les candidates de la quatrième vague semblent fuir, de manière volontaire ou poussées par les offices de logements HLM, la misère des périphéries urbaines et font plus sûrement l'expérience du déracinement que celle de la construction d'un rapport positif à la ruralité, en tout cas dans un premier temps. Il s'agirait plutôt d'un repli stratégique que d'un choix guidé par un idéal.

Toutefois la typologie produite par C. Rouvière donne la possibilité d'élargir le fait communautaire à d'autres formations que les collectifs de vie et de travail. Quand elle décrit l'expérience de la néo-ruralité de la deuxième vague, on peut opérer une passerelle avec ce que les sociologues de la paysannerie ont nommé la *communauté villageoise*[69]. Depuis quelques années un certain nombre de travaux ethnographiques font état d'analyses et de descriptions d'un village ou d'une vallée selon une perspective collective ou communautaire, en prenant en compte la sphère des relations entre les habitants et les différentes facettes de ce qu'ils partagent dans leur quotidien et leurs activités, productives, culturelles et politiques[70]. L'extension de l'approche à une communauté élargie ouvre le questionnement à d'autres domaines que ceux qui sont couverts dans cette recherche, notamment l'idée que le territoire peut devenir un enjeu à partir duquel la densification des expériences alternatives devient possible ou se trouve freinée, mais également que l'histoire d'un territoire imprime durablement les manières locales de faire société et gardent en eux une identité attachée à la pratique des alternatives[71].

---

[68] Gordon WRIGHT, *La révolution rurale en France: histoire politique de la paysannerie au XXe siècle*, traduit par Bernard DUBOUR, Paris, France, Éd. de l'Épi, 1967, 342 p.

[69] Henri LEFEBVRE, *Position: contre les technocrates*, Paris, France, Ed. Gonthier, coll. « Bibliothèque Médiations », 1967, 232 p ; Henri MENDRAS, *Les sociétés paysannes: éléments pour une théorie de la paysannerie*, Paris, France, Gallimard, 1995, 368 p.

[70] Geneviève PRUVOST, « Faire village autrement », *op. cit.*

[71] Je voudrais saluer ici les travaux en cours de deux chercheurs rencontrés pendant l'été 2017. Benjamin Dubertrand qui mène sa thèse sur l'ethnographie de la vallée de Massat en Ariège et Maïté Boullosa-Joly qui depuis deux ans effectue un travail de recherche ethnographique en Aveyron, sur des terrains proches de ceux présentés ici. Tous deux sont venus discuter à domicile de nos travaux respectifs dans ce qui peut les rapprocher

Les « communautés du faire » - une lecture des analyses de M. Lallement

La seconde approche qui prévaut dans ce questionnement nouveau adressé à l'idée de communauté part de la production d'un agir et non plus strictement d'une spatialité. M. Lallement a rouvert un champ de réflexion en publiant deux écrits successifs consacrés aux pratiques communautaires ordonnées par l'activité de leurs membres. Il s'agissait de montrer d'une part comment le travail était au centre de la production utopique godinnienne[72], et d'autre part de révéler que les *utopies concrètes* contemporaines produisaient une critique du travail en proposant de nommer la sphère des activités sous une terminologie qui englobe tous les actes du *faire*[73]. Procédant ainsi, M. Lallement part à la recherche de plusieurs définitions de la communauté pour expliquer en quoi les *hackerspaces* relèvent ou non de mouvement communautaire et sur quels présupposés on peut considérer qu'ils en sont concrètement ou par analogie. Il établit, à la suite des théoriciens américains de la communauté, la distinction entre les communautés de fait, que l'on pourrait classer sous la terminologie des *communautés institutionnelles* et les *communautés intentionnelles*. Il nous dit : « *La langue américaine réserve le terme de communauté intentionnelle (intentional community) aux groupes qui s'apparentent aux communautés de Ferdinand Tönnies.* »[74] Je ne suis pas complètement en accord avec M. Lallement sur ce point précis. Si la langue américaine a produit le terme de communauté intentionnelle pour référer à l'acception de la communauté de F. Tönnies, elle est porteuse d'un malentendu dans la mesure où F. Tönnies qualifie la communauté par un type de relation sociale en référence à la tradition d'où l'intention est exclue. C'est le thème de l'éternel hier qui définit la communauté sous l'angle de la contingence et selon un commun partagé qui renvoie la communauté à la sphère de la nécessité. Il m'est difficile de considérer que Tönnies ait prévu dans son *concept norme* de la communauté une quelconque idée d'intentionnalité. La communauté est *de fait* parce qu'elle est nécessaire et, elle est nécessaire pour qu'existe une réalité commune. Je considère par ailleurs que l'intentionnalité joue un rôle bien plus puissant qu'un simple qualificatif qui permette une mise à distance de la communauté institutionnelle dans la mesure où l'institution

---

et les rendre complémentaires. Je les remercie d'être venus nourrir des questionnements et d'avoir fait le déplacement à un moment où la rédaction de ce manuscrit générait chez moi un profond sentiment de solitude et une perte de sens dans l'activité qui remplissait mon quotidien.

[72] Michel LALLEMENT, *Le travail de l'utopie: Godin et le Familistère de Guise*, Paris, France, les Belles Lettres, coll. « L'Histoire de profil », 2016, 511 p.

[73] Michel LALLEMENT, *L'âge du faire*, *op. cit.*

[74] Michel LALLEMENT, *L'âge du faire*, *op. cit.*, p. 109.

règle par avance les questions liées à l'intention d'agir, encadre la création dans les limites du pouvoir d'agir de l'institution. Pourtant la définition de T. Miller, sur laquelle M. Lallement s'appuie, ne fait aucun doute sur l'idée que ces communautés sont le produit des intentions de leurs membres, d'agir en marge de l'institution.

« *Une communauté mérite le qualificatif d'intentionnelle si ses membres – il en faut d'après Timothy Miller au moins cinq – possèdent un objectif commun et se placent, pour l'atteindre, aux marges de la société. Ils doivent aussi sacrifier leurs intérêts propres au profit du collectif, vivre ensemble dans un lieu donné (soit dans des locaux partagés, soit dans des maisons séparées, mais rassemblées sur une même propriété) et posséder un sens affirmé des relations sociales. Les membres d'une communauté intentionnelle pratiquent le partage économique selon des modalités qui peuvent aller de l'allocation partielle à la mise en commun totale des biens des uns et des autres.* »[75]

Dans la continuité de cet exercice de définition, M. Lallement élargit la sphère du partage aux valeurs et finalités communes des groupements communautaires, élargissement qui laisse peu de doute sur le fait que la logique de regroupement de ces personnes ne répond en rien à la contingence historique ni à la nécessité matérielle.

« *Une communauté intentionnelle est un groupe de personnes qui ont choisi de vivre ou de travailler ensemble afin de réaliser un idéal commun. Plus encore, même si ce n'est pas tout, elles partagent un terrain ou un espace d'habitation. Les communautés intentionnelles peuvent prendre des formes multiples, avoir des tailles variées et afficher une étonnante diversité de valeurs communes, qui peuvent relever du social, de l'économique, du spirituel, du politique et/ou de l'écologique. […] En dépit de cette variété, les communautés dont il est question […] partagent un même engagement à vivre sur une base coopérative, à résoudre les problèmes de façon non violente et à partager leur expérience avec d'autres.* »[76]

Pour autant, en dépassant ces quelques points de discussion sur l'interprétation de la définition de la communauté, on peut reconnaître dans la perspective de M. Lallement la possibilité de poser un caractère distinctif des communautés intentionnelles outre-Atlantique

---

[75] *Ibid.*, p. 109-110.

[76] Cette définition exposée par Michel Lallement (2015), est issue du comité de rédaction du magazine américain Community, fondé en 1972. (*Community directory: A Compréhensive Guide to Intentional Communities and Cooperative Living*, 6e éd., Rutledge (Mo.), Fellowship fot intentional Community, 2010, p.14.)

et européennes à partir de la liaison entre ce que T. Roszack[77] nomma la contre-culture et culture de l'innovation technologique. T. Roszack parlait déjà de cette association de fait dans les années 1960-70, M. Lallement réitère ce même lien avec son enquête dans les hacker-spaces de la côte ouest-américaine dans les années 2010. S'il modère l'intentionnalité communautaire des hacker-spaces, au motif que ceux-ci ne vivent ni ne travaillent régulièrement ensemble, il les rapproche néanmoins des communautés intentionnelles du point de vue du partage des valeurs. Il écrit : « *on ne peut comprendre les pratiques des harcker-spaces californiens et ceux de Noisebridge en particulier, si l'on n'inscrit pas leur genèse dans le cours d'une histoire qui, depuis les années 1960 au moins, tisse étroitement contre-culture, esprit communautaire et innovations technologiques.* »[78] Ainsi l'intention de faire communauté n'est pas circonscrite à un type de relation sociale en co-présence, mais intègre l'interconnaissance des membres et la reconnaissance des valeurs communes qui les relient.

C'est probablement cette histoire qui marque un point de rupture avec les milieux communautaires européens. Si la contre-culture américaine est en partie à l'origine de la constitution de la *Silicon Valley* et marque véritablement les pratiques d'expérimentateurs des valeurs communautaires comme la non-violence et le partage des données des expériences, on peut se demander jusqu'où ces valeurs sont partagées et partageables quand cette dynamique conduit à une transformation majeure du capitalisme devenant immatériel et facilite l'expansion de la financiarisation. Il y a probablement un écart notable entre la contre-culture innovante de la *Silicon Valley* et la contre-culture innovante de Noisebridge, qu'elles aient en commun le caractère contre-culturel et l'esprit novateur.

Ce qui distingue ces deux figures c'est probablement la finalité de l'action, et donc ce qui touche aux valeurs qui sous-tendent l'action.

Cette même logique peut se reproduire quand on passe à la comparaison entre les États-Unis d'Amérique et l'Europe. Il y a du « commun » entre les communautés intentionnelles de chaque bord de l'Atlantique. La logique du faire, des valeurs non-violentes, le partage des expériences et des ressources, vivre et travailler collectivement… sont des éléments qui font

---

[77] Theodore ROSZAK, *Vers une contre-culture: réflexions sur la société technocratique et l'opposition de la jeunesse*, traduit par Claude ELSEN, Paris, France, Stock, 1970, 318 p.

[78] Michel LALLEMENT, *L'âge du faire*, *op. cit.*, p. 110.

communs[79]. Mais, là où les communautés intentionnelles américaines sont apparentées au milieu de l'innovation technologique, elles sont inversement assimilées au conservatisme technophobique en Europe. C'est un fait à noter qu'on a moins souvent vu apparaître d'imprimantes 3D dans les communautés du Larzac que des kassines à atteler derrière des bœufs.

Pourtant, c'est également une logique du *faire* qui prime dans la mise en commun et dans l'intentionnalité communautaire. Il suffit de parcourir quelques gazettes collectives[80] pour se rendre compte du nombre de chantiers collectifs, participatifs qui s'organisent sur des lieux de vie et de travail en commun. Retaper une charpente, construire une extension de bâtiment, ramasser des patates, des châtaignes ou des pommes sont autant d'appels à la solidarité des amis, des voisins ou du réseau de pairs. Plus le lieu est tourné vers l'extérieur dans ses activités, plus il aura tendance à organiser des chantiers de ce type, plus il se sentira légitime pour demander de l'aide. Le faire ensemble ne se borne pas à l'instant où l'on fait. Il s'inscrit dans un échange-don de longue haleine et dans un réseau élargi. On pourrait faire une analyse réseau des liens communautaires, des affinités entre les groupes en se basant sur les échanges de coups de main, de nourriture, de matériel, ou encore sur la circulation des personnes entre les différents groupes. Il n'est pas rare en arrivant dans une communauté, de s'apercevoir que certaines personnes connaissent une autre personne que vous venez de quitter dans un autre groupe à 500 kilomètres. Il y a un monde des communautés et des passeurs entre celles-ci qui procure sûrement le sentiment d'une densité des expériences à partir du constat que, liées les unes aux autres elles forment un maillage permettant à leurs membres d'avoir l'impression d'être tournés vers l'extérieur en fréquentant des communards d'autres groupes quand une analyse sociologique révèlerait un *entre-soi* de classe. Par ailleurs une analyse réseau donnerait une vision objectivée des trajectoires des individus au fil des groupes qu'ils fréquentent, qui seront, par hypothèse, en nombre relativement restreint.

---

[79] Bien que, au titre de ces valeurs, on puisse déjà constater en terrain francophone une certaine hétérogénéité, voire des antagonismes quand il s'agit de comparer une communauté humaniste et non violente, et une communauté raciste et violente comme celle de la « desouchière » apparentée au groupement *fdesouche*, dont on connaît les intentions ouvertement belliqueuses et ses affinités avec les mouvances néonazies.

[80] La revue *Passerelle Éco* ou encore la *Maison écologique*, publient dans leurs annonces, les demandes de particuliers ou d'associations pour participer à des chantiers bénévoles de construction ou de réhabilitation de bâtiments. Voir également sur ce sujet, l'article de Geneviève PRUVOST, « Chantiers participatifs, autogérés, collectifs : la politisation du moindre geste », *Sociologie du travail*, 2015, vol. 4671, nº 1, pp. 1-149.

Synthèse du chapitre 1

Au terme de ce premier chapitre, nous pouvons retenir que la notion de communauté apparaît comme un objet pluriel dont la sociologie et l'anthropologie ont longuement débattu, à chaque fois au regard du présent dans lequel ces analyses s'inscrivaient. Une approche diachronique permet de révéler la proximité ou la distance que la communauté, en tant qu'organisation sociale, occupe dans les contextes historiques et géographiques par rapport à la production des formes sociales traduisant les manières d'être en relation des collectifs humains. L'interrogation portée sur la nature des formes sociales attachées à l'organisation communautaire, révèle l'importance de l'intentionnalité de *faire communauté* et la *résistance* que le type de la communauté dialectique suggère. Si les différentes typologies présentées permettent de situer le phénomène communautaire dans un dialogue avec la société, elles ne nous informent guère sur la nature des communautés intentionnelles qui font l'objet de cette recherche.

Pour fixer le cadre de celle-ci, j'ai proposé de retenir les expériences communautaires développées en France depuis les années 1970. Si différentes vagues de création communautaire furent repérées, notamment par C. Rouvière, celles-ci, malgré des variations de formes et d'objectifs, présentent des régularités qui permettent un court recul historique et des mises en perspectives de l'objet analysé. La place du *faire*, que j'associe à une dynamique d'expérimentation sociale, m'apparaît comme l'élément constitutif de l'unité de ce mouvement depuis plus d'une quarantaine d'années. D'ailleurs, en portant la rétrospective communautaire bien en amont de cette période choisie, il est à peu près certain que l'expérimentation pourrait constituer le schéma directeur du phénomène. L'expérimentation serait alors, l'une des formes sociales caractéristiques de l'organisation communautaire.

CHAPITRE 2 -LES COMMUNAUTES ET L'ART DE DESSINER UN COMMUN AUTONOME

Introduction

Je vais dans ce chapitre tenter une élucidation des rapports qu'entretiennent les communautés vis-à-vis des notions de commun et d'autonomie. L'argumentaire classique sur le commun oppose le commun de la communauté nationale à celui défini par les communautés. Le premier s'impose à l'individu par l'intermédiaire des institutions et prend la forme d'universaux dont la Déclaration des droits de l'homme, la constitution et *in fine* ce qui caractérise l'État de droit sont des exemples. Le second se rattache aux communs construits par les communautés, qui trouvent une limite à leur formulation à l'échelle de la communauté et de ses ramifications. L'intérêt de ce questionnement repose sur la mise en contradiction des logiques du commun qui se présentent sous l'angle de la multitude en conflictualité avec l'universel (le commun de la communauté nationale), mais également, selon les schèmes d'une conflictualité entre les communs spécifiques des communautés. Il s'agit alors de considérer les communautés, non plus selon une perspective homogène constituant les marges de la société, mais de les considérer comme des constructions plurielles prises dans une

double conflictualité. Cette dernière réfute l'homogénéité d'un mouvement social émanant des marges et identifié généralement par le terme d'alternative au capitalisme et à l'État néolibéral.

La notion d'autonomie faisant l'objet de la seconde partie de ce chapitre, permet de comprendre le processus qui conduit à l'élaboration du commun selon une double perspective. La première est celle de la production des conditions matérielles d'existence, donc un *faire* autonome qui se met en distance de la société de consommation et de l'organisation pyramidale du travail. La seconde est celle de la définition d'un commun qui trouve son origine dans une conception politique de l'autonomie exprimant des dispositions à l'imagination radicale dont C. Castoriadis[81] a fait l'examen dans toute son œuvre.

Ainsi, je propose à l'issue de ce chapitre **d'envisager les communautés intentionnelles sous l'angle de leurs dispositions à formuler leur expérience collective à partir de la construction d'un commun autonome,** soit un commun nourri de l'expérience vécue et de la réflexion collective sur ce qui fait commun et ce qui doit le faire dans les limites de la communauté.

Sous les apparences trompeuses de la parenté entre commun et communauté

De prime abord, il paraît évident que le commun et la communauté ont en commun de partager la même étymologie – *cum munus* ; *cum* : ce qui n'est pas propre à… le commun est donc non privatif ; *munus* : en rapport avec le don. Ce don est nécessairement mis en partage puisqu'il ne saurait être approprié, le récipiendaire ne peut pas en revendiquer la propriété. Ainsi posé, le commun est donc en lien avec une théorie du don et si l'on reprend la théorie du commun au prisme de lecture maussienne du don[82], alors le commun produit un rapport d'obligation, celui de donner, de recevoir et de rendre ce qui est donné en partage. La communauté étant alors l'organisation sociale qui se rattache à ce qui est commun. Toutefois,

[81] Cornelius CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, France, Éditions du Seuil, coll. « Les Collections Esprit. La Cité prochaine », 1975, 497 p.

[82] Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1997, lii+482 p.

est-il raisonnable de réduire les logiques propres à ces deux notions à leur parenté commune : *communis* ?

Plusieurs éléments peuvent être soumis à la discussion, dans l'immédiat et dans les chapitres qui suivront. Le commun étant ce qui n'est pas propre à … un individu ou à une instance en mesure de s'approprier un bien ou un service, alors le rapport à la propriété ou l'a-propriété de la chose commune mérite d'être approfondi pour examiner la question de la propriété commune et de la propriété dans la communauté. Cette question fera l'objet d'un focus dans le chapitre 3. Présentement, je propose de prendre un peu de temps pour élucider ce qui pose le commun et la communauté dans un rapport extatique, qui place ces phénomènes dans une analyse nécessairement relationnelle de l'en-commun de la communauté. De la même manière, si le commun se conçoit sous l'angle de ce qui fait relation il me semble pertinent de commencer ce raisonnement par une interrogation sur la nature du commun, soit comme produit d'un acte soit comme essence de l'échange.

i. Ontologie du commun ou construction sociale du commun

Doit-on parler de construction sociale du commun ou d'ontologie du commun ? La théorie des communs développée par E. Ostrom[83] notamment, postule qu'il y a des biens qui sont par essence communs. Ainsi l'eau, la terre et l'air seraient essentiellement des biens communs alors que les autres biens matériels ou immatériels devraient tirer leur caractère commun d'une construction sociale. Ce qui revient à inscrire un type de biens communs sous une dimension ontologique où l'essence du commun précède son existence, mis en concurrence d'un autre type de choses pour lequel un arbitrage est nécessaire à l'établissement de son caractère commun. D'une certaine manière ce second type doit administrer la preuve de l'intérêt commun qu'il peut comporter. C'est en cette manière de présenter les choses que D. Bollier[84], qui caractérise cinq types généraux de communs, énonce une proposition

[83] Elinor OSTROM, *Gouvernance des biens communs: pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, Bruxelles, Belgique, De Boeck, 2010, 301 p.

[84] David BOLLIER, *La renaissance des communs: pour une société de coopération et de partage*, traduit par Olivier PETITJEAN, Paris, France, C. L. Mayer, 2013, 191 p.

synthétique qui va dans le sens de ce questionnement sur la nature ontologique ou construite des biens communs.

1. Les communs de subsistance (eau ; terre ; air ; …)
2. Les communs des peuples indigènes (variétés de maïs ; pomme de terre ; plantes médicinales ; communs de savoir traditionnels ; …)
3. Les communs sociaux et civiques (SEL ; banques du temps ; don d'organe, de sang ; consommation collaborative ; jardins partagés ; écovillages ; AMAP ; …)
4. Les activités économiques fondées sur les communs
5. Les communs sous garantie publique ou communs globaux (parc nationaux ; recherche scientifique publique ; atmosphère ; …).

Dans cette classification on reconnaît dans les communs de subsistance, ceux qui seraient ontologiquement voués à être communs alors que les suivants relèveraient d'un processus d'institution du commun. En raisonnant ainsi on perçoit une première difficulté qui repose sur la nature des biens considérés. Quelles seraient les propriétés qu'un bien doit détenir pour être classé dans la catégorie des biens communs par nature ? Et pour les biens qui ne relèveraient pas de cette première catégorie, arrive la seconde difficulté : quels critères doivent remplir les biens faisant l'objet d'une construction en bien commun ? Ce qui pose un problème de légitimité du bien à être ou non reconnu comme commun. Or un tel système de classification ne peut faire l'économie d'une approche politique des communs[85].

À la lecture de K. Polanyi[86] dans la *Grande Transformation*, on perçoit quelques réflexions sur la théorie des communs, bien qu'il ne la nomme pas ainsi. L'idée que la terre, support des activités humaines, est à la fois un élément propre à la nature et un élément constituant des institutions humaines se présente dans l'approche de K. Polanyi comme une évidence que l'économie de marché dénie (mais qui était le fondement de la valeur pour les physiocrates !). Pour lui, la tendance de l'économie à *isoler et faire de la terre un marché* est à la fois quelque chose qui relève de l'étrange et de l'absurde, bien que, en rejoignant B. Latour[87], l'attitude raisonnable consisterait à se méfier des postures qui naturalisent ou essentialisent un « *état de*

---

[85] On évoquera plus tard les propositions de Pierre Dardot et Christian Laval sur la nécessité de fonder le commun en politique pour qu'il s'insère dans un raisonnement qui déborde la question des biens en se focalisant sur une approche pratique de la démocratie.

[86] Karl POLANYI et Louis DUMONT, *La grande transformation: aux origines politiques et économiques de notre temps*, traduit par Catherine MALAMOUD et traduit par Maurice ANGENO, Paris, France, Gallimard, 1983, xx+419 p.

[87] Bruno LATOUR, *Face à Gaïa: huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, France, La Découverte, 2015, 398 p.

fait, qui deviendrait presque à coup sûr un état de droit ». Tout se passe comme si, poursuit-il, « *le sens commun avait fusionné les énoncés* de facto *et* de jure. »[88] Or, à l'image du raisonnement qu'il tient pour éclaircir les rapports au monde ordonnés par l'opposition nature / culture, on est en droit de considérer que ce qui oppose fondamentalement les biens communs par nature et les biens communs par définition relève d'un dénominateur qui leur est commun ou qui ordonne leur séparation.

Si l'on poursuit cet examen, en passant du côté d'A. Negri et M. Hardt[89], on perçoit de nouveau cette idée que le contenu du commun ne saurait être autre qu'un penchant à la relation, qu'une disposition à agir de concert. Le commun, disent-ils, « c'est aussi le nom de ce qui se construit dans l'interaction, dans la coopération, dans les échanges entre les singularités : c'est non pas, comme nous l'avons longtemps cru, le fondement de la communauté, son assise, son principe transcendant, mais au contraire *le produit* de cette autre production politique qu'est la multitude. »[90] La multitude étant conçue comme un agencement des singularités.

À partir de là, je propose de considérer que ce qui est ontologiquement déterminé tient au **caractère relationnel du commun**. Ce qui ordonne les attributs du commun tient à la nature des relations qui se jouent à travers lui. C'est-à-dire les relations fondées sur un rapport spécifique au monde, naturaliste ou juridique pour ne prendre que ces deux exemples.

Du commun à la communauté et réciproquement

L'idée de communauté peut suivre ce raisonnement identique. Si l'on reprend de manière synthétique les propos du chapitre précédent, nous pourrions arriver à l'opposition de fait entre la communauté traditionnelle, qui serait une forme de socialité nécessaire, l'essence du social, et la communauté moderne, contingente, qui mettrait en œuvre une intention de faire communauté, une construction *in situ* du social. Or, ici également, je postule que les formes de relation seraient ce qui caractérise l'essence de la communauté. Ainsi, J-L. Nancy[91],

---

[88] *Ibid.*, p. 32.

[89] Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Commonwealth*, traduit par Elsa BOYER, Paris, France, Gallimard, 2013, 615 p.

[90] Antonio NEGRI et Judith REVEL, *Inventer le commun des hommes*, Montrouge, France, Bayard, 2010, p. 15-16.

[91] Jean-Luc NANCY, *La communauté désavouée*, Paris, France, Galilée, impr. 2014, 2014, 164 p.

M. Blanchot[92] et G. Bataille[93] ont-ils raison d'insister sur le fait que la communauté est fondée en relation ? Et c'est bien parce qu'elle oblige à sortir de soi dans l'obligation du don de soi à l'autre qu'elle est fondée sur la relation (ce que la communauté partage avec le commun est au moins le *munus,* le don ou l'offrande). En revanche lorsqu'ils postulent que la communauté n'a pas d'objet autre que la relation[94], qu'elle est pleine de lien, mais vide de sens, ils postulent par la même occasion que l'existence de la communauté résulte de la construction des rapports sociaux en son sein, c'est-à-dire de la construction du commun qui vient remplir la communauté. On entend alors que la communauté est essentiellement fondée en relation et que de cette relation émerge la construction d'un commun – indépendamment du contenu de la construction.

On retrouve chez P. Dardot et C. Laval[95] la même inclination qui vient s'opposer à la théorie des biens communs pour qui le commun est constitutif de la communauté. La conception du commun repose chez P. Dardot et C. Laval sur une condition de production d'abord sociale qui n'a rien à voir avec les attributs naturels ou les attributs du bien mis en commun. Chez eux, le commun est donc toujours construit, disons qu'il est fondé en catégorie commune ce qui exclut quasi de fait l'examen du commun sous l'angle d'un rapport ontologique. Ils énoncent la thèse suivante :

« *Le commun, au principe de ce qui nous fait vivre ensemble, c'est l'inappropriable comme tel.* […] *si le commun est à instituer, il ne peut l'être que comme inappropriable, en aucun cas comme l'objet d'un droit de propriété.* »[96]

Ce qui distingue fortement la théorie des biens communs de l'approche décrite par P. Dardot et C. Laval tient au fait que pour les seconds il y a une différence profonde entre le bien commun qui part de la chose en commun et le commun qui part de l'activité en commun qui fonde le rapport politique entre les individus et qui est une *mise en commun*. Ce dernier point nous indique le rapport de volonté qui se traduit dans la conception de la mise en commun. Ainsi l'activité en commun ne peut s'effectuer qu'à partir d'une démarche volontaire qui

---

[92] Maurice BLANCHOT, *La communauté inavouable*, Paris, France, Les Éd. de Minuit, 1983, 92 p.

[93] Georges BATAILLE, *L'impossible*, Paris, France, Editions de Minuit, 1962, 188 p.

[94] Voir aussi, Bernard COVA, *Au-delà du marché: quand le lien importe plus que le bien*, Paris, France, Éd. l'Harmattan, 1995, 175 p.

[95] Pierre DARDOT et Christian LAVAL, *Commun: essai sur la révolution au XXIe siècle*, Paris, France, la Découverte, 2014, 592 p.

[96] *Ibid.*, p. 233.

fonde la communauté, « ce qui signifie que *seule l'activité de mise en commun décide de l'appartenance effective à la communauté politique*. »[97]

La théorie des communs, qui part du raisonnement inverse, postule que le commun détient le primat sur la communauté de *commoneurs*. En l'espèce, que le commun soit ce qu'il est par essence ou comme construit entre peu dans cette problématique. En revanche, la question de la communauté qui succède au commun pose un certain nombre d'interrogations, sur les logiques d'acteurs et le rapport à l'institution. Le point de rapprochement entre la théorie des communs d'E. Ostrom et le *commun* de P. Dardot et C. Laval, reste centré sur l'idée qu'il s'agit avant tout d'une approche sous l'angle de la relation sociale (il y a problème dans cette phrase). Et c'est à partir de ce point que la distance se crée entre la théorie classique des biens communs et les nouvelles théories des communs.

L'institution du commun

En prenant ses distances avec la théorie classique, E. Ostrom aide à penser que ces communs sont des pratiques et des espaces institutionnels qui appellent des règles pratiques pour produire et reproduire des ressources communes. Dans cette nouvelle économie politique, il ne s'agit donc plus de biens communs à la manière dont l'envisage classiquement l'économie, mais de *communs (commons)*. Cette théorie des communs est donc un système institutionnel qui vise à produire des mécanismes de partage et de contrôle de la propriété et des ressources où la vocation de l'institution est la production normative. Il y a un rapport ambivalent à l'institution chez E. Ostrom. Cet auteur semble appuyer sur l'idée que la finalité de l'institution est de réguler et contrôler des flux relatifs à des activités, mais en même temps elle professe qu'il faut éviter d'assigner à l'État le monopole de la création institutionnelle en évitant les confusions de genre entre les règles formelles et les règles pratiques, ce qui renvoie l'institution à son sens assez classique (du moins dans la tradition française), c'est-à-dire une instance formelle ou non qui repose sur du passé sédimenté. Elle considère ainsi qu'une institution qui réussit est capable de s'adapter aux changements pour pouvoir durer.

Ainsi, ces nouvelles théories affirment qu'elles sont dans un rapport intime à la production institutionnelle. D'une part en raison du fait qu'elles partagent le sentiment d'être au cœur de l'institution, de ce qui la fait vivre, et d'autre part en proposant de la renouveler à partir d'une

[97] *Ibid.*, p. 238.

théorie qui vise à produire et encadrer par l'institution un rapport nouveau aux produits des échanges matériels et immatériels.

C'est à partir de ces derniers points qu'il faut séparer les approches développées par les tenants de la théorie *des communs* de ceux qui énoncent une théorie *du commun*. Pour rester schématique, on peut opposer respectivement E. Ostrom et D. Bollier à P. Dardot et C. Laval[98], les premiers étant portés sur une conception socioéconomique des communs pendant que les seconds se penchent vers une conception sociopolitique du commun. De cette manière schématique d'énoncer l'opposition, décline un certain nombre de points à partir desquels on peut observer la distance entre ces deux systèmes théoriques.

E. Ostrom & D. Bollier : partage ; autogestion ; gouvernance ; proche de l'essentialisme

P. Dardot & C. Laval : co-activité ; lutte ; rapport de volonté ; constructivisme

Ainsi, ces approches se distinguent-elles fondamentalement dans leur rapport à l'institution et à la dynamique institutionnelle[99]. Les auteurs qui développent un point de vue socioéconomique des communs, affirment également la nécessité de transformer l'institution à partir de principes posant de nouveaux rapports de gouvernance des biens et des ressources qu'ils affilient aux biens communs. Il s'agit donc de réformer par la loi les méthodes de gestion en appelant à une croissance de la concertation et en s'appuyant sur un jeu d'échelle qui articule la gestion locale et la gouvernance globale. Les auteurs qui, par ailleurs, développent une approche sociopolitique du commun, font reposer l'action sur une transformation ou révolution démocratique. Les institutions actuelles étant impropres à la mise en place d'une politique du commun, il faut donc renverser ce qui reste des institutions centrales, des logiques expertes et inverser le rapport de production des normes institutionnelles de sorte que les sphères sociales et politiques fonctionnent de concert et non dans un rapport d'opposition, il s'agit, nous disent P. Dardot et C. Laval, d'ouvrir les possibles à une véritable *praxis instituante,* en tant *« qu'activité consciente d'institution »*[100], une *co-institution* des règles.

---

[98] Michael Hardt et Antonio Negri sont également deux tenants majeurs de l'approche sociopolitique du commun.

[99] René LOURAU, *L'instituant contre l'institué*, Paris, France, Éd. Anthropos, 1969, 196 p.

[100] Pierre DARDOT et Christian LAVAL, *Commun*, *op. cit.*, p. 440.

Toutefois ces approches réitèrent la conception universaliste du commun. Tout se passe comme si la mobilisation présente de ces théories du commun devait formuler les principes nouveaux des institutions. Même là où P. Dardot et C. Laval proposent de construire une politique du commun en partant d'une forme institutionnelle de l'autogouvernement, qu'ils distinguent de l'autogestion parce qu'elle ne se bornerait qu'à l'administration du commun, on retombe sur la conception classique de la démocratie entendue comme « *gouvernement des hommes, des institutions et des règles qu'ils se donnent pour ordonner leurs rapports*. »[101] Et même s'ils envisagent le commun à partir des théories communalistes, comme une mise à distance des velléités centralisatrices de l'État, ils n'en demeurent pas moins pris dans une conception fédéraliste, selon plusieurs échelles, dont la vocation est d'ordonner les rapports entre les fédérations, ce qui reviendrait à créer des États dans l'État.

Si je partage en partie l'idée que le commun traduit un rapport à l'auto-institution du social ordonné par un principe de démocratie radicale, l'idée de créer un État dans l'État, par le jeu des fédérations et des échelles de prise de décision, ne me semble pas résoudre le problème de la tendance à la captation du pouvoir dont les échelons supérieurs sont le théâtre. J'esquisserai une hypothèse de travail à la fin de ce document, pour laquelle, je peux dire en l'état actuel des choses, que si les échelles de commun sont inévitables pour coordonner l'action des communautés, alors, c'est le sens de la relation entre les communautés et les institutions qu'il faut envisager d'inverser par rapport au contexte actuel.

ii. Sur les limites du commun

Ce constat nous amène à l'examen de plusieurs limites du commun qui nécessite un léger détour par la manière dont B. Latour envisage la composition du commun.

Si ce qui, par essence, est commun, s'attache à ce qui relève de la commune nature entre humains et non-humains il est légitime de se demander ce qui délimite le commun interespèces et le commun humain. Le rapport à la composition des mondes chez B. Latour[102] opère, selon la formule du pas de côté, un décalage par rapport à l'approche constructiviste

---

[101] *Ibid.*, p. 459.

[102] Bruno LATOUR, « Il n'y a pas de monde commun : il faut le composer », *Multitudes*, 16 mai 2011, n° 45, nº 2, pp. 38-41.

tout en maintenant l'idée qu'aucun monde commun ne saurait se construire sur l'idée du partage d'un commun dénominateur, par exemple une commune nature biologique, une commune origine. C'est donc à partir de la clairvoyance sur ce qui nous sépare que nous pourrions peut-être établir une cohabitation entre des communs, nécessairement multiples.

Ceci nous donne une première occasion d'interroger les représentations du commun dans le corpus d'enquête à partir des propos de Xénophon :

« Si je pense à certains types de communs, la terre par exemple, je me dis qu'il n'y a pas de limites ! La Terre entière, habitable, pourrait être commune. Ce qui a déjà existé en fin de compte. C'est l'homme au fur et à mesure de son évolution qui l'a bornée. Nous on appelle ça le progrès, mais on peut se dire que c'est l'inverse. C'est l'homme qui a mis des frontières, mais avant, il n'y avait pas de frontières. Parce qu'on a des États, on est modernes alors qu'en fin de compte avant on se déplaçait sans passeport ni rien du tout. »[103]

Il y a, sur cette notion de frontière, qui nous ramène aux limites du commun, un mythe en action, celui d'une terre libre non bornée par essence. Ce n'est pas la nature qui imposerait des frontières aux humains, ils les construiraient à partir de ce qu'ils perçoivent de l'espace, ils interprèteraient une fracture géologique, comme une borne qui sépare naturellement les cultures et les sociétés. L'humain est donc le cœur du problème puisque son esprit borné, borne ce qu'il perçoit. Or tout semble faire apparaître ce mythe d'une Terre sans frontière, comme la description d'une Terre sans vie humaine, voire sans vie tout simplement, puisque la notion de territoire est ce qui semble être partagé par toutes les espèces vivantes, mobiles ou immobiles, mais qui toujours sont conduites à faire l'expérience de la frontière.

Pour déplacer légèrement le problème, ce que cette citation soulève en arrière-fond tient sur une distinction entre l'usage de la terre et sa propriété. Tout apparaît sous l'angle d'une appropriation individuelle progressive et comme si la situation initiale dans laquelle s'était trouvée l'humanité venait même jusqu'à nier que les premières formes de propriété constatées sont caractérisées par un régime de propriété *usufondé*[104]. *L'illusion de la propriété collective archaïque* décrite par P. Dardot et C. Laval repose sur une « *confusion entre propriété*

---

[103] Entretien avec Xénophon, Oventik.

[104] Une propriété fondée sur l'usage à travers le temps. C'est donc une appropriation concrète qui ne s'inscrit pas dans le régime du droit écrit, mais à partir du constat de l'occupation du sol, et qui ne demeure que temps que son occupation est constatée. On retrouve cette définition chez Alain TESTART, *Avant l'histoire: l'évolution des sociétés, de Lascaux à Carnac*, Paris, France, Gallimard, 2012, 549 p.

usufondée et propriété collective »[105], comme si la négation de la propriété privée devait nécessairement conduire à l'affirmation de la propriété collective et comme si cette dernière était libre d'antagonismes et de mécanismes hiérarchiques.

Ainsi, cette conception du commun à partir de l'unité biologique, qui essentialise une catégorie de communs, se nourrit du mythe d'une nature authentique et généreuse et tend à produire l'idée que *le* commun, se définit à partir de l'universel, du non concurrentiel, ce qui vole en éclat si l'on considère un peu sérieusement l'idée que ce qui rassemble une communauté, un commun, la sépare d'autres communautés qui partagent d'autres communs, même l'eau, la terre et l'air, et sont aux prises avec des représentations concurrentes dans des systèmes culturels différents.

iii. Le commun et les arts du faire

L'approche compositionniste de B. Latour comporte quelques écarts vis-à-vis de l'approche constructiviste portée P. Dardot et C. Laval et il semble que la référence au premier doive être interrompue rapidement si l'on considère l'exercice du commun comme une disposition pratique à faire ensemble. En effet, composer reviendrait à prendre les éléments de nature et de culture tels qu'ils sont et les relier savamment à l'intérieur de catégories hybrides, ce qui à mon sens est une reformulation d'une posture essentialiste qui vise moins à interroger le politique sous l'angle de l'exercice de la démocratie radicale qu'à édifier un système normatif à partir de la contingence s'exprimant par l'adaptation au changement climatique et la nécessité de trouver des nouvelles manières de relationner sans présumer de la domination de l'espèce humaine sur son environnement.

Or si cette orientation du commun domine en effet une partie des théories qui lui sont attachées, notamment les théories économiques des biens communs, elle ne parvient pas à s'imposer comme une théorie englobante dans la mesure où elle ordonne la définition du commun à un principe supérieur que serait celui du droit naturel.

Ainsi, que ce soit M. Lallement, P. Dardot, C. Laval ou P. Nicolas Le Strat, tous partagent le fait de considérer le commun sous l'angle sociopolitique d'une activité commune et non sous

[105] Pierre DARDOT et Christian LAVAL, *Commun*, *op. cit.*, p. 245.

l'angle socio-économique d'un rapport de propriété, d'un bien, d'une ressource. Le commun, et non les communs (*commons*), traduit ainsi **une disposition sociale à *faire* ensemble**. S'il est d'ailleurs courant de voir émerger dans l'approche du commun, la thématique du *vivre ensemble*, je partirais plutôt du principe qu'il vaut mieux la tenir à distance et lui préférer le *faire*, puisque nous pourrions tout à fait continuer de vivre ensemble dans une ignorance réciproque caractéristique de l'individualisme occidental, là où le *faire ensemble* présuppose un acte de coprésence, y compris à distance, et d'intégration de l'altérité dans l'action, de la même manière que l'on peut opposer la *vie en société* à l'acte de *faire société*.

Il y a donc une intentionnalité constitutive de la logique du *faire* qui se pose comme un principe supérieur à la logique du *dire*.

« Ma nièce a plus été dans les mouvements punk, squats. Je pense que ça m'a fait réfléchir sur quelques trucs. Ce n'était pas les mouvements anarcho-punks, c'était vraiment les mouvements punks, biture et dans lesquels il y a quand même quelque chose de politique, dans la mesure où ce sont des gens qui conduisent sans permis, qui n'ont pas de sécu, qui n'ont pas de boulot, qui n'auront pas de retraite, et des gens qui meurent souvent avant quarante ans. Il y a un truc trash et des trucs politiques qui ne sont pas toujours clairs pour moi, mais qui s'accompagnent d'engagements parce que ta vie est dans ce que tu fais, tu n'as de discours d'un côté et ta vie de l'autre. J'ai l'impression qu'à la limite il y a quelque chose de plus pertinent là-dedans que de faire des grandes théories qu'on n'arrive pas à mettre en œuvre. J'ai l'impression que juste ils arrivent à engager leur vie dans une façon de vivre. »[106]

Cette disposition à l'action qui prend, dans cet extrait, un tournant extrême conduisant à la formulation d'un penchant à l'anomie, n'en reste pas moins stimulante pour tirer les liens entre plusieurs principes. Premièrement, le *faire* comporte en lui un principe d'authenticité. Par l'action, c'est le réel qui est directement visé et non le monde des idées et idéologies menant ou non à l'action. Par ailleurs, c'est en reprenant le fil tiré par J. Duvignaud que l'on peut saisir le lien étroit entre le penchant anomique et le *faire*. Dans *genèse des passions*[107], J. Duvignaud esquissant à grands traits la conceptualisation de l'anomie par É. Durkheim, rappelle que déjà, le père du concept opérationnel en sociologie, considérait que le *désir infini,* ne pouvait se cristalliser *sur aucun objet connu ou connaissable,* et empruntait les

---

[106] Entretien avec Aurèle, Oventik.

[107] Jean DUVIGNAUD, *La genèse des passions dans la vie sociale*, Paris, France, Presses universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 1990, 211 p.

mêmes schèmes que *l'état d'hérétisme*.[108] J. Duvignaud, ajoutait alors, à partir de ce constat, que, si cet état conduisait certains à *l'autodestruction de soi*, d'autres, matérialisaient « *par des actions, des paroles, des scénarios catastrophiques [récusant] tout compromis avec le monde institué.* »[109] De ce fait, l'anomie emprunte une voie inattendue : celle de la création sur les marges de la société.

Il faut toutefois retenir de cet examen rapide que, le désir se cristallisant sur des objets non encore connus, des créations *ex nihilo*, fait correspondre cette position anomique à une dynamique expérimentale. J. Duvignaud, critique par ailleurs une représentation de ces manifestations anomiques comme un élan minoritaire qui « *à la longue, s'intègre et enrichit le noyau de la normalité* »[110], comme si ces manifestations étaient une recherche de nouvelles *régulations* sociales et *d'adaptation* à des situations nouvelles. J'incline à considérer, dans les pas de J. Duvignaud, que cette recherche produite à partir des marges est le fait d'individus et de collectifs pour qui la dynamique expérimentale est une fin en soi[111]. C'est d'ailleurs à cela qu'invite également P. Nicolas le Strat quand il considère que l'expérimentation est une source intarissable du commun. *Le travail du commun*[112] se situe à la confluence de gestes et d'expériences pratiques qui permettent de mettre en acte un idéal d'autonomie.

Le commun dans son rapport à l'institution est, on l'a vu précédemment avec P. Dardot et C. Laval, aux prises avec une dynamique instituante en tant *qu'activité consciente d'institution*. Doublé de cette dimension expérimentale, marginale, peut-on avancer, en suivant les propos de Martin de La Nef, que dans cette dynamique, l'expérimentation sort du commun pour y revenir si elle administre la preuve de son caractère désirable ?

« *On revendique un droit à l'essai, mais seulement si sa mise en œuvre est réversible. Il faut toujours avoir à l'esprit qu'on part d'un état donné et qu'on propose un autre état des choses. Au départ, il y a du commun, puis une sortie du commun lorsque l'aventure est proposée, qui*

---

[108] *Ibid.*, p. 20.

[109] *Ibid.*, p. 21.

[110] *Ibid.*

[111] J'appuierai cette proposition dans le chapitre 9 en analysant le lien entre les marges et les alternatives pratiques.

[112] Pascal NICOLAS-LE STRAT, *Le travail du commun*, Saint Germain sur Ille, France, Editions du commun, 2016, 308 p.

redevient commun si tous s'accordent à tenter le coup. Il y a donc un trajet de l'un à l'autre qui redevient un état des choses qui peut ensuite être re-critiqué. »[113]

Cette auto-institution du commun dont les propos précédents illustrent la dynamique invite à quitter temporairement la notion de commun pour laisser la place à l'examen de la notion d'autonomie.

Cadrage sur la notion d'autonomie

i. Clarifications sur les définitions de la notion

Par le discours sur l'autonomie s'exprime une diversité de points de vue irréductibles à une définition commune de la notion – concept. Autonomie individuelle, autonomie collective, autonomie de la personne, des territoires, communes autonomes… toutes ces acceptions du terme autonomie renvoient à des champs différents et génèrent des discours tout aussi variés. Valorisant parfois l'autonomie des acteurs et parfois celle des institutions, il est difficile de définir ce mot – concept tant les usages sont contradictoires renvoyant à des univers et des conceptions qui s'entrechoquent.

Un examen lexicographique recense sept domaines et usages différents[114]. Son premier sens renvoie à l'état d'un système politico-administratif. Le système ou partie de ce système est considéré comme indépendant de la somme de ses parties. Un pays, une province, une commune, une nation, un peuple, une collectivité territoriale peuvent ainsi être définis comme autonomes à partir du moment où ils s'administrent eux-mêmes ou peuvent être régis selon leurs propres lois ou encore mettent en avant une identité culturelle particulière. Ici, l'usage du substantif autonomie ou de l'adjectif autonome ne produit pas de variation significative de

[113] Entretien avec Martin, La Nef.

[114] ***Note méthodologique*** : L'autonomie dans les dictionnaires, les différents emplois du terme, permet de partir à la recherche d'un dénominateur commun de l'usage du terme. Existe-t-il ? Si oui lequel ? Utiliser la synonymie et l'antonymie permet de déceler les champs lexicaux communs et opposés. Cette méthode donne juste la façon dont la langue académique emploie le terme et les usages qu'elle favorise. Après, il est possible de recourir à des extraits d'entretiens et de discussions de terrain pour élargir ou préciser l'emploi et les définitions employés par les personnes rencontrées, ce qui donne une transcription du terme en usage et en pensée.

sens du terme à l'inverse d'autres déclinaisons. Le second emploi du terme autonomie se rattache à la personne et ne met plus en valeur l'attribut principal d'indépendance, mais celui de liberté. « Faculté de se déterminer par soi-même, de choisir, d'agir librement. » De même que l'on passe de l'idée d'indépendance à l'idée de liberté, un glissement s'opère d'un état du système à un attribut du sujet. De la même manière, s'il est rattaché à la personne, cet attribut est sous-tendu par un désir d'être autonome et renvoie à un processus guidé par l'autonomie pensée et pratiquée. Je ne m'attarde pas sur les autres conceptions du terme autonomie dans la mesure où sont recensés des usages plus spécifiquement disciplinaires. En pédagogie où le système prévoie de conduire les écoliers vers l'autonomie, entendons indépendance et faculté de juger, en philosophie où se pose la question de la nécessité et de la contingence, en psychologie par le prisme du *moi* et du *surmoi*, en physiologie par une conception organiciste du vivant et *in fine* dans le domaine des techniques où l'autonomie renvoie à une conception énergéticienne et fonctionnelle.

Ce qui est frappant dans cet exercice lexicographique et sémantique tient à la façon dont sont construits des champs autour d'un terme. L'autonomie est d'abord une façon d'administrer, puis un attribut du sujet. Dans son sens politique, elle est confondue à l'indépendantisme, au nationalisme et au séparatisme. Jamais il n'est question d'un renvoi à l'exercice de la démocratie directe, jamais il n'est fait mention d'une disposition d'un groupe à choisir pour lui-même ses propres normes (*auto-nomos*). La démocratie est-elle une conception du politique par laquelle un groupement politique, un peuple, décide d'édifier son appareil normatif et législatif par lui-même et pour lui-même ? Ou, la démocratie est-elle un régime politique où une partie organise et édifie un système normatif et législatif pour elle-même en tant que partie et dans lequel la partie est censée symboliser et représenter le tout social ? Qu'est donc l'autonomie si elle ne se conçoit pas d'un côté comme un processus collectif d'auto-institution du social et de l'autre comme une disposition personnelle d'action et de réflexion sur les produits de la pensée et de l'action collective ? Qu'est donc l'autonomie si elle ne prend la forme d'un processus de changement continu par lequel l'individu et le groupement dans lequel il est intégré questionnent la norme qu'ils se sont imposée ou qui le leur fut par le passé ?

L'autonomie définie par les spécialistes de la langue française semble passer sous silence le caractère processuel et le caractère politique comme disposition, non comme état. Toutes ces définitions extraites d'un grand dictionnaire de la langue ne font que refléter la manière dont l'idéologie dominante, capitaliste, industrielle, économiciste, tantôt fonctionnaliste tantôt

organiciste, s'est saisie d'une notion théorisée à partir du XVIe siècle et reflétant l'esprit d'une époque pour lui donner les significations adéquates à l'idéologie libérale dans sa version capitaliste d'État, donc ne supposant pas la liberté de détermination dans des domaines autres que ceux de la sphère privée et de l'innovation capitaliste. Toutefois on ne peut pas injustement critiquer les collègues qui travaillent dans le domaine de la lexicographie dans la mesure où les bases de données qu'ils emploient pour alimenter leurs outils sont l'exact reflet d'une idéologie qui s'écrit. Repérer des occurrences et en faire un traitement statistique afin de fournir des variations définitionnelles permet à minima d'accéder à un sens commun des termes. Le problème est que, le sens commun en devenant l'unique référence entraine la disparition des usages spécifiques des termes, mais surtout la disparition des usages polémiques et critiques[115]. Il arrive un moment où nous ne pouvons plus employer une définition spécifique d'un terme ou discourir sur un corpus de définitions parce qu'une partie des usages d'un terme a disparu du discours courant. C'est ainsi, qu'en discutant régulièrement de ma problématique de recherche, mes interlocuteurs experts et profanes ont plus souvent engagé la discussion sur l'autarcie, l'isolement, l'indépendance, parfois la liberté, systématiquement sur l'autosuffisance alimentaire ou l'autonomie énergétique, mais jamais, sauf rares exceptions, sous l'angle de l'autonomie comme processus politique, moins encore en tant que disposition d'un groupement politique ou attribut du sujet.

Le détour par la synonymie du terme achève le tableau. Dans l'ordre d'apparition : *indépendance* (entendre *sans autrui* ou encore par proximité *indépendantisme*) ; *sécession* (on plonge dans l'univers du séparatisme, bête noire d'une société de l'ordre) ; *souveraineté* (qui pourrait s'approcher le plus de l'usage originel tout en émettant un bémol sur la proximité lexical avec l'idée de pouvoir) ; *self goverment* (univers de la psychologie dissimulé derrière

[115] De l'usage parfois abusif de l'expression capitalisme d'état : c'est un peu comme les tourainiens qui finissent chaque paragraphe par l'appareil de consommation dirigée ou les quelques disciples autoproclamés de Castoriadis qui aboutissent toujours à l'imagination radicale. Une époque, un contexte social-historique produit ses amitiés et ses inimitiés et l'on peut constater qu'avec la chute du soviétisme c'est un ennemi commun à toute une littérature critique qui a disparu. Là où l'orthodoxie cherchait encore les vecteurs de sauvetage d'un communisme réel, l'hétérodoxie tentait de dépasser la situation initiale du communisme dans une nouvelle révolution anarchiste / libertaire. Dans les deux cas, chaque posture s'accompagnait d'une boite à outils propre à synthétiser par la formule les cadres entiers d'une pensée située théoriquement, politiquement. Là où l'on constate la quasi absence d'un ennemi commun dans l'époque contemporaine et le refus par le pragmatisme, de l'exposition claire d'une pensée critique. Il est incorrect de situer la critique sur le capitalisme et l'état dans les milieux anciennement autorisés à la formuler quand celle-ci s'adressait au soviétisme ou à son concurrent capitaliste. Aujourd'hui, alors qu'un seul a survécu à la critique et qu'il a dorénavant un pouvoir hégémonique, tout ce passe comme si nous devions préserver le dernier survivant des grands systèmes idéologiques, "prière de ne pas offenser le capitalisme, espèce protégée". Est-on encore autorisé dans les milieux autorisés à formuler ce genre de critique? Et l'on constate un appauvrissement de la formule et du concept à vocation synthétique dans les milieux critico-théoriques et critico-utopiques. Je ne crois pas que l'adulescence et flexsécurité soient des concepts qui alimentent une sociologie critique ou un projet de sociologie politique critique et radicale.

un anglicisme) ; *personnalité* (en quoi l'autonomie renvoie-t-elle au concept de personne ?) ; *liberté* (par association, mais vidant l'autonomie de ses dimensions sociale et politique, néanmoins pratique pour une proximité avec le libéralisme) ; *gouvernement* (séparatisme ? indépendantisme ?) ; *décentralisation* (conception de la bureaucratie néolibérale dans la mouvance du nouvel esprit du capitalisme, renvoie à l'appareil administratif version ordre et hiérarchie dissimulée) ; *autarcie* (l'un sans l'autre) ; *anomie* (si l'anomie renvoie à l'autonomie, on peut au moins espérer qu'elle soit créatrice – Duvignaud – sinon on ne comprend pas comment se donner ses propres normes vaut l'absence de norme) ; *séparatisme* (idem sécession)[116].

Passé le sens commun, l'exploration du terme dans les ouvrages de référence en sociologie et en anthropologie frappe par l'absence d'entrée concernant l'autonomie et l'hétéronomie. Serait-ce des notions qui ont échappé aux disciplines ? Pour quelles raisons ? Y a-t-il un effet de délaissement lié au fait que le sens commun ne semble mobiliser le terme que dans un sens administratif qui en ferait la propriété des études politiques et gestionnaires, ou dans son sens individuel qui le renverrait à la propriété de la psychologie et de la métaphysique ? Toujours est-il que l'absence révèle à elle seule l'idée que la sociologie et l'anthropologie ne peuvent, par leurs entrées sociales et collectives, traiter d'un terme qui ferait trop de place à l'individu. Pourtant nous ne sommes pas en peine de trouver l'emploi du terme dans une quantité astronomique d'ouvrages traitant du travail, de la santé, des instances de pouvoir, administratifs, écoles, management. Le sens commun ferait-il commun également dans nos disciplines ?

ii. Examen du concept d'autonomie en sociologie

L'hétéronomie pour une partie des sociologues c'est la domination, alors que pour l'autre partie c'est la loi librement consentie par le biais du contrat social. De même que l'autonomie revient pour une partie d'entre nous à la rupture du contrat social alors que pour une autre partie elle représente l'exercice plein de la démocratie. Je vais déplier, dans cette section, quelques cadres dans lesquels le concept est employé par la discipline avant d'élargir le

[116] Il est toutefois intéressant de noter que l'autonomie vaut pour le séparatisme et la sécession dans la mesure où se donner ses propres normes revient probablement à remettre en question les normes produites par autrui et donc à se séparer d'un ordre institué.

propos aux entrées et auteurs qui s'appuient en première instance sur l'autonomie pour adresser un questionnement chaque fois particulier sur la nature d'une société qui la recherche ou la canalise à travers son organisation.

Quelques cadres d'expression du concept

L'autonomie et l'individu : Si l'autonomie est la capacité de quelqu'un à être autonome, à ne pas être dépendant d'autrui, alors cette approche emprunte à la mécanique le caractère de quelque chose qui fonctionne ou évolue indépendamment d'autre chose. Qu'il s'agisse de l'autonomie d'une personne, d'une chose comme une discipline ou un système, l'idée sous-jacente est que l'autonomie est une séparation, une prise d'indépendance. Rapportée aux questionnements sociologiques, cette acception de la notion soulève la question de la multidépendance propre à tout rapport social que ce soit dans la communauté ou la société (F. Tonniës), dans la solidarité mécanique ou organique (É. Durkheim). Si l'autonomie se résume à cette définition on est alors dans le régime de l'autarcie[117] et non dans un rapport autonome entre personnes / groupes. L'individu qui ne dépend pas d'autrui serait cet animal asocial doué d'une raison dont on ne saurait trouver l'origine ailleurs que dans une plate ontologie renvoyant au don inné délivré par la nature ou autre déité, en dernière instance elle serait une conception évolutionniste de ce que l'individu doit devenir sous le régime de la liberté des libéraux, la société comme agrégation d'*uns sans autres*, ce que même les sociologues les plus individualistes n'auraient jamais osé affirmer.

L'autonomie et l'autorité : Dans la galaxie « auto » on ne peut nier la proximité entre l'autonomie, auto-nomos, qui consiste à se donner individuellement et collectivement ses propres normes, règles, lois et l'autorité qui relève du pouvoir, de la domination et de la souveraineté, reconnus ou non, mais délivrant néanmoins le droit de déterminer pour soi ou pour autrui la règle à observer. Alors qu'on peut postuler d'une proximité par synonymie commune entre les termes autonomie et autorité qui renvoient tous deux à la souveraineté, on observera toutefois une distance entre les termes, liées au fait que l'autorité relève d'un statut acquis par l'origine sociale ou par la force et la contrainte contrairement à l'autonomie qui est un attribut de l'individu ou du social. Pouvoir de se gouverner opposé au droit/pouvoir de gouverner. Comment traiter la question des instances de pouvoir, autorisées, faisant autorité,

[117] Autarcie : Dans son sens commun elle renvoie à l'idée d'une organisation qui se suffit à elle-même pour la production et la consommation des biens. Initialement, l'autarcie recouvrait l'idée associant : gouvernement autonome et pouvoir absolu.

en matière législative, en matière de contrainte légitime et légitimée par la majorité dans une République « démocratique » ? Une société autonome prend-elle le risque de l'autorité quand elle formalise ses décisions prises souverainement dans des institutions, organisation ?

L'autonomie et la bureaucratie : C'est la situation d'une collectivité, d'un organisme public doté de pouvoirs et d'institutions qui leur permettent de gérer leurs propres affaires sans interférence du pouvoir centralisé. Il y a donc un rapport entre les organisations (administratives, entrepreneuriales, politiques) et les lieux de l'exercice du pouvoir. L'autonomie est ainsi la latitude acquise ou permise de gérer tout ou partie des affaires qui relèvent de l'exercice de l'organisation ou l'institution considérée. Cette acception du terme trouve une certaine résonnance dans l'organisation politique et administrative des États modernes où la tendance des 20 dernières années est à la décentralisation des pouvoirs et des décisions. Il suffirait de regarder l'intégralité des réformes de l'État français pour s'en rendre compte, chacune d'entre elles visant précisément à donner, augmenter les capacités autonomes des organisations et personnes en lien avec ces organisations.[118] Néanmoins on ne peut pas être dupe de la mention à l'argumentaire autonome de la part des instances politico-administratives. Si l'autonomie est appelée à grands renforts pour appuyer les réformes de l'État, c'est parce qu'il s'agit en arrière-fond d'une autonomie économique partielle sur fond de privatisation, d'allègement de l'appareil d'État selon une logique de désengagement de la chose publique, *res-publicae*. Il est probable qu'un certain nombre de critiques à l'égard de ce mouvement impulsé par l'État néo-libéral tomberaient en désuétude, voire que ce mouvement serait accueilli à bras ouverts si l'argument autonome servait une véritable démocratisation de la chose publique dont la politique actuelle comme pouvoir des experts et marchandisations de la vie représente l'antithèse. Des auteurs comme J-P. Dupuy et J. Robert[119], I. Illich[120], A.

---

[118] Ce serait une autre thèse que d'analyser l'usage du champ de l'autonomie produit par les sphères de pouvoir de l'état libéral et de poursuivre ainsi les travaux de Boltanski L. et Chiapello E. dans « Le nouvel esprit du capitalisme » et plus récemment les travaux de Hibou B., dans « La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale ». L'une des hypothèses de travail consisterait à rechercher les traits caractéristiques d'un changement de conceptualisation de la notion d'état, passant d'une philosophie politique à une économie politique, là où la politique était une gestion, orientation des humains devenue une gestion, orientation des flux humains et inhumains. Il y a un parallèle à faire avec les différentes définitions de l'institution, où dans la tradition Durkheimienne il s'agit de la formalisation des sédiments de l'histoire humaine, alors que l'institution vue par quelques analystes de la modernité comme Baumann, devient une instance de gestion des flux. Cette seconde approche dérivée de l'hypothèse de l'état comme créateur d'une économie politique permettrait de développer l'idée que le management du « monde » se présente comme le nouvel idéal d'une politique de l'absence de politique.

[119] Jean-Pierre DUPUY et Jean ROBERT, *La trahison de l'opulence*, Paris, France, Presses universitaires de France, coll. « Economie en liberté », n° 10, 1976, 256 p.

Gorz[121] et H. Rosa[122] ont saisi que l'allègement de l'appareil politico-administratif, par réduction de ses agents humains, décentralisation gestionnaire, procédurisation des décisions selon une logique des protocoles, fait face à un désir de fluidification des décisions, néanmoins contreproductive par encombrement protocolaire si l'on chausse les lunettes des quatre premiers auteurs, et selon une logique d'accélération si l'on prend celles du dernier. Néanmoins, on peut considérer que les deux prismes se croisent au moment où on analyse l'encombrement protocolaire comme l'effet de l'accélération de la production des protocoles, ce qu'H. Rosa met derrière l'accélération du changement social. Ce que l'on peut nommer un *processus d'autonomisation* consiste, en fait, à laisser aux experts le pouvoir de concevoir des systèmes procéduraux qui seront appliqués par des agents décentralisés autonomes, c'est-à-dire isolés et séparés des couveuses procédurales. La réforme bureaucratique de l'appareil d'État amorcée dans les années 1990 sous le nom de Révision Générale des Politiques Publiques et déclinée en une myriade de sous-réformes aux noms plus ou moins exotiques, engage une longue période de changement « continuel », visant à préparer les futures organisations à agir en opérateurs de maintenance des systèmes managériaux.

L'autonomie : un outil, un mythe, une perspective ?

À la recherche d'une définition sociologique de l'autonomie, on débouche sur une absence de problématisation de la notion. Usage non identifié du sens commun, analyses précises des effets du recours à la notion sans analyse de la notion elle-même. Pourtant, on ne peut pas affirmer que la sociologie reste muette sur l'usage massif du champ de l'autonomie au moment où elle tente d'expliquer les dynamiques de changement social. En laissant sans définition spécifique, un emploi courant de la notion d'autonomie, les sociologues oublient de s'engager dans une analyse de fond de ce qui pourrait s'apparenter à une religion de l'autonomie dont le mythe fondateur s'est perdu dans la réinterprétation des textes par chaque nouveau schisme. À l'aune de cette absence, on serait en mesure de formuler trois hypothèses sur la place qu'occupe l'autonomie dans l'imaginaire social. La première tiendrait dans l'idée que l'autonomie serait la pierre angulaire de ce qui fut nommé le projet moderne.

---

[120] Ivan ILLICH, *La convivialité*, traduit par Luce GIARD et traduit par Vincent BARDET, Paris, France, Éditions du Seuil, 1973, 157 p ; Ivan ILLICH, *Le travail fantôme*, traduit par Maud SISSUNG, Paris, France, Éd. du Seuil, 1981, 161 p.

[121] André GORZ, *Métamorphoses du travail, quête du sens: critique de la raison économique*, Paris, France, Galilée, DL 1988, coll. « Débats », 1988, 302 p.

[122] Hartmut ROSA, *Accélération: une critique sociale du temps*, traduit par Didier RENAULT, Paris, France, La Découverte, impr. 2010, coll. « Théorie critique », 2010, 474 p.

L'autonomie serait ainsi l'émancipation du pouvoir souverain et du pouvoir mystique, le moment positiviste de la théorie des trois états chez A. Comte. La seconde hypothèse consisterait à tenir l'autonomie pour une reformulation du libéralisme où le régime d'autoproduction de la norme vient supplanter celui de la liberté indiquant par là un changement de nature du social qui efface tout ce qui relève des valeurs et de la liberté de conscience à la faveur des normes et des protocoles. Nous passerions ainsi du modèle de A. O. Hirshmann[123], *exit-voice-loyalty*, au modèle *inclusion – exclusion* de R. Castel[124], qui revient à une théorie binaire du social sur le mode *in-out,* ou vous êtes dans la norme ou hors-norme, mais jamais dans un processus de discussion autour d'elle. Là où la conception du social chez A.O. Hirshmann permet d'entrevoir l'activité du *socius* sous l'angle de la transformation, le modèle castelien l'enferme, par la figure de la cohésion sociale, dans la répétition d'un ordre stable. Cette seconde hypothèse pourrait être le moment idéologique de l'autonomie. Enfin la troisième et dernière hypothèse sur la place occupée par l'autonomie dans l'imaginaire social serait celle d'un mythe. L'absence de définition précise de la notion, le fait qu'elle fasse consensus alors que tout le monde s'accorde à reconnaître les imperfections et les manques d'une idée commune d'autonomie incline à considérer que le projet moderne repose sur un imaginaire social *institué* par l'autonomie comme mythe fondateur du social ou de la société politique.[125]

Les années 1970 ont joué un rôle prépondérant dans la reformulation des problèmes liés aux organisations sociales autonomes. Une profusion de travaux sur l'autogestion a permis d'examiner, du point de vue des alternatives et de la théorie sociale comment la recherche d'autonomie conduisait à investir les sphères du travail, des organisations, des entreprises et de l'éducation. Ses champs de prédilection se sont attachés au travail coopératif, en plein essor, mais réduisant alors la portée du concept à une perspective gestionnaire et collective de l'activité productive, luttant contre la propriété capitaliste des moyens de production. La

---

[123] Albert O. HIRSCHMAN, *Un certain penchant à l'autosubversion: essais*, traduit par Pierre-Emmanuel DAUZAT, Paris, France, Fayard, coll. « L'Espace du politique », 1995, 366 p.

[124] Robert CASTEL, *Les métamorphoses de la question sociale: une chronique du salariat*, Paris, France, Gallimard, 1999, 813 p.

[125] François GAUTHIER, « Du mythe moderne de l'autonomie à l'hétéronomie de la Nature. Fondements pour une écologie politique, From the Modern Myth of Autonomy to the Heteronomy of Nature. Foundations for a Political Economy », *Revue du MAUSS*, 16 décembre 2011, n° 38, nº 2, pp. 385-393.

pédagogie[126] elle aussi fut très largement investie de ces investigations autonomes et autogestionnaires. Dans un moment d'interrogation sur la finalité de l'école républicaine – formation des citoyens et des travailleurs – le détour par la place de l'élève dans les processus d'apprentissage a sûrement plus incliné à transformer la relation maître / élève que la relation entre ce dernier et l'institution. Les finalités de la relation pédagogique ayant peu changé là où les moyens qu'elle emploie ont considérablement évolué.

Par opposition à ces travaux, A. Gorz fait figure d'exception dans le débat, puisque, loin de se cacher derrière une posture où l'autonomie sert à outiller l'individu et le collectif dans leurs relations au travail, à la formation, à l'entreprise et aux institutions, il développe un propos sur l'autonomie comme perspective – une quête – prise dans un dialogue permanent avec son pendant, l'hétéronomie. Il dit ainsi : « *L'existence sociale comporte inévitablment une part d'aliénation parce que la société n'a pas été et ne peut pas être produite et reconnue par chacun comme l'œuvre qu'il a créée librement en coopération volontaire avec tous les autres.* »[127] L'individu qui vit en société ne peut pas être pleinement autonome, il est toujours confronté aux faits pour lesquels il n'a pas délibéré et décidé en commun. Le projet politique d'une société autonome doit alors être tourné vers la réduction à son minimum de ce qui s'impose aux individus par-delà leurs choix. Dans cette conception, l'autonomie est attachée à la subjectivité politique et toujours opposée au penchant hétéronome de l'organisation sociale.

Dans cette même veine, mais menant à des conclusions radicalement autres, E. Morin pose, en 1981[128], une interrogation sur la possibilité ou non d'une science de l'autonomie en partant du constat que l'autonomie, la responsabilité, la liberté qui « *relèvent de notre expérience subjective ou existentielle semblent devoir être exclues par la vision scientifique sur la société et sur l'homme qui ne connaît que déterminisme et détermination.* »[129] Les approches contemporaines d'E. Morin conduisent vers la même voie. L'idée que la théorie systémique permet d'envisager les relations déterminées en même temps l'action des individus sur le

---

[126] René LOURAU, *Analyse institutionnelle et pédagogie*, Paris, France, Éd. de l'Epi, 1971, 240 p. ; Rémi HESS, *La pédagogie institutionnelle aujourd'hui*, Paris, France, Jean-Pierre Delarge éditions universitaires, 1975, 142 p.

[127] André GORZ, *Les chemins du paradis: l'agonie du capital*, Paris, France, Éditions Galilée, 1983, 249 p.

[128] Edgar MORIN, « PEUT-ON CONCEVOIR UNE SCIENCE DE L'AUTONOMIE? », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1981, vol. 71, pp. 257-267.

[129] *Ibid.*

système de contrainte donne aux sociologies de M. Crozier[130] et d'A. Touraine[131] une orientation où l'autonomie s'exprime sous l'angle d'un refus du déterminisme.

Pour F. Dubet[132] il faut aussi passer par l'expérience subjective pour comprendre les logiques dans lesquelles les acteurs sont pris, entre les déterminations sociales d'une part et l'action stratégique d'autre part. *« Le sujet se constitue dans la mesure où il est tenu de construire une action autonome et une identité propre en raison même de la pluralité des mécanismes qui l'enserrent et des épreuves qu'il affronte. [...] L'unité des significations de la vie sociale ne peut exister que dans le travail des acteurs eux-mêmes, travail par lequel ils construisent leur expérience.* »[133] C'est cette expérience réalisée par les acteurs qui est *l'objet essentiel de la sociologie*.

De L'acteur au sujet, A. Ehrenberg[134], estime pour sa part que cette sociologie mène dans une impasse, celle d'envisager la société comme une rencontre de subjectivités et un amalgame d'expériences individuelles, autonomes. Il postule que ce subjectivisme radical se trouve à l'extrême opposé du déterminisme sous lequel le social tenait par des institutions autonomes, à la différence près que ce subjectivisme fait disparaître l'idée même de société, de ce qui porte la vie commune.

À partir de cet examen, trop rapide, de ces quelques approches sociologiques pour lesquelles la notion d'autonomie a occupé une place dans la proposition d'un diagnostic social, la question qui se pose dans le cadre de cette recherche pourrait être la suivante : Que cherche-t-on quand on revendique la recherche de l'autonomie ? Cette question va, dans le déroulement de la seconde partie, occuper une place importante dans l'analyse des entretiens.

Au terme provisoire de ce cheminement dans l'univers des idées communes autour des concepts d'autonomie et de commun il est possible d'identifier les éléments problématiques du questionnement de ce travail de recherche. Ainsi, on peut s'étonner du fait que malgré

---

[130] Michel CROZIER, *L'acteur et le système: les contraintes de l'action collective*, Paris, France, Editions du Seuil, 1977, 500 p.

[131] Alain TOURAINE, *Le retour de l'acteur: essai de sociologie*, Paris, France, Fayard, 1984, 349 p.

[132] François DUBET, *Sociologie de l'expérience*, Paris, France, Éd. du Seuil, 1994, 272 p.

[133] *Ibid.*

[134] Alain EHRENBERG, *La société du malaise*, Paris, France, O. Jacob, coll. « Poches Odile Jacob », n° 306, 2011, p. 250.

l'accroissement de l'interdépendance dans le monde occidental[135] – la thèse d'E. Durkheim en 1898[136] n'a fait que s'intensifier, se systématiser – et l'élargissement des contacts sociaux à des périmètres étendus à l'échelle mondiale en dépit d'une raréfaction des contacts sociaux quotidiens de proximité, le sentiment individuel de vivre des expériences et partager des valeurs communes s'amenuise. Il est possible d'émettre l'hypothèse que nous vivons une crise du *commun*, hors du commun. Que l'individualisme s'accompagne d'une baisse du sentiment de faire commun n'est en rien paradoxal, ce qui l'est, c'est la concomitance d'une représentation du monde comme « village global » et la perte du sentiment d'une commune humanité. C'est donc une discordance entre l'univers des représentations et le rapport à l'action, entre l'imaginaire et le réel, entre le symbolique et le topique. On peut considérer que le couplage des termes autonomie et commun est apriori antithétique ou qu'il ne peut s'analyser qu'à la lumière d'une tension, c'est-à-dire à la recherche d'un équilibre entre *quête* d'autonomie et construction d'un commun[137]. Un tel apriori ne tient qu'à la lumière d'une définition partielle de l'autonomie comprise comme coupure *d'avec* le social. Or si l'on tient pour acquis le sens développé par C. Castoriadis ou C. Lefort, où l'autonomie est une disposition tout autant individuelle que collective, qui s'inscrit dans un rapport social, il n'est plus possible de disjoindre autonomie et commun dans la mesure où ils s'engendrent et co-évoluent mutuellement. C'est parce que nous aspirons à une société politique démocratique que nous créons un commun de lutte pour l'atteindre et un commun politique pour le vivre. La communauté apparaît comme le lieu de résolution des contradictions là où le paradoxe perdure dans la société. À la lecture des trois hypothèses de l'autonomie comme projet de la modernité, comme mythe fondateur ou comme idéologie, le décalage entre l'aspiration à l'autonomie et la réalité vécue d'une hétéronomie systémique semble insoluble. Aucune de ces trois hypothèses ne permet réellement d'expliquer ni de comprendre les raisons qui mènent de l'énoncé d'une aspiration à la mise en pratique de son contraire sauf à considérer qu'il y a deux tendances antagonistes que l'on pourrait résumer par la tension entre

---

[135] Est-il seulement possible de généraliser à l'ensemble du monde les traits caractéristiques de l'occident moderne, division du travail social, éclatement des communautés rurales … il y a des restes de la communauté dans les sociétés contemporaines.

[136] Émile DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris, France, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige. Grands textes », 2007, 416 p.

[137] L'expression d'un déséquilibre pourrait se résumer par la relation : *aspiration concrétisée à l'autonomie = disparition du commun* ; ou, *construction d'un commun = atténuation du sentiment d'autonomie*. Ces relations ne seraient valables que dans la mesure où nous tenions pour acquis le fait que l'autonomie se résume à l'autodétermination, la liberté et l'indépendance, et que le commun serait une disposition théorique et pratique dans laquelle le collectif est une négation de l'individu.

l'autonomie des libéraux (l'un sans l'autre[138]) et l'autonomie des libertaires (communauté politique des tous uns[139]). Résoudre cette tension nécessiterait de comprendre comment, dans les faits et dans les discours, ces communautés dont il est question, ici, tentent de trouver une réponse formulée comme une critique de l'individualisme et du holisme. Par quels moyens elles essaient de remettre en concordance une aspiration politique et infrapolitique où se jouent à la fois l'autonomie de l'individu et l'autonomie comme processus collectif dans la construction d'une expérience commune, créer un commun perpétuellement instituant. C'est seulement en ce sens que l'on peut s'appuyer sur la notion d'autonomie comme concept porteur de sens pratique et vecteur de représentations communes du politique.

iii. L'autonomie comme catégorie du quotidien

Si la modernité s'est jouée sur fond de lutte pour conduire à l'émancipation du sujet, la quête d'autonomie s'est centralisée dans la sphère du travail à partir de la révolution industrielle de sorte que le fond du propos critique de la modernité industrielle et du mode vie qui l'accompagne a pris corps dans les nombreux travaux d'économie politique (K. Marx) et de critique sociale dont M. Weber[140] a longtemps fait figure de proue. Les espoirs portés par le progrès, augmentation du bien-être matériel, révélèrent parallèlement un grand nombre de constats de faillite du projet moderne quand la critique soulevait ses conséquences en termes d'aliénation de l'homme par l'homme, où la raison du progrès venait supplanter le processus d'émancipation, où les mécanismes de la raison économique prenaient place dans les sphères du quotidien et de l'intime, ce que J. Habermas identifia comme une *colonisation du monde vécu*[141].

Le propos présent cherche à identifier le penchant à l'autonomie des groupes ethnographiés à partir du rapport au travail d'un côté et du rapport à la consommation de l'autre. Ces deux entrées s'offrent comme une continuité de l'examen classique de la notion à partir de la relation travail / hors-travail et comme une particularité des communautés agraires qui

[138] Louis Moraux-de-Bellaing, date, Ed.

[139] Miguel Abensour, date, Ed.

[140] Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduit par Isabelle KALINOWSKI, Paris, France, Flammarion, coll. « Champs », n° 424, 2001, 394 p.

[141] Jürgen HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 2, Critique de la raison fonctionnaliste*, traduit par Jean-Louis SCHLEGEL, Paris, France, Fayard, 1987, p. 216.

réactivent concomitamment ces deux champs là où les analystes des temps sociaux[142] et de la consommation[143] considèrent que l'autonomie ne peut se déployer maintenant que dans le champ du hors-travail, bien que ce champ soit aujourd'hui « *entièrement investi par la logique hétéronome de la consommation marchande.* »[144]

Le quotidien en tension : travail et consommation

Quand P. Chanial[145] postule des difficultés de rendre le travail autonome, dans le système de production capitaliste, parce qu'il est un moyen en vue d'une autre fin que lui-même, accroitre la production et les richesses, et qu'à ce principe il constitue en soi la base de l'hétéronomie, il ouvre un questionnement sur lequel la sociologie concernée bute depuis ses origines. Si K. Marx avait vu que la production capitaliste et la subordination salariale étaient aux fondements de l'aliénation il ne vit pas la problématique posée par l'aliénation à l'idéologie du progrès que la notion même de travail comporte en elle. M. Weber, de son côté, comprenait que la problématique reposait exclusivement sur la commune rationalisation de toutes les sphères de la vie sociale (droit, économie, politique, religion, vie quotidienne), mais n'entrevoyait aucune sortie positive de cet état de fait. Plus proches de nous, H. Lefebvre[146] et A. Groz[147] formulaient leur critique à partir de l'opposition entre temps de travail et loisirs, argumentant que le second était nécessairement produit par le premier et en cela maintenu dans une logique de l'aliénation à laquelle il était censé échapper si l'on postulait que le loisir était un temps autonome, libéré des contraintes de la production capitaliste, devenant ainsi épanouissement et véritable réalisation de soi[148]. À partir de là, la thématique du travail prit une pente résolument tournée vers l'analyse des temps sociaux. Était-ce une erreur que de confondre ce qui avait trait aux logiques de la production avec ce qui relevait de l'organisation quotidienne des sociétés capitalistes ?

---

[142] Joffre DUMAZEDIER, *Vers une civilisation du loisir ?*, Paris, France, Ed. du Seuil, coll. « Les Collections Esprit. La Condition humaine », 1962, 264 p ; Roger SUE, *Vers une société du temps libre ?*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1982, 175 p.

[143] Michelle DOBRE, *L'écologie au quotidien: éléments pour une théorie sociologique de la résistance ordinaire*, Paris, France, Hongrie, Italie, coll. « Sociologies et environnemen », 2002, 352 p.

[144] *Ibid.*, p. 15.

[145] Philippe CHANIAL, *La délicate essence du socialisme*, *op. cit.*, p. 256.

[146] Henri LEFEBVRE, *Critique de la vie quotidienne*, Paris, France, l'Arche, coll. « Le Sens de la marche », 1968, vol.2/2, 267 p.

[147] André GORZ, *Métamorphoses du travail, quête du sens*, *op. cit.*

[148] Joffre DUMAZEDIER, *Vers une civilisation du loisir ?*, *op. cit.*

S'il apparaît que ce glissement tend à atténuer la critique protée au cœur de la logique du travail salarié, celle d'un rapport de subordination, un second volet critique fut ouvert à partir des années 1980, disons avec la fin annoncée du taylorisme, où les espoirs portés par les nouvelles formes de management ne prirent pas longtemps à s'effondrer en raison du report de la production de la contrainte sur et par les salariés eux-mêmes, enjoints à définir et respecter les objectifs de production auxquels ils se soumettent, le producteur devenant schizophrène. Ce qui s'offrait sous la forme d'un accroissement de l'autonomie des travailleurs n'était en fait qu'une stratégie d'invisibilisation des chaînes de commandement tout autant que de l'idéologie guidant les ressorts de l'hétéronomie. Toutefois cette critique ouverte par l'analyse du New Public Management ne produit pas les effets escomptés par rapport à la remise en question du travail. L. Boltanski et E. Chiapello[149], R. Sennett[150], M. Lallement[151], virent dans la transformation du rapport de subordination au travail porté par le paradigme post-taylorien, une dynamique suffisamment puissante pour orienter la production vers son potentiel de créativité, d'inventivité et de réalisation de soi. Ils postulèrent que le travail était une pratique sociale qui n'aurait su se réduire à la triple aliénation que D. Méda développait en 1995, ou du moins que ces composantes aliénantes n'en étaient pas un *fatum*.

Or, la première critique consiste à penser l'activité salariée comme une mise à disposition, contre rémunération, de sa force de travail au profit d'un entrepreneur, qui seul dirige les forces de travail qu'il loue vers ses objectifs. En repositionnant le débat précisément à cet endroit D. Méda avance la thèse que rien ne permet de considérer qu'une « *activité entièrement dirigée de l'extérieur puisse être source d'expression de soi et d'autonomie* »[152], fut-elle organisée de sorte que chaque producteur soit dans l'illusion de la production de sa propre contrainte par la définition des objectifs auxquels il se soumet. Il faut aussi considérer le lieu à partir duquel l'argumentaire d'un développement de l'autonomie au travail est postulé tout autant que les catégories de travailleurs qui sont pris en exemple pour appuyer cette thèse. Or, ici encore il s'agit de voir que l'autonomie valorisée est celle du travailleur intellectuel, de l'artiste ou de l'artisan, comme si l'ensemble de la population au travail

---

[149] Luc BOLTANSKI et Ève CHIAPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, France, Gallimard, coll. « NRF essais », 1999, 843 p.

[150] Richard SENNETT, *Ce que sait la main: la culture de l'artisanat*, traduit par Pierre-Emmanuel DAUZAT, Paris, France, Albin Michel, 2009, 403 p.

[151] Michel LALLEMENT, *L'âge du faire: hacking, travail, anarchie*, Paris, France, Éditions du Seuil, 2015, 441 p.

[152] Dominique MEDA, *Le travail*, *op. cit.*, p. 146.

partageait ces trois formes de réalité. D. Méda ou encore B. Hibou[153] font partie des rares sociologues qui ne se laissent pas duper par cette critique artiste de la transformation des rapports salariés au seul motif que la structure productive s'est considérablement transformée depuis l'avènement de la société post-industrielle[154].

Toutefois, D. Méda focalise son raisonnement sur le travail salarié, en considérant que le travail créateur réussit à s'extraire de la triple aliénation qu'elle repère chez K. Marx et en le dépassant, alors même que nous serions en mesure d'élargir l'approche critique à toute forme de travail, salarié et entrepreneurial, en considérant que les logiques de l'un et celles de l'autre sont équivalentes moyennant une variation des curseurs sur chacune des trois composantes du travail. Que le travail créateur s'éloigne de la logique capitaliste, c'est en effet probable, mais sûrement pas exclusif si l'on tient compte des analyses critiques de S. Kracauer[155] sur la création à l'heure de la reproductibilité massive. Que l'on tienne pour acquis que le rapport de subordination produit par le salariat éclate par la détention en propre de l'outil de production est concevable si l'on ne considère pas que l'autoentrepreneur est en fait pris dans un rapport d'auto-exploitation, pire encore si les formes nouvelles d'ubérisation ne masquent pas du salariat défiscalisé qui revient à créer un rapport de domination d'un super-patron sur l'armée de petits patrons prestataires de services. Enfin, peut-on résolument considérer que l'idéologie du progrès et la réalisation de soi dans le processus d'humanisation de la terre par le travail soient remises en question par le simple fait d'être entrepreneur de sa vie ? Si par ailleurs on recherche le rapport de subordination dans les discours d'entrepreneurs, on ne manquerait pas de relever un certain nombre de contraintes (lois du marché, régimes de cotisation sociale ou encore injonctions à la rentabilité) qui les placent de fait dans un régime de soumission à des contraintes extérieures aux antipodes de l'autonomie.

---

[153] Béatrice HIBOU, *La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, Paris, France, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 2012, 223 p.

[154] D'autant que si nous pouvons en effet remarquer une progressive diminution des effectifs dans les professions laborieuses, celles-ci constituent encore aujourd'hui une part importante du minerai humain de l'économie capitaliste. Il ne faudrait pas non plus se laisser duper par les transferts de masse salariale vers d'autres professions non moins dégradantes, parce que plus précaires et moins visibles. Il n'y a guère d'usine à fabriquer du *care* mais des centaines de milliers de personnes, majoritairement des femmes, qui arpentent le territoire dans leurs automobiles pour distribuer des repas et prodiguer des soins. La production de service est souvent plus pernicieuse parce qu'elle atomise les professionnels. Ce qui les rend invisible aux yeux de l'observateur extérieur ne les rend pas plus visible en tant que corps professionnel (absence de représentation salariale, syndicale, absence même de locaux de réunion). Enfin, où sont les usines si elles ont quitté l'espace occidental ? Si nous avions réellement contribué à l'accroissement de l'autonomie des travailleurs occidentaux, n'aurions-nous pas contribué au développement de l'aliénation dans d'autres ères, puisque, nous le savons en regardant notre propre histoire sociale, l'implantation d'une usine c'est l'exode rural et la mort de la paysannerie.

[155] Siegfried KRACAUER, *L'ornement de la masse: essais sur la modernité weimarienne*, traduit par Sabine CORNILLE, Paris, France, la Découverte, coll. « Théorie critique », 2008, 309 p.

La figure du travailleur autonome est donc celle de l'entrepreneur capitaliste dont M. Weber retrace l'émergence depuis la réforme protestante quand il analyse le lien d'affinité élective entre le capitalisme et le protestantisme. La naissance de l'individu moderne tient à l'adoption d'une conduite rationnelle tant dans les affaires que dans la vie quotidienne de sorte que la dimension du choix soit désormais soumise à l'exercice continu de la raison. Le drame wébérien se joue sur le constat de la domination progressive de la rationalité instrumentale qui ordonne l'action sociale à partir du calcul et de la mesure et mène à l'arraisonnement de la dimension éthique dans les conduites de vie.

La recherche de l'excellence dans les affaires impose la spécialisation comme moyen et transforme par la même occasion les rapports de dépendance entre les membres de la communauté. C'est ainsi que l'on passe du modèle de la communauté qui s'ordonne selon une différenciation *statutaire*, au modèle de la société qui s'organise à partir de la différenciation *fonctionnelle*, dans les termes d'É. Durkheim[156], ou d'un régime d'action sociale *communautisé* à un régime d'action sociale *sociétisé*, selon les termes des traducteurs de M. Weber[157].

Les sphères du travail et du quotidien, que nous avons classiquement opposées dans les catégories sociologiques, se trouvent à partir de ce raisonnement fondues selon une même logique dont la rationalité est le dénominateur commun, mais différenciées si l'on s'attache aux rôles sociaux tenus par un même travailleur, producteur dans la sphère du travail et consommateur dans la sphère du quotidien. La modernité inaugure-t-elle ici une forme sociale, celle d'un individu *de facto* séparé[158].

Le tournant de l'après-guerre en 1945 marque une rupture dans l'examen des conséquences de la modernité. Si les XVIIIe, XIXe siècles et la première moitié du XXe siècle ont eu tendance à se focaliser sur l'émancipation des travailleurs, notamment avec l'idée que l'autonomie et la

---

[156] Émile DURKHEIM, *De la division du travail social*, *op. cit.*

[157] Max WEBER, *Économie et société*, traduit par Julien FREUND, traduit par Pierre KAMNITZER et traduit par Pierre BERTRAND, Paris, France, Pocket, coll. « Agora », 1995, vol.1, p. 78.

[158] Ce développement appelle une analogie entre le principe de dissociation de la sphère relationnelle et de la sphère institutionnelle, à l'intersection desquelles l'espace public habermassien apparaît comme une formation de la modernité et le principe de séparation entre la sphère de la production et la sphère domestique, dont l'intersection pourrait être caractérisée par ce qu'A. Touraine à nommé la *société bureaucratique de consommation dirigée*. Un principe strictement politique chez Habermas, qui devient un système politique ordonné par l'autonomie de l'économie chez Touraine.

solidarité se renforcent mutuellement par la propriété collective et la coopération[159], la seconde moitié du XXe siècle entérine l'idée que la sphère du travail ne sera désormais plus le lieu du développement de l'autonomie du sujet. Les critiques antérieures ont, de longue date, examiné le rapport à la vie matérielle en analysant le passage d'un modèle de consommation traditionnel, plutôt agraire où la production de l'autosubsistance est le cœur de l'activité quotidienne, à un modèle de consommation moderne gouverné par un principe de séparation entre la production et la consommation. Tout se passe comme si la recherche du bien-être matériel devait s'imposer comme la réponse à un besoin dirigé vers l'accroissement du bonheur, du moins en tant qu'élément culturel propre aux sociétés de la modernité occidentale[160]. C'est à partir de ce lien sous-tendu par l'idéologie du progrès que le tournant critique de la consommation prend racine. Si le bien-être est de l'ordre de la recherche du plaisir immédiat, le bonheur, lui, serait guidé par un destin plus lointain et augmenté d'une portée morale.

De ce fait, l'accroissement du confort et du bien-être promis par la culture matérielle devient le contrepoint à partir duquel la lutte s'engage dans les mouvements écologistes des années 1970 et postérieurs qui feront naître dans leur sillage les concepts de décroissance, de simplicité ou sobriété volontaire. Les utopies communautaires des années 1970 se développent à partir d'une critique sociale de la « société de masse » développée dans les années 1930[161] et de la « société de consommation » à partir des années 1960[162]. Elles organisent leur retrait des logiques sociales dominantes en cherchant à réinventer des manières de s'organiser au quotidien en fusionnant de nouveau les domaines de l'activité et

---

[159] Philippe CHANIAL, *La délicate essence du socialisme*, *op. cit.*, p. 230.

[160] Bien qu'en la matière, il est peu probable que l'occident moderne fasse figure d'exception, on peut toutefois s'accorder sur le fait qu'un régime despotique à l'image de la Corée du Nord ou de l'État (sans État) Islamique ne placent pas le bien être matériel au sommet de leurs préoccupations.

[161] Max HORKHEIMER et Theodor Wiesengrund ADORNO, *La dialectique de la raison: fragments philosophiques*, traduit par Éliane KAUFHOLZ-MESSMER, Paris, France, Gallimard, coll. « Collection Tel », n° 82, 1974, 281 p ; Siegfried KRACAUER, *L'ornement de la masse*, *op. cit.* ; Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, traduit par Georges FRADIER, Paris, France, Calmann-Lévy, 1983, 414 p.

[162] Henri LEFEBVRE, *Critique de la vie quotidienne*, Paris, France, L'Arche, coll. « Le Sens de la marche », 1961, vol.2/1, 359 p ; Guy DEBORD, *La société du spectacle*, Paris, France, Gallimard, 1992, xi+167 p ; Jean BAUDRILLARD, *La société de consommation: ses mythes, ses structures*, Paris, France, Gallimard, coll. « Folio. Essais », n° 35, 1986, 318 p.

de la domesticité tout en produisant par ailleurs de nouvelles formes sociales inspirées du socialisme utopique[163].

Les analyses menées sur le mouvement communautaire des années 1970 ont traité de manière superficielle la question du détachement vis-à-vis de la culture matérielle. Or, refuser le confort des sociétés industrielles n'est pas en soi un moyen d'accéder à une autre forme de vie, mais s'inscrit dans une lutte pour une vie authentique[164] qui vise spécifiquement le recouvrement de l'autonomie du sujet. Par ailleurs, l'expérience des marges sociales auxquelles renvoie ce refus de la consommation comme élément central de l'organisation des sociétés modernes, se pose comme une volonté d'instituer les normes sociales qui régissent la vie du groupement communautaire, un principe de démocratie radicale et autonome.

L'autonomie dans son rapport à la politisation du quotidien ?

C'est donc à partir de deux conceptions de l'autonomie que l'expérience communautaire peut être décrite[165]. L'aspiration autonome des groupements communautaires, qui prend forme par une critique de la consommation et la mise en pratique d'un principe de démocratie radicale, est conduite par la recherche d'un mouvement d'inversion du fonctionnement des sociétés modernes et capitalistes, où l'individu est ontiquement séparé, c'est-à-dire un individu privé auquel fait face un individu public et un travailleur-producteur dont le pendant est un travailleur-consommateur. Il s'agit alors de réunir les antagonismes créés par la rationalité instrumentale qui sévit dans les formes contemporaines de l'État et du marché et de concevoir l'individu sous la forme d'un sujet non fragmenté de sorte que ce raisonnement soit la réitération du thème marxien de la critique de la réification.

Si le quotidien devient le théâtre de la recherche d'autonomie, il est presque inévitable qu'il devienne parallèlement l'une des sphères à partir desquelles se joue le politique. Les travaux

---

[163] Cette partie de l'analyse des racines utopiques des communautés intentionnelles est développée dans le chapitre 5.

[164] Charles TAYLOR, *Les sources du moi: la formation de l'identité moderne*, traduit par Charlotte MELANÇON, Paris, France, Éd. du Seuil, DL 1998, coll. « La Couleur des idées », 1998, 712 p.

[165] Je laisse de côté une troisième conception qui reposerait sur l'autonomie face au système technique, dans la production énergétique par exemple. Il ne s'agit pas de nier l'importance qu'elle joue dans les représentations de l'autonomie propres aux catégories sociales enquêtées, mais de la positionner comme un moyen en vue du recouvrement des deux autres formes d'autonomie, qui s'attachent à l'individu et au collectif.

qui traitent de la consommation comme d'un engagement[166] pour ou contre une cause, qu'elle soit sanitaire, sociale, environnementale ou éthique, décrivent un processus qui consiste à donner au choix la même valeur qu'un vote où s'exprime un pouvoir d'orientation stratégique du système de production[167]. Mais ce qui est intéressant, dans cette conception de la portée de l'acte de consommation, tient moins au geste qu'à la représentation qui prédomine dans ce que devient l'activité politique au sein de la société moderne, capitaliste. C'est le prolongement du travail de « réhabilitation » du consommateur (et usager) entrepris de façon pionnière par M. de Certeau à la fin des années 1970, à un moment d'intense critique du consommateur aliéné. Ce travail a abouti à ce que l'on regarde aujourd'hui en direction de ses capacités d'agir, mais aussi, à ce que l'on explore ses capacités pour les stratégies de marketing.

Toutefois, ce à quoi s'attaquent les communautés intentionnelles touche à la réappropriation du temps qui est dérobé au système de production capitaliste pour réaliser un travail autonome et commun. Cette entreprise autonome est une tentative de soustraction du phénomène bureaucratique où toute la vie *dans* et *hors* travail est soumise à la rationalisation[168]. Le quotidien devient un théâtre d'actions pour la résistance oridnaire. Contrairement à la sphère politique, il apparaît comme un espace d'autonomie où tous les actes dépendent de nous. E. Zaccaï, analysant les politiques de développement durable[169], considère que malgré la faible portée face au changement climatique, la consommation et les actes du quotidien fournissent un univers de sens aux acteurs qui donnent à leurs pratiques une dimension politique qui ne dit pas précisément son nom. Cette intégration du politique dans la sphère du quotidien relève du domaine infrapolitique suggéré par J. C. Scott[170]. En tant que système d'action implicite, la résistance ordinaire, comme forme sociale infrapolitique, permet d'analyser la recherche

---

[166] Sophie DUBUISSON-QUELLIER, *La consommation engagée*, Paris, France, Sciences Po, les Presses, coll. « Contester », 2009, 143 p.

[167] Je pense que c'est un abus de langage et qu'il vaut mieux considérer le boycott, par exemple, comme une négociation entre l'offreur et le demandeur, strictement bornée par les règles économiques et non politiques.

[168] David Rolfe GRAEBER, *Bureaucratie*, traduit par Françoise CHEMLA et traduit par Paul CHEMLA, Arles, France, Actes Sud, 2017, 296 p.

[169] Edwin ZACCAÏ, Olivier MONGIN et Marc-Olivier PADIS, « Changer les comportements : une utopie ? », *Esprit*, 2009, Décembre, nº 12, pp. 72-84.

[170] James C. SCOTT, Olivier Traduction RUCHET et Gilles CHANTRAINE, *La domination et les arts de la résistance: fragments du discours subalterne*, Paris, France, Éditions Amsterdam, DL 2009, 2008, 269 p.

d'autonomie sous l'angle d'une soustraction à la contrainte systémique par la démocratie radicale[171] et le travail autonome[172].

Pour autant, la résistance ordinaire comme politique implicite, n'en est pas moins un pouvoir d'action pratique contre le système, qui, s'il ne s'énonce pas par le discours, se traduit par une capacité consciente de contrôle et de régulation du pouvoir des puissants. « *La plupart des actes relevant de la résistance ordinaire sont connus et reconnus comme tels. […] Ils sont vécus comme des manières de "faire avec" participant de la conscience pratique.* »[173] Cette recherche de l'autonomie, lue au prisme de la résistance ordinaire, peut être interprétée comme un principe qui relève d'un arbitrage sur la définition des contraintes propres par rapport aux contraintes systémiques. Elle n'est pas un idéal de vie sans contraintes mais une hétéronomie définie de manière autonome. C'est à partir de là qu'il est possible de se demander quel genre de règles et de contraintes consenties se donnent les communards pour aboutir à l'autonomie ? C'est ce que la partie suivante interrogera dans le partage d'un environnement, d'un style de vie et des ressources mis en commun dans la sphère communautaire.

Synthèse du chapitre 2

Au cours de ce deuxième chapitre j'ai voulu montrer que le commun et l'autonomie sont nécessairement reliés par une dynamique d'auto-institution du social et du politique. L'institution du commun nourrit un débat passionnant entre les tenants d'une théorie des biens commun – pour qui instituer signifie créer une instance de contrôle et de régulation de l'usage de biens nécessaires à la vie humaine – et les tenants d'une théorie du commun – pour qui instituer est un principe dynamique d'établissement d'un projet social et politique au sein d'une société. L'autonomie est également, et de longue date, en discussion dans les théories sociales. S'il n'y a pas de théorie qui lui soit spécifique, elle nourrit abondamment des champs d'analyse propres à la sociologie. J'ai voulu montrer que les membres des communautés

[171] Jürgen HABERMAS, *Droit et démocratie: entre faits et normes*, traduit par Rainer ROCHLITZ et traduit par Christian BOUCHINDHOMME, Paris, France, Gallimard, 1997, 551 p.

[172] André GORZ, *Métamorphoses du travail, quête du sens*, *op. cit.*

[173] Michelle DOBRÉ, *L'écologie au quotidien: éléments pour une théorie sociologique de la résistance ordinaire*, Paris, France, Hongrie, Italie, coll. « Sociologies et environnemen », 2002, p. 229.

utopiques recherchent l'autonomie à différents points de vue. Si le travail salarié, qu'ils refusent généralement est un point notable qui conduit à adopter un grand nombre de pratiques visant à rendre autonome, ce rejet ne suffit pas à comprendre l'orientation générale à partir de laquelle les communards envisagent leur action. La recherche d'autonomie rejoint alors l'analyse proposée par C. Castoriadis quand il considère qu'elle est à la fois un désir porté par les individus de définir les règles de la vie commune et une disposition du système d'intégrer dans son fonctionnement normal cette propension à l'institution du social.

Synthèse de la première partie

À l'issue de ce second chapitre et au terme de cette première partie, revenons sur quelques éléments énoncés pour tenter d'esquisser une liaison pivot entre l'autonomie, le commun et la communauté.

La communauté constitue un ensemble de personnes qui observent des règles communes, vivent ensemble et ont un lien en commun. Montaigne la définissait comme « *état, caractère de ce qui est commun* », impliquant la participation commune. La théorie des communs s'appuie sur l'idée que la communauté ne peut exister concrètement sans l'existence et le partage de communs. Ces deux synthèses indiquent qu'**on ne peut analyser la communauté sans traiter la question du commun qui la circonscrit**.

Le commun s'affirme comme essence de la communauté et comme essence de la démocratie. Il est le moyen en vue d'affirmer et faire vivre la communauté et la démocratie. W. Berry[174] propose de définir le commun à partir de ce qui le menace. Qu'il s'agisse d'une ressource, d'un lieu, d'une pratique, ou d'un principe politique, envisager le commun à partir de ce qui le menace revient à l'inscrire dans un rapport d'opposition à toute logique d'appropriation et d'exclusion.

Le commun nourrit la perspective autonome de la communauté parce que le *faire* est soutenu par le maintien de la dimension experte et technocratique à l'extérieur de la communauté. Le *faire*, en engageant l'intégralité des personnes co-productrices du commun, met en œuvre un principe de démocratie radicale. La construction du commun constituant la communauté traduit un désir individuel et collectif d'autonomie. Cette volonté autonome ne peut prendre forme qu'à l'intérieur d'une organisation sociale qui met en place les conditions de son expression.

[174] Wendell Berry, cité par Bollier D., 2014, p 161.

Si ce qui constitue la communauté est le partage d'un commun alors l'autonomie nourrie par la perspective commune d'un *faire* s'impose comme un principe dialectique qui constitue à la fois le contenu du commun et la condition d'existence de la communauté. L'autonomie des communautés intentionnelles est une catégorie hybride qui mêle des éléments de deux ordres. Les premiers touchent à l'indépendance s'exprimant par le réinvestissement de la sphère de la production autonome destinée à l'autosubsistance. Les seconds insistent sur la production d'un imaginaire radical, c'est-à-dire un travail de création institutionnelle. Tout porte à croire que l'autonomie est la dynamique qui relie le commun et la communauté et qu'elle est leur moteur (ou leur carburant)[175]. C'est parce qu'il est guidé par une quête d'autonomie que le commun s'inscrit dans un rapport politique à la transformation sociale.

Le commun dans son rapport au politique se dissocie en deux types de stratégies dominantes (P. Sauvêtre[176]). D'abord, une **stratégie *économico-politique*** (B. Coriat, M. Bauwens[177], D. Bollier[178],) reposant sur l'idée qu'une densification des communs économiques, donc des pratiques dégagées des logiques de marché et garanties par la protection de l'État, constituerait en soi une politique des communs. Puis, une **stratégie *politico-instituante*** (P. Dardot et C. Laval[179]) qui repose exclusivement sur une pratique d'autogouvernement. Le commun *politico-instituant* est donc une histoire de démocratie, une histoire de communautés qui désirent l'autonomie plus qu'une histoire de ressources dont les qualités intrinsèques permettraient une gestion démocratique.

---

[175] L'autonomie serait le carburant du commun qui serait le moteur de la communauté (en tant que figure de la relation)

[176] Pierre SAUVETRE, « Quelle politique du commun ? », *SociologieS*, 19 octobre 2016, p. 4.

[177] Michel BAUWENS, Florence BELLIVIER et Françoise BENHAMOU, *Le retour des communs: la crise de l'idéologie propriétaire*, Paris, France, Éditions les Liens qui libèrent, 2015, 297 p.

[178] David BOLLIER, *La renaissance des communs*, *op. cit.*

[179] Pierre DARDOT et Christian LAVAL, *Commun: essai sur la révolution au XXIe siècle*, Paris, France, la Découverte, 2014, 592 p.

Cette manière de poser le commun comme un principe d'institution autonome de la communauté politique est donc une manière de remettre le politique au cœur du débat. Or il n'est pas certain que le commun posé comme un manifeste révolutionnaire par P. Dardot et C. Laval trouve en lui une forme d'efficacité pratique.

Ce premier examen va nous conduire maintenant à l'analyse de ce que les communards cherchent quand ils évoquent la recherche d'autonomie. Prenant appui sur ce qui relie le commun et l'autonomie à la communauté, la première étape de cette analyse se penchera sur ce que ses membres se donnent en partage dans cette expérimentation d'une vie ensemble.

PARTIE 2 : Un monde en partage

Introduction de la deuxième partie

La communauté choisit d'être gouvernée par le partage. Il n'est pas certain que le réel mette en œuvre de manière systématique le partage, il n'est pas certain non plus que l'on ne tombe effectivement sur des contre-exemples qui viendraient démentir la nature du propos présent. Il s'agit donc d'un choix analytique de positionner le partage comme une catégorie centrale des relations et d'interroger s'il relève du domaine de l'échange entre les membres d'une communauté[1]. Est-il une catégorie liée à l'échange, tout comme les chercheurs du Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales (le MAUSS) traitent le don, ou à l'inverse soustrait de l'échange à la manière d'A. Testart ? Pourquoi avoir distingué le partage d'une autre catégorie, comme la mutualisation par exemple ?

i. Le partage comme scission ou comme réunion : Une frontière poreuse

Le partage peut tout autant signifier la scission que ce qui réunit. Partager un repas c'est autant réunir des convives autour d'une table que répartir entre eux la nourriture à partager. Pourtant, pour M. Foucault, le partage forme une scission entre le normal et l'anormal, la raison et la déraison, le vrai et le faux. C'est donc un rapport à la norme, où le partage est un point de rupture, une ligne de partage, une limite qui légitime une domination. En dehors du partage de la norme, c'est l'anormal qui figure.

« Il n'y a de norme possible, c'est-à-dire applicable, qu'à partir du moment où est déterminé le domaine auquel cette norme peut s'appliquer. De sorte que toute norme présuppose un hors-norme, partageant entre ce qui relève de son domaine et ce qui n'en relève pas. Le partage entre ce qui relève de la norme et ce qui n'en relève pas est un présupposé normatif de la norme »[2].

À l'inverse, J. Zask (2016) considère à partir de l'exemple des jardins partagés, que le partage d'un jardin, constitué de parcelles, rend les frontières nécessairement poreuses compte tenu de

[1] Nous verrons qu'il est des situations dans lesquelles le partage s'étend au-delà des frontières de la communauté, c'est notamment l'idée défendue dans la notion de *commune*.

[2] Stéphane LEGRAND, *Les normes chez Foucault*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2007, p. 135.

la nature de l'activité ancrée dans le sol, de la convivialité et la solidarité entre les jardiniers. Les frontières de la parcelle matérialisent les limites de l'expérience possible "*en tant qu'expérience*". C'est à partir de cette expérience territorialisée que l'auteure tisse le lien entre l'association en jardinage et le gouvernement en commun. Le partage du jardin étend la logique du partage à la gestion et la politique commune.

« Grâce à la parcelle individuelle, le cultivateur est en position de participer au gouvernement en commun : il participe aux assemblées plénières, répartit les charges communes, parfois nomme un représentant ou accepte une fonction de représentation, échange des informations et des plans, etc. Ainsi partager est moins opérer une partition que mener une action commune issue d'une combinaison entre des actions individualisées et convergentes - ce à quoi l'anglais share ou shared correspond. »[3]

Pour ma part, je considère que ces deux facettes du partage décrites selon une opposition entre M. Foucault et J. Zask doivent se concevoir dans un continuum. Il ne saurait y avoir de partage sans qu'il y ait dans un même temps la réunion de ceux qui s'invitent à la scission. À partir de cette conception du partage, il faut donc s'interroger sur ce qui idéalement se partage dans le fait communautaire, tout autant que ce qui contre toute attente, ne se partage pas.

ii. Le partage des possessions, un rapport spécifique à la propriété

Derrière la diversité des pratiques de partage, il faut aussi préciser ce qui, ici, est pris en compte dans les manières de faire spécifiques au partage. Tout un courant de la littérature économique, sociologique et politiste traite le partage sous l'angle de l'économie collaborative[4], également nommée, sans distinction, économie du partage, et qui à mon sens relève d'une réduction des principes qui gouvernent d'une part une démarche collaborative et d'autre part une démarche de partage. Fondre dans une même catégorie des pratiques liées à des plateformes à distance de commerce entre pairs et ce qui s'échange symboliquement en

---

[3] Joëlle ZASK, *La démocratie aux champs: du jardin d'Éden aux jardins partagés, comment l'agriculture cultive les valeurs démocratiques*, Paris, France, la Découverte, 2016, p. 98.

[4] Rachel BOTSMAN et Roo ROGERS, *What's mine is yours: how collaborative consumption is changing the way we live*, London, Collins, 2010, xxii+280 p.

termes de connaissances par le biais d'un forum ou d'un atelier ouvert, n'a *a priori* rien en commun. On peut alors se demander si les arguments mettant en avant l'horizontalité des rapports sociaux démocratiques et la logique de l'usage contre la logique propriétaire suffisent à les réunir sous la même terminologie.

Si l'argument second qui oppose l'usage à la propriété semble mieux résister à la mise à l'épreuve des faits, le premier en revanche tombe sous le coup de la réfutation à la simple énumération des pratiques dont on le fait relever. Qu'y a-t-il de moins horizontal qu'un site d'annonce de covoiturage pour lequel l'entreprise à l'origine de la démarche formate la mise en lien des personnes jusqu'à la manière de s'acquitter du rapport social qu'elles partagent, un court instant, en créditant la compagnie des intérêts et principal ? Peut-on véritablement tenir pour sérieux l'argument de la démocratisation des pratiques au principe de la collaboration de l'usager au service de l'économie de l'usage ? Je me rangerais, pour ma part, du côté de M-A. Dujarier[5] qui nomme cette pratique de collaboration sous la catégorie du *travail du consommateur*, considérant ainsi que de la collaboration, peut émerger des formes de domination classiquement observées dans les rapports sociaux marchands-capitalistes.

L'économie du partage porte en elle des espoirs de revitalisation des liens sociaux, c'est en tout cas ce qu'annoncent les promoteurs de ces pratiques tels que R. Botsman & R. Rogers[6]. *« Ces nouvelles pratiques permettraient de retrouver une convivialité perdue [...] Cette promesse s'illustre au niveau local à travers des initiatives comme sharevoisins, qui intègre au cœur de sa mission de recréer du lien social dans un quartier [...] Elle peut aussi s'illustrer au niveau global avec des initiatives comme Couchsurfing. »*[7]

Cette économie de l'usage amène avec elle la question de la propriété et de la possession, deux faits que R. Botsman et R. Roger enjoignent à disjoindre. Aussi cette économie propose-t-elle de créer un droit spécifique qui ne soit plus conçu sous l'angle de l'individu du droit civil, mais à partir d'une logique de l'accès[8] comme la transcription d'un droit d'usage relevant d'une économie de la fonctionnalité. Toutefois, si ces approches postulent une

---

[5] Marie-Anne DUJARIER, *Le travail du consommateur: de McDo à eBay : comment nous coproduisons ce que nous achetons*, Paris, France, La Découverte, 2008, 246 p.

[6] Rachel BOTSMAN et Roo ROGERS, *What's mine is yours*, *op. cit.*

[7] Simon BOREL, David MASSÉ et Damien DEMAILLY, « L'économie collaborative, entre utopie et big business », *Esprit*, 6 juillet 2015, Juillet, nº 7, p. 15-16.

[8] Jeremy RIFKIN, *L'âge de l'accès: la nouvelle culture du capitalisme*, traduit par Marc SAINT-UPÉRY, Paris, France, la Découverte, 2005, 395 p.

troisième voie entre la propriété publique et la propriété privée, la propriété commune articulée au droit d'usage[9] n'en reste pas moins une forme attachée à la possession affaiblie par le partage avec autrui. En somme, c'est une copossession dont la centralité est certes déplacée sur l'usage du bien ou du service mais qui ne refonde pas, autant qu'elle le prétend, le lien à la culture consumériste dont la logique d'accroissement permanent du niveau d'équipement et de confort reste indemne de cette nouvelle orientation prise par la consommation. Et rien n'indique que le sentiment de possession vacille du simple fait de la mise en partage.

iii. Le partage d'un système d'échange

Malgré tous les désaccords que l'on peut formuler à l'égard de l'approche développée par les économistes et les marketers, le partage relève effectivement d'une catégorie propre à l'échange, il faut alors la confronter à la théorie du don. Néanmoins, rien ne permet d'entrevoir le partage sous l'angle de la logique du don pur, du don altruiste, le véritable don selon A. Testart puisqu'il ne s'agit pas de se défaire pour créditer autrui, mais de rendre commun l'usage d'un bien qu'on aurait pu posséder pleinement ou donner purement. Pourtant, selon le MAUSS[10], le partage serait en effet très lié au don puisqu'il est un *échange don*, c'est-à-dire une activité au travers de laquelle, dons et dettes circulent de mains en mains. Le partage est-il une catégorie circulante ? Qu'est-ce qui s'échange dans le partage ? Le partage est-il une activité symbolisante ? Relève-t-il de l'échange symbolique ? (Don de relation ? Win-win)

Je reprendrai ici le propos engagé par E. Autant[11] qui tente d'amorcer une critique de la notion d'échange en partant du principe que le partage serait une catégorie plus précise que l'échange parce qu'elle indiquerait la nature de la relation entre les personnes qui mènent une

---

[9] Elinor OSTROM, *Gouvernance des biens communs: pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, Bruxelles, Belgique, De Boeck, 2010, 301 p.

[10] Étienne AUTANT, « Le partage : un nouveau paradigme ? », *Revue du MAUSS*, 1 décembre 2010, nº 35, pp. 587-610 ; Eric J. ARNOULD et Alexander S. ROSE, « Mise au point : du concept de « partage » à la mutualité en « consumer research », From the Concept of Sharing to that of Mutuality in Consumer Research », *Revue du MAUSS*, 17 décembre 2014, nº 44, pp. 217-228.

[11] Étienne AUTANT, « Le partage », *op. cit.*

opération d'échange, échange que G. Berthoud[12] considère également sous l'angle d'une catégorie générique dans laquelle se range une diversité de pratiques sociales prises entre la tendance à l'égoïsme et la tendance à l'altruisme.

E. Autant définit plusieurs formes de partage dont il est question au début de ce chapitre, le partage comme scission et le partage comme réunion et il ajoute que le sens qu'il retient de la notion de partage repose sur *« le fait, pour une personne physique ou morale, de transférer une part de ce dont elle dispose à une autre. [···] Le partage comme mode de transfert, apparaît comme le procédé par lequel les êtres et les groupes humains reçoivent les uns des autres les moyens dont ils ont besoin pour vivre et apportent leur contribution à la vie commune. »*[13] Pris ainsi, le partage n'est rien d'autre qu'un système de circulation de flux relationnels ascendant ou descendant suivant que l'individu reçoit ou donne selon les phases de sa vie. Le partage serait alors décliné en plusieurs dispositions selon les sphères à partir desquelles il est observé. Il serait spontané entre les membres d'une même famille mais imposé dans le cadre de la tradition patriarcale et négocié dans le cadre de la famille nucléaire. Il serait également imposé par la sphère étatique aux citoyens, mais libre dans le marché et dans l'association, nourrissant une interdépendance par consentement réciproque, là où les autres formes génèrent une interdépendance soumise.

Si une telle approche a le mérite de soulever la complexité des flux et leur bilatéralité, elle ne parvient pas à se défaire de son ancrage religieux qui voudrait forcer le point de vue sur la générosité du genre humain à partir d'exemples contraires à la logique de maximisation des intérêts personnels propres aux théories libérales. Or il ne fait pas de doute que le partage ou l'échange-don entre proches, liés par leur filiation ou par leur proximité physique ne suffisent, ni l'un ni l'autre, à anéantir la critique radicale du néolibéralisme et encore moins à justifier la recherche de la troisième voie qui permettrait, par un savant dosage, de marché, de réciprocité et de redistribution d'endiguer la recherche et la satisfaction des intérêts personnels.

Nous verrons d'ailleurs au terme du chapitre 7, qu'à partir du moment où le commun se brise, dans un collectif, le principal élément porté à la motivation de la rupture repose sur le déséquilibre entre les parties et la mise au jour d'un appétit à la maximisation des intérêts des uns ou des autres sans satisfaire l'intérêt commun. Il est entendu que rien n'indique que les

---

[12] Gérald BERTHOUD, « Penser l'universalité du don. À quelles conditions ? », *Revue du MAUSS*, 2004, no 23, nº 1, pp. 353-376.

[13] *Ibid.*, p. 589 et 594.

protagonistes de la rupture argumentent selon leur propre recherche de maximisation de leurs intérêts mais leurs détracteurs voient dans leurs actes la prédominance de leurs intérêts opposés à ceux du collectif ou aux leurs propres.

Le croire (D. Hervieu léger) ; les ressources (économie du partage) ; le *faire* (M. Lallement ; P. Nicolas Le Strat) ; le quotidien (un espace ; des relations) toutes ces dimensions qui sont conventionnellement introduites par le biais de l'échange, du don, doivent être explorées ici sous l'angle du partage c'est-à-dire sous l'angle d'une **tension entre ce qui réunit et ce qui sépare** les membres d'un collectif et un collectif du reste de son environnement.

Chapitre 3 : Le partage d'un environnement

Introduction

L'ouverture de cette partie sur le partage dans la sphère communautaire porte sur l'environnement qui constitue le cadre de l'expérience collective. Plusieurs points méritent d'être analysés pour saisir ce que signifie vivre ensemble dans un même espace. Il se trouve qu'entre le début et la fin de ma recherche, un dispositif législatif est venu encadrer une partie de la réalité vécue par les collectifs qui décident de partager un espace de vie, de mutualiser des biens et des usages. Si cette loi (loi Alur), ne remet en cause l'expérience pratique des communautés avec lesquelles j'ai travaillé, il est probable qu'elle donne un nouveau tournant à d'autres projets, les facilitant tout en les régulant. En quelque sorte ce dispositif ne réalise que ce qu'on attend du droit à savoir qu'il enregistre, actualise et légalise les nouvelles pratiques en vigueur de la société civile.

Mais, si les pratiques de cohabitation marquent une mise à distance du mode de vie prédominant où le pavillon de banlieue fait figure de bulle d'autosuffisance délimitée par une clôture mitoyenne d'une autre bulle, il n'en reste pas moins que les questions attachées à la

propriété privée ne sont pas inscrites au titre de la loi : cette dernière reste le régime normal de propriété. Or, les communautés utopiques produisent un écart significatif à cet endroit. En effet toutes celles que j'ai pu visiter, ont réfléchi ou sont en train de le faire, sur la manière d'extraire la communauté du régime d'appropriation privative. Pour résumer, avant de l'analyser, elles cherchent à construire des expériences fondées sur une logique du lieu et non sur une logique des personnes. En cela elles tentent de pérenniser des îlots d'autonomie, selon une logique spatiale en mitant le territoire de zones de non-propriété privée et publique. Elles créent des lieux communs régis par un droit d'usage. Y parviennent-elles pour autant ? La suite nous le dira.

Partager un espace

i. Environnement juridique de la vie collective

Du droit à la propriété, il s'agit d'explorer ce qui relève des formes historiques de propriété commune et des nouvelles dérivations qui émergent aujourd'hui du fait de la réactivation de formes anciennes ou de créations du droit contemporain. Le premier moment connu de reconnaissance de la propriété commune remonte à l'Empire romain sous le règne de l'empereur Justinien 1er, qui légalise en l'an 535, l'existence de communs non appropriables, air, eau et usages liés à l'eau et la mer, comme dispositif de lutte contre les inégalités sociales. Un droit attaché aux *res communes* conçu à la manière justinienne ne peut que s'accompagner d'un État fort dont le devoir est de protéger ces ressources de toute forme d'accaparation privée, ou publique. Les *res communes* sortent de tout régime de propriété attaché à une personne physique ou morale contrairement aux *res publicae* qui sont la propriété exclusive d'une entité morale excluant les formes d'appropriation privative. Il y a donc un jeu juridique entre ce qui relève de l'appropriation publique par un État, une commune et ce qui est exclu de tout régime de propriété, mais préservé par une institution publique dont la charge est de protéger l'intérêt commun des assauts des intérêts particuliers.

Cette frontière, infime, entre le public et le commun, fait l'objet de déplacements et d'arrangements permanents à l'initiative des institutions qui, dans la forme de l'État

bureaucratique et néolibéral, s'accordent le droit d'organiser la confusion entre l'intérêt commun et l'intérêt public. On peut considérer que cette confusion est responsable d'une disparition progressive des communs dans la mesure où, comme il fut développé dans le chapitre 2, l'intérêt commun relève d'une conception du *commun* en tant que régime non limitatif du partage, à ce qui pourrait s'apparenter à une ontologie du *commun*, contrairement à l'intérêt public qui relève d'un partage universel en tant que régime borné par le cadre d'une constitution, d'une convention, d'un droit accordé par une autorité représentant les intérêts d'un peuple donné.

C'est donc sous le signe d'une logique descendante que les institutions de l'État contemporain partagent les ressources dans le sens foucaldien du terme partage, en arbitrant à partir des normes qu'elles instituent. Si par ailleurs nous concevons les logiques du commun sous l'angle de J. Zask, on perçoit que le partage entre dans une logique ascendante qui consiste à s'organiser de concert pour gérer et répartir les ressources associées à une pratique ou un espace.

À bien considérer les éléments du problème, on voit combien ni l'un ni l'autre n'a complètement raison. Et si l'on déporte l'interrogation vers les sphères juridiques, on ne peut qu'être saisi par le pouvoir normatif qui contraint par l'application de la loi, sanctionne les transgressions et domine les corps. Toutefois, on ne peut rester aveugle au pouvoir d'orientation de la norme que les pratiques obligent à ajuster par le biais de l'expérience vécue et partagée par un nombre croissant d'individus qui forment des groupes sociaux influents. Le changement reste souvent pris entre ces deux logiques qui s'opposent frontalement, l'une consistant à imposer le changement par la loi, l'autre à sanctionner par la loi les changements déjà observés dans la pratique.

Évolution du cadre légal vers l'habitat participatif

Les communautés que j'ai fréquentées ne verront probablement pas leur expérience modifiée par l'adoption de la loi Alur portée par Cécile Duflot en 2014. Elles ont structuré leur cadre juridique par trois figures classiques du mouvement communautaire, soit en reposant sur l'accession en propriété privée, soit en se constituant en Société Civile Immobilière, ou encore en acquérant un domaine en propriété associative. En dehors de la propriété, la location et le squat sont les deux formes prioritaires même s'il est probable que l'inventivité locale mette en œuvre des régimes d'occupation d'un espace qu'on ignore ici mais qui

feraient coutume ailleurs. Il suffit qu'un groupement exerce une influence sur un contexte local pour que les nouveaux venus se mettent dans les pas des indigènes.

Toutefois, l'arrivée de la loi Alur marque un changement suffisamment important pour qu'on lui réserve un temps d'analyse. Elle présente une tendance qui vient s'inscrire au code du logement et de l'urbanisme comme un changement dans la manière dont les personnes concernées désirent habiter collectivement sans pour autant chercher à bâtir un projet de vie communautaire. Elle vient donc sanctionner des pratiques existant déjà au XIXe siècle et revivifiées entre les années 1950 et 1980 à chaque fois sous l'angle de la mixité entre espaces privés et espaces communs. Si la loi émerge souvent après l'usage, pour le rendre légal aux yeux de l'institution ou marquer un changement dans les mœurs, elle accompagne également l'extension du domaine de la pratique en transformant l'instituant en institué de sorte que l'étape suivante pourrait être une conversion de ce qui *peut* se faire en ce qui *doit* se faire.

Le degré de radicalité de l'engagement des personnes inscrites dans cette démarche tombe ainsi au niveau de ce qui est socialement convenu, quittant de la sorte les lieux vacants de l'institution initialement investis par celles et ceux qui se proclamaient contestataires ou pionniers. À cet égard, il est probable, mais non vérifié, qu'un élément d'importance vînt influencer les représentations associées à l'habitat collectif. L'examen des formes historiques de ce type d'habitat par celles et ceux qui en furent les promoteurs contemporains prend appui sur une habitude à manier la littérature et les outils de la recherche. Appui très certainement nécessaire à la production et la recherche de documentation sur les formations actuelles de collectifs.

Article 47 de la loi n° 2014-366 du 24 mars 2014 pour l'accès au logement et un urbanisme rénové, dite loi Alur :

« L'habitat participatif est une démarche citoyenne qui permet à des personnes physiques de s'associer, le cas échéant avec des personnes morales, afin de participer à la définition et à la conception de leurs logements et des espaces destinés à un usage commun, de construire ou d'acquérir un ou plusieurs immeubles destinés à leur habitation et, le cas échéant, d'assurer la gestion ultérieure des immeubles construits ou acquis. En partenariat avec les différents acteurs agissant en faveur de l'amélioration et de la réhabilitation du parc de logements existant public ou privé et dans le respect des politiques menées aux niveaux national et local, l'habitat participatif favorise la construction et la mise à disposition de logements, ainsi que

la mise en valeur d'espaces collectifs dans une logique de partage et de solidarité entre habitants. »

Le cadre juridique français sur les questions d'habitat participatif faisait pâle figure comparé aux voisins européens qui avaient déjà entériné la possibilité de définir des propriétés articulées par deux piliers que sont les parties privatives et les parties en propriété commune. Jusqu'à la loi Alur, le cadre juridique français permettait deux formes principales d'habitat collectif, en propriété privée, qui peut être occupée par le propriétaire ou mise en location, et en propriété sociale, mis à la location dans un cadre législatif fixant des conditions d'accès en termes de ressources suivant les territoires. Dans les deux cas, les promoteurs immobiliers sont les architectes définissant les cadres de la vie collective en conséquence de quoi les habitants subissent les représentations des concepteurs en termes de qualité d'habitat et d'environnement habité. Ils subissent aussi les représentations des concepteurs en termes de solidarité entre habitants et de formes de lien social entre résidants. On sait notamment que les promoteurs immobiliers sont les artisans de la densification de population au m² d'emprise au sol, et que le bâti est généralement pensé pour minimiser les espaces de rencontre entre habitants, comme s'il fallait vivre proches mais pouvoir se sentir seul[1].

L'un des objectifs de cette loi Alur est donc d'accorder aux coopératives d'habitants et aux sociétaires la possibilité de définir le cadre du logement et des relations qui vont structurer la vie collective. L'examen de cette définition permet de comprendre les références mobilisées dans cette partie de la loi. En effet, on ne peut pas passer à côté de la participation qui trône en tête de l'article 47 et dont on retrouve à plusieurs endroits des précisions sur la nature de ce que l'on nomme *participation*. D'abord c'est une démarche citoyenne. On ne saurait en attendre moins d'une définition inscrite dans la loi. Mais, il faut croire qu'à l'instar des autres lois qui n'inscrivent pas en préambule le caractère citoyen de leur démarche, la loi Alur se définit comme une figure d'exception pour laquelle, entrer dans ce dispositif est une manière d'exprimer sa citoyenneté. Ainsi, l'habitat participatif est une forme élevée de la citoyenneté là où l'habitat conventionnel ne le serait pas. Il apparaît surtout que les groupes de lobbyistes à la manœuvre dans cette législation nouvelle expriment ici une position selon laquelle habiter, se nourrir, se déplacer, plus largement consommer, est devenu l'expression de leur citoyenneté.

---

[1] Les acousticiens et chercheurs en sciences sociales constatent que les normes acoustiques dans le logement collectif ne cessent d'évoluer à la baisse et s'interpellent sur ce que signifie cette tendance à l'intolérance des bruits étrangers au logement occupé (voisins, rue)

Plus loin, la logique qui soutient l'habitat participatif se précise du point de vue des valeurs, par la construction *d'espaces collectifs* suivant une logique de *partage et de solidarité entre les habitants.* Ce sont donc des valeurs et des usages qui viennent définir un *art de faire* et *un art de vivre* « citoyen ».

N'étant pas coutumier des textes qui constituent le droit français et des us en vigueur pour le traduire en littérature, je m'étonne toutefois de ce que représente ce préambule comme une formule programmatique d'un parti écologiste ou d'un groupement d'écocitoyens. Nul doute qu'il en va sûrement des deux, surtout si l'on prend le risque de parcourir le reste du texte qui, pour le coup, devient strictement juridique dans le plaisir de la formule et de la nature des informations que l'on y trouve. Toutefois cette inscription tardive dans le droit révèle tout de même un certain pouvoir d'orientation des textes dont bénéficie une partie de la population urbaine en recherche de changement sur leurs manières de consommer pour les traduire en engagements citoyens[2]. Mais, ce n'est pas tout. La loi Alur, qui entérine, par le droit, des dispositions ouvertes à l'habitat participatif, ouvre, par la même occasion le droit de créer une communauté d'habitants, ce que la culture étasunienne dénomme par *gated community.* Faisant cela, le législateur autorise une partie des citoyens à s'extraire d'une échelle du commun, celle de la communauté villageoise ou urbaine, pour s'affirmer plus fortement à une échelle circonscrite au partage d'une résidence ou d'un quartier. Il ouvre ainsi un droit d'expression d'un « nous » exclusif déterminé par une situation sociospatiale : « nous les habitants de… ». Il formule, à son corps défendant, la possibilité que s'exprime une citation que nous retrouverons au chapitre 9 : « *Ici, c'est pas pour tout le monde*. » Peut-être n'est qu'un symptôme ou un accident, mais il indique un changement du rapport aux communautés dans l'espace national.

L'habitat participatif ou la normalisation des projets collectifs en résidence commune

Si l'on passe un peu rapidement sur la lecture du préambule au cadre de la loi, c'est pour mieux s'interroger sur la manière de transcrire dans les faits ces nouvelles dispositions qui viennent légaliser des pratiques anciennes que le droit avait déjà permises dans ses interstices et par l'art marin du louvoiement.

---

[2] Cf Dubuisson-Quellier S., *La consommation engagée*, éditions Sciences-po, les Presses, 2009.

Dans les termes, la loi s'inscrit dans une continuité liée au régime de la propriété, qu'elle soit individuelle ou collective, elle n'en demeure pas moins individualisée par le raisonnement en part de capital, elle doit faciliter l'entrée en société et sa sortie. Toutefois entre le partage d'un espace et le partage d'une propriété, la différence réside probablement dans le contenu du partage sur lequel s'accordent les participants.

« L'engagement dans l'habitat participatif ne se résume pas à un projet immobilier. Il constitue un projet de vie, qui repose sur un ensemble de valeurs et en particulier le partage, la solidarité, l'écologie. Par l'habitat participatif, les groupes d'habitants donnent une matérialité concrète à ces valeurs, les éprouvent et les expérimentent au quotidien. »[3]

Ce qui distingue donc la copropriété de l'habitat participatif, c'est la relation qui préside à l'établissement d'un commun. Nous verrons dans la troisième partie que l'électivité tient une place de choix dans les relations communautaires. Ici, on peut tirer ce fil, de manière un peu prématurée, pour voir en quoi la participation dans le cadre de l'habiter ne relève pas également du domaine de l'élection, phénomène que l'on retrouve par ailleurs dans les Gated Communities. Cette question du choix dans la construction d'un rapport de proximité quotidienne est d'autant plus étonnant qu'il est en porte-à-faux vis-à-vis des socialités de voisinage ordinaires, construites sur une logique de l'incertain. Moins étonnant toutefois si l'on s'accorde à penser que cette capacité de construire un voisinage est l'apanage de classes relativement bien installées dans la vie économique et professionnelle. En quelque sorte, ces nouvelles dispositions visent à faciliter la construction d'un immeuble collectif ou d'un quartier, sans devoir passer par des promoteurs immobiliers conventionnels. Les projets d'écoquartiers, écovillages, habitats groupés ou participatifs semblent occuper une place de plus en plus importante dans l'offre de rénovation urbaine alors même qu'ils restent assez peu nombreux en réalité. Ils sont fortement relayés par une classe médiatique sensible à ces préoccupations et la nature des projets a tendance à changer depuis la mise en place de dispositifs facilitant la définition et la construction de ces implantations. Une revue rapide des projets aboutis, en cours d'examen ou de réalisation, révèle une surreprésentation des *consortiums* aménagistes constitués autour des pôles d'urbanisme des communautés de commune et des lobbies. Ces derniers voient dans le développement de ces quartiers une nouvelle opportunité d'élargir leur champ d'action, entre des constructions à bas coût de

[3] Camille DEVAUX, *L'habitat participatif: de l'initiative habitante à l'action publique*, Rennes, France, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 15.

logements conventionnels et l'industrialisation de la construction certifiée BBC[4], écologique, et plus rentable par les fonds que ces bâtiments permettent de soulever dans le financement européen, étatique et régional et par la capacité d'investissement des acquéreurs prêts à assumer financièrement la surcote de ce type de bâti. La *distinction* n'en finit pas de se rejouer dans la planification urbaine et l'on ne s'étonnera pas de voir des quartiers anciennement industriels, comme l'île de Nantes, la presqu'île de Caen ou encore le quartier des Lentillères à Dijon, anciennement dédié au maraîchage, faire l'objet de ce genre de réaménagements où le maniement des symboles est un argument de promotion d'une écologie urbaine.

Moins significatifs sont les discours sur la production de projets véritablement engagés dans la participation des habitants à l'élaboration du cahier des charges de l'offre[5], ou les projets en marge de cette démarche participative pour lesquels la terminologie participante sonne comme une tentative de récupération des alternatives par l'institution. C'est ainsi que ce qui met en profonde distance les projets d'habitat participatif par rapport aux communautés repose sur l'assemblage des éléments qui produisent une posture commune. La manière de faire du commun dans l'habitat participatif ne peut se lire qu'en regard du contexte qui produit ce dispositif en répondant au désir de s'assembler sous l'égide d'une approche libérale, ou autrement dit une manière de se séparer pensée en amont de la manière de s'assembler. On pourrait d'ailleurs penser qu'il en est ainsi dans une multitude de circonstances, le couple, le salariat ou les abonnements téléphoniques, or la différence réside principalement dans la prétention à répondre aux besoins formulés de solidarité. Mais comment la loi produite dans une instance libérale fondée sur le droit de l'individu en première instance et le droit de propriété en seconde pourrait bâtir un cadre législatif qui viendrait remettre en question la propriété individuelle et la possibilité de se désassembler librement, sous-entendu contractuellement ?

Il apparaît alors que la logique des fiducies foncières communautaires présente à l'origine des mouvements qui firent la promotion de l'habitat participatif, en utilisant *le droit de la*

---

[4] Bâtiment Basse Consommation.

[5] L'habitat participatif, ou toute forme de participation à la définition de l'offre a cela de particulier qu'elle se joue sur la confusion entre l'offre et la demande. Les analyses développées sur la *consommation engagée* ou encore *le travail du consommateur*, ont de longue date développé ce type de rapprochement qui sert tout autant à réduire les coûts de la production du service ou du bien qu'à stimuler le sentiment d'engagement des acteurs dans la démarche de consommation. Voir notamment Sophie DUBUISSON-QUELLIER, *La consommation engagée*, Paris, France, Sciences Po, les Presses, coll. « Contester », 2009, 143 p. et Marie-Anne DUJARIER, *Le travail du consommateur*, *op. cit.*

propriété pour créer une forme spécifique de commun »[6] dont la destination visait la sortie de la spéculation foncière, se trouve dévoyée en réinstaurant un rapport marchand conventionnel de la part structurelle de l'habitat doublée d'un rapport d'élection sociale entre les membres invités à participer à cette forme d'habiter.

Habitat léger, mobile et négociation tacticielle avec la légalité.

Ce qui pourrait venir le plus fortement contredire les développements sur l'habitat participatif repose sur la manière de développer des structures habitables, légères et mobiles qui circulent entre les cadres prévus de la loi et ses zones d'ombre.

Le nombre d'habitats déclarés n'est jamais en correspondance avec la réalité de terrain. Il y a comme un jeu entre l'administration qui ne sait pas comment coder ces ménages collectifs d'une part, mais qui cherche à faire entrer sous sa juridiction des pratiques qui pourraient lui échapper d'autre part. Un autre aspect de la loi Alur est donc d'avoir tenté de normaliser l'usage de l'habitat léger et mobile en tant qu'habitat atypique mais dorénavant reconnu par la loi et intégré aux normes de construction du bâti contemporain, aux réglementations thermiques des matériaux et au code de l'urbanisme.

Les yourtes qui sont le type d'habitat léger le plus répandu dans les collectifs, en plus des caravanes, sont intégrées depuis 2015 au titre de « résidences démontables constituant l'habitat permanent de leurs utilisateurs »[7]. Elles peuvent être assujetties aux mêmes règles que l'habitat sédentaire soumis au Plan Local d'Urbanisme passé une certaine surface et un certain niveau d'équipement. Dans les faits, le tour est un peu plus complexe, il faut s'armer du décret et de ses multiples applications pour finir par comprendre, comme le résume le site d'information des maires de France, que ce dispositif comporte deux volets de régulations, le premier donne au préfet le pouvoir d'autoriser des installations en habitat léger si un maire ne satisfait pas aux exigences légales de logements sociaux. Le second volet permet aux administrations territoriales de prélever l'impôt sur tous les types d'habitats, pérennes ou

[6] Bollier D., 2014, p 166.

[7] DECRET n°2015-482 du 27 avril 2015

temporaires, puisque la loi prend en compte l'ensemble des modes d'habitats même ceux qui étaient auparavant hors de toute définition juridique, tels que les yourtes[8].

À la lumière de cette lecture, on comprend qu'il est assez peu probable que Sylvie Pinel, dans le cadre de la loi Alur, ait intégré des nouveaux modes d'habiter nomades, comme si elle avait anticipé un changement profond qui viendrait briser la sédentarité du mode de vie dominant de la société française, mais dans le doute on voit au moins qu'une forme de reconnaissance des peuples nomades pourrait s'effectuer par cette porte d'entrée. La réalité de terrain est tout autre, puisque nombreux sont les maires qui depuis 2015 ont interdit le camping sur leur commune pour s'éviter des installations de « tentes montées sur des terrasses » qu'ils jugent avec les mêmes considérations que les gens du voyage. Le parallèle est ainsi fait, le choix d'un style d'habitat alternatif entre en confrontation avec la normalité de l'enracinement dans une localité, alors que la mobilité ne cesse d'être observée chez les catégories instruites et invitées à muter plusieurs fois au cours de leur carrière, ou même valorisée quand il s'agit de révéler son appétit d'expériences.

Plus probable est le motif de l'intégration dans les règles de droit commun pour encadrer des tactiques de mise à distance de la légalité. Il est aisément observable, par la reconstitution des trajectoires de vie, que les populations résidant en communauté ont développé un certain goût du déplacement qui les conduit à naviguer d'un lieu à un autre, sur des périodes que la loi Alur définit comme de l'habitat permanent. Des périodes supérieures à huit mois, mais qui toutefois s'observent à l'échelle de quelques années passées dans différents lieux de vie collectifs. Il faudrait alors mettre la pression sur ces types de groupements pour qu'ils mettent en conformité leurs déclarations en mairie, permettant d'assurer de nouveau un contrôle des populations nomades.

Cette relative zone de flottement propre à l'inexistence législative en matière d'habitat léger jusqu'au milieu de l'année de 2015, ne doit pas cacher d'autres pratiques qui étaient déjà intégrées sous le coup de législations similaires, Habitat Léger de Loisir que les mobil homes et caravanes stationnées sur des terrains de loisirs avaient augurées en 1978 mais également de pratiques qui continuent de contourner les dispositifs légaux. L'éloignement des centres de la vie administrative, urbains, facilite la négociation locale avec les élus et autres voisins qui sont invités à fermer les yeux sur les pratiques illégales en contrepartie tacite de bons rapports

---

8 http://www.maire-info.com/urbanisme-habitat-logement/urbanisme/un-decret-dapplication-de-la-loi-alur-modifie-notablement-le-droit-des-sols-et-les-procedures-durbanisme-article-18369

d'entraide, d'échanges de bons procédés ou parfois seulement à partir de l'intérêt formulé à vivre et faire vivre un territoire en déclin démographique. La reprise de hameaux et de fermes, laissés à l'abandon pendant plusieurs décennies parfois, ne permettent pas d'envisager de vivre autrement qu'en habitat léger. Les yourtes, mobil home, chalets et caravanes restent des solutions d'installation faciles, plus ou moins précaires pour certaines. Si la caravane est abandonnée le plus vite possible, la yourte ou le chalet restent des habitats permettant d'accéder à une zone de confort personnel envisageable sur des temporalités plus pérennes, mais le passage d'un type d'habitat à un autre n'évacue pas pour autant la présence du précédent puisque la rotation des effectifs du collectif amène plutôt à se transmettre les habitats au fur et à mesure des installations et des besoins spécifiques des personnes. C'est ainsi qu'au cours d'une discussion, hors entretien, Appoline me retraçait sa trajectoire d'habitante au hameau à partir des différents espaces qu'elle a occupés avec Lazare durant leurs cinq années de vie à Oventik. À leur arrivée et durant une année entière, ils vécurent dans une caravane. Puis le chalet se libérant, ils l'intégrèrent durant 3 ans, avant d'emménager dans une maisonnette de deux pièces pour préparer l'arrivée de leur fille Thémis. Ce que dit cette trajectoire tient en peu d'éléments. L'installation se fait souvent sous une forme spartiate, serait-ce d'ailleurs un rite de passage, un test *in situ* des capacités à vivre la sobriété dans ce qu'elle a de plus inconfortable ? La suite de la trajectoire est arbitrée en fonction des besoins spécifiques des personnes (l'arrivée d'un enfant) et des espaces qui se libèrent ou qui sont construits pour répondre au désir d'un confort supérieur. À Oventik comme la Nef, les habitats disposés sur le lieu de vie collectif appartiennent à la communauté. Les habitants disposant alors d'un droit d'usage mais non de propriété.

ii. Question de la propriété et de l'usage

La question de la propriété ne peut être déconnectée des questionnements historiques soulevés par le socialisme utopique du XIXe siècle. Dans l'opposition tranchée des différentes modalités de détention ou d'usage de l'environnement matériel, l'association opposée à l'appropriation est un débat aussi vieux que l'utopie elle-même. La question qui demeure est évidemment celle de la filiation dans la détention d'un patrimoine matériel et donc du report des inégalités entre les générations par les mécanismes juridiques de la transmission de patrimoine.

Dès le XIXe siècle, E. Cabet, fait figure d'opposition aux autres tendances socialistes en posant l'idée qu'un *« icarien ne pourrait être propriétaire de rien. Il a l'usage et la jouissance de ce que la communauté lui confie ; mais il n'en a pas la propriété ; cette propriété ne peut appartenir qu'à la communauté entre les mains de qui elle est indivise, sociale et commune »*[9].

Cette manière de poser le débat se retrouve aujourd'hui dans la question du droit d'usage opposé au droit de propriété[10]. Le traitement de la question trouve des niveaux de réponses qui oscillent entre les postures théoriques[11] et la mise en pratique qui rejoint l'associationnisme dans les faits tel que porté par P. Leroux et C. Fourier[12]. À partir du moment où le communisme réel ne détient plus le monopole de la propriété commune, bien que dans les faits il n'ait pas véritablement traité la question dans ces termes mais plutôt dans les termes d'une propriété publique en tant qu'expropriation des communs et monopolisation par les structures de l'État bureaucratique, les alternatives au droit privé et au droit public ont pris la forme la plus souple et intermédiaire de la propriété associative en tant que propriété d'une personne morale et non appropriable par des individus. La propriété associative n'en demeure pas moins une concession laissée aux corps intermédiaires par les structures de l'État, comme toute autre forme de propriété collective ou individuelle. Dans les termes, ce que nous nommons propriété n'est en fait qu'un droit de jouir et de transmettre un patrimoine à partir du moment où celui-ci ne vient pas se frotter à la raison d'État. Ce dernier disposant de l'intégralité des ressorts juridiques pour réacheminer le bien possédé sous son joug[13].

À partir de là, la question du statut d'occupation des lieux peut se poser légitimement pour tenter de borner la question du partage d'un espace. Elle peut tout autant emprunter des formes légales par le biais de la location ou de l'achat d'un bien, en société, en association ou à partir d'un individu, tout autant que se transcrire dans des formes illégales de squat. La

---

[9] Etienne CABET, *Prospectus de la colonie icarienne*,chez l'auteur, 3 rue Baillet, Paris, 1855, p.9, cité par Michel LALLEMENT, *Le travail de l'utopie: Godin et le Familistère de Guise*, Paris, France, les Belles Lettres, coll. « L'Histoire de profil », 2016, p. 74.

[10] Dans les travaux d'économie de la fonctionnalité, ou encore dans ceux de l'économie circulaire.

[11] Philippe CHANIAL, *La délicate essence du socialisme*, *op. cit.*, p. 141 et suivantes.

[12] *Ibid.*, p. 106.

[13] La déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, qui constitue le préambule de la constitution de 1958, pose, dans l'article 2, la propriété comme un droit fondamental à l'égal de la liberté, la sureté et la résistance à l'oppression. L'article 17 réaffirmant que « *La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.* »

question ne peut être traitée qu'en regard de la trajectoire d'un lieu et de la recherche d'un collectif qui pourrait viser à la légitimation de son action en transformant le squat en convention ou bail ou en transformant la propriété individuelle en propriété collective par le recours aux statuts des sociétés civiles immobilières ou des associations.

De quelques formes de transition dans les trajectoires collectives

Dans la trajectoire des membres des groupements communautaires, plusieurs types d'habitats ou de formes de vie collective ont été pratiqués avant l'arrivée sur les trois terrains enquêtés. Le squat, la location à plusieurs, l'achat d'une propriété rurale à titre privatif et/ou à destination d'un projet collectif sont les principales formes qui préexistent à l'expérience communautaire. Il est probable qu'il existe des formes non inventoriées d'occupation de ces espaces ou de trajectoires typiques. Nous nous cantonnerons à celles-ci dans le cas présent en nous appuyant plus spécifiquement sur la location et l'achat, qui sont les deux formes les plus évoquées sur les terrains, le squat faisant l'objet, ici et là, de récit d'introduction à la construction d'un collectif pérenne et l'achat étant bien une forme d'achèvement du cheminement dans le projet et la pérennisation de l'expérience communautaire.

« Le fait de disposer de la jouissance d'un lieu permettant un minimum d'activité autoproductive et de choix des matériaux donne un coup d'accélérateur à ces trajectoires recherchant l'autonomie. L'accès à la terre et, plus important encore, à un terrain constructible (permettant de sortir du circuit des constructions illégales) constitue une étape capitale, mais cette dimension n'est pas érigée comme la condition sine qua non : l'installation dans ce mode de vie commence bien avant l'accès à la propriété, par le déménagement dans une zone rurale, par l'achat d'un terrain, par la location d'une maison, le prêt ou le squat d'un lieu approprié. »[14]

Ce constat apparaît donc comme une régularité des expériences vécues par les candidats à l'exode urbain et si le propos de G. Pruvost s'énonce plus spécifiquement vis-à-vis des ménages néoruraux qui ne manifestent pas d'inclination particulière à la vie collective, le point de vue situé à partir de la trajectoire des individus isolés ou en couple qui souhaitent rejoindre un collectif suit les mêmes cheminements. On n'arrive donc pas directement dans un

[14] Geneviève Pruvost, « L'alternative écologique », *Terrain* [En ligne], 60 | 2013, mis en ligne le 20 juin 2013, consulté le 22 novembre 2013. URL : http://terrain.revues.org/15068 ; DOI : 10.4000/terrain.15068 , p.39.

collectif sans qu'un cheminement ait été opéré du point de vue des individus qui constituent à postériori les communautés inventoriées.

Les squats, l'anonymat et l'univers des relations sans profondeur

C. Péchu[15] a conduit une recherche sur les squats pour soutenir la thèse qu'ils sont à la fois des lieux de résistance et de contestations, donc des lieux hybrides, alors que l'analyse des répertoires d'actions collectives proposée par C. Tilly[16] aurait tendance à postuler que ces deux formes sont séparées. Elle s'appuie par ailleurs sur la typologie de H. Pruijt[17] qui dégage plusieurs types de squats qui traduisent des logiques de fonctionnement et des finalités très variées en fonction des profils sociologiques de leurs occupants et des projets soutenant le développement de ces initiatives. Je reproduis en annexe ce tableau synthétique repris de l'ouvrage de C. Péchu[18].

Les groupes visités ou certains de leurs membres ont parfois vécu une période de squat préalable à leur établissement dans un collectif agricole. Ainsi, le groupe vivant aujourd'hui en région Midi-Pyrénées s'est formé une dizaine d'années plus tôt en fréquentant un squat ouvert dans une friche industrielle d'une ville de Picardie[19]. Durant leurs dernières années de lycées et premières années d'études supérieures, le squat offrait la possibilité de s'intégrer à un groupe réuni sous la forme d'un collectif d'associations qui s'organisait loin des habitudes formelles des structures dont c'est la stricte vocation et qui permettait à chacun de proposer des activités festives et artistiques.

« *Ce sont des manières de penser, des manières de faire. Tu vois l'idée de faire la fête, de faire de la musique, c'est une ambiance en fait. Il y a un truc dans les squats qui fait qu'on se démerde, on bricole un truc en fonction des besoins. C'est pas régi comme ce qu'on peut voir dans les collectivités où il y a des règlements intérieurs, des supérieurs qui décident et d'autres qui font, là c'est différent, tu veux faire un festival, tu fais, tu fais ce que tu veux en*

---

[15] Cécile PÉCHU, *Les squats*, Paris, les Presses des Sciences Po, coll. « Contester 8 », 2010, 1 vol. (127 p.) p.

[16] Charles TILLY, *La France conteste: de 1600 à nos jours*, traduit par Éric DIACON, Paris, France, Fayard, 1986, 622 p.

[17] SQUATTING EUROPE KOLLECTIVE, *The Squatters' movement in Europe: commons and autonomy as alternatives to capitalism*, London, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Pluto Press, 2014, vii+268 p.

[18] Cf. Annexe 5 : *Les différentes configurations de squat selon Hans Puijt*, Page 457.

[19] Il y avait une partie légale dans sur cette friche, puisqu'une maison était louée en colocation auprès d'un propriétaire bailleur et d'autres parties étaient tout simplement squattées.

fait, ça nous servait un peu de terrain de jeu pour pouvoir proposer des activités artistiques »[20]

Ce propos d'Ovide est partagé par Ariane d'Oventik, bien qu'elle insiste plus sur le fait que le squat est aussi une expérience de l'instable et de l'indétermination au quotidien. Il y a dans, dans cette expérience, comme une brisure du temps, corrélée à celle de l'espace, où le dernier n'appartient à personne tout autant que le premier échappe à soi-même. Une temporalité et une spatialité qui nient l'être en soi par delà toutes les procédures rigides d'entrée en relation avec l'autre qui partage un même espace et une même temporalité précaires.

Le partage de cette spatialité et de cette temporalité place le quotidien sous tension, celle d'un devenir dont l'issue finale est connue d'avance – l'expulsion – sans que l'échéance ne soit fixée. À la différence des collectifs étudiés, les observations en squat et les propos rapportés sur la vie en squat sont marqués par de grandes difficultés à partager l'espace et faire des lieux collectifs des lieux de rencontre et d'échange. Les normes de communication à l'intérieur du squat sont comme inversées par rapport à la logique des communautés agraires. Quand les communautés placent les lieux collectifs comme des lieux de disponibilité à la relation, les squats postulent par défaut l'indisponibilité, de sorte qu'il faut presque prendre rendez-vous pour interagir avec un autre cohabitant. Par ailleurs les rites d'entrée en relation sont l'antithèse de la spontanéité, et donnent l'impression que chacun scrute l'autre à la recherche des signes positifs ou négatifs à l'entrée en relation.

Il apparaît que passées quelques années à vivre dans le squat, les logiques d'action ne se trouvent plus en adéquation avec les envies de certains membres. Volonté de formaliser la structure en acceptant des partenariats avec les mairies ou désir de poursuivre dans un exercice informel de programmation du lieu, sont comme dans beaucoup de milieux qui se créent dans les interstices des institutions, les antagonismes qui traversent les groupes. Ils sont pris dans une tension entre le désir de reconnaissance de la légitimité de leur action et la liberté d'agir sans rendre de comptes. Par ailleurs, le deuxième point de cristallisation des conflits touche à la volonté d'une partie des membres de pousser plus loin l'expérience collective, faisant en sorte d'allier un projet d'habitat et d'autosubsistance tout en maintenant l'activité ouverte sur l'extérieur du lieu. Ce point semble suffisamment produire de dissensus

[20] Entretien avec Ovide, Héliée.

pour qu'une partie du groupe décide de se mettre en route à la recherche d'un autre lieu de vie.

Du projet locatif comme finalité ou comme tremplin :

Vivre à plusieurs s'amorce le plus souvent durant les études et comme une première étape dans la prise d'indépendance par rapport au foyer parental. Si le phénomène de cohabitation s'est fortement développé dans les milieux estudiantins et urbains pour des raisons qui répondent tout autant à la nécessité qu'au choix[21], le phénomène s'est étendu depuis les années 2000 vers des populations actives[22] et de manière marginale vers les couples avec ou sans enfants. La vie en colocation reste donc un choix destiné aux personnes seules et peut ainsi être interprété comme une volonté de partage d'un quotidien.

Dans l'enquête présentée ici, l'expérience de la colocation, vécue comme une volonté d'augmenter le partage entre les membres d'un groupe d'amis, est marquée dans les récits, comme une première étape dans le style de vie collectif. Si la colocation a l'avantage d'être souple du point de vue de l'engagement entre les membres, elle comporte en résumé tous les éléments d'un projet de vie collectif. Le partage d'un espace, le partage d'une économie sous son acceptation originelle, *oïkos*, le partage de relations, d'intimité et le partage d'un quotidien.

C'est l'expérience qu'Apolline nous raconte qui fait état de la dimension du choix du collectif en amont de la colocation et qui souligne aussi que ce choix ne suffisait pas, par ailleurs, à combler toutes les dimensions de la vie collective qu'elle souhaitait expérimenter.

« *Quand on a fait cette colocation-là, c'était vachement plus dans l'idée qu'on avait de vivre en collectif, en mode citadin, qu'une colocation où chacun a sa place dans le frigo. Disons qu'entre l'extrême, chacun a sa place dans le frigo et l'extrême on met nos revenus en commun, on avait plutôt envie de tendre vers le second, mais la question ne se posait pas encore. Disons qu'on était plus concentrés sur les raisons qui nous poussaient à le faire, c'est quoi le commun, et pas juste de se dire "c'est cool de regarder des DVD ensemble", on*

[21] Un sondage réalisé par l'institut CSA en 2014, révèle que 84% des français considèrent que la colocation répond à une nécessité et que ce chiffre tombe à 73% quand on ne prend en compte que l'avis des individus ayant vécu en colocation.

[22] Le même sondage montre que 54% des individus vivant en colocation sont actifs, 45% suivent des études et seuls 1% d'entre eux sont retraités.

voulait créer quelque chose. Cette envie n'a pas été très assouvie par la colocation mais c'est ce qui a permis d'embrayer le truc vers la recherche d'autres collectifs. »[23]

Ainsi, il y a une mise à distance des colocations vécues sous l'angle de la nécessité qui se traduisent par l'organisation quotidienne d'une *proximité distante*[24], mais déjà le germe d'une aspiration au partage intégral du quotidien et d'une économie commune.

« *J'aspirais à quelque chose de l'ordre de l'hospitalité, ceux que j'aime ils sont chez eux chez moi et c'est ça qui a fait que durant les études cette envie de groupe est née. À l'époque j'étais avec une nana, on s'est mis en colocation avec deux autres personnes. Au bout de six mois, on a commencé à mutualiser les courses puis progressivement on a fonctionné sur des dépenses communes, on a essayé de pousser de plus en plus la mutualisation. L'appartement était grand ce qui permettait vraiment de recevoir les potes, de faire des soirées, de jouer de la musique, de discuter en grand nombre.* »[25]

Le lieu de la colocation dépasse le cadre du quotidien, il devient une condition propice à la commensalité, un lieu de réunion élargi au cercle des amis du groupe. S'il est une microsociété festive, il est aussi une microsociété politique qui débat sur les aspects de la vie pratique et intellectuelle, ouvre les questionnements sur les mouvements écologistes, le refus de la consommation, de la domination, de l'armement et du nucléaire.

Si la colocation a l'avantage de révéler matériellement la formation d'un groupe à partir du partage d'un même espace et d'une même réalité quotidienne, elle n'est pour autant pas l'unique manière de constituer la base d'un groupe ni même l'unique source d'inspiration à d'autres formes de vie collective. Quitter l'urbain seul ou en ménage et rejoindre une communauté villageoise est un puissant moteur dans la construction d'expériences collectives. Tout se passe comme si la dynamique de changement dans la réalité vécue s'accompagnait également d'un changement dans les pratiques de sociabilité. Il est probable que l'idéalisation du mode de vie rural pousse à la recherche du lien de proximité, de voisinage. Ce qui est repoussé dans l'expérience de l'urbain et qui se traduit par un voisinage à bonne distance dans le strict respect de l'intimité des cohabitants, se renverse en milieu rural

---

[23] Entretien avec Apolline, Oventik.

[24] Stéphanie EMERY, *La colocation ou l'art de la proximité distante*, Fribourg (Suisse), Academic Press, 2005, 98 p.

[25] Entretien avec Ménécée, Oventik.

où l'espace se charge d'organiser l'intimité et les habitants, eux, de se relier les uns aux autres.

Ulysse et Pénélope, accompagnés de leur enfant Télémaque, décident de quitter Paris, après 15 années de vie dans la petite couronne parisienne, pour rejoindre la campagne dijonaise. C'est une première étape vers le collectif dont ils n'ont pas encore connaissance à ce moment, puisque leur désir profond est d'élever leur fils à la campagne dans un environnement sain. Ce n'est qu'après avoir commencé à réfléchir à un projet d'habitat groupé au sein d'un groupe constitué autour de la notion des *villes et territoires en transition* qu'ils cheminent progressivement vers des lieux de vie collectifs.

Rien n'indiquait *a priori* une volonté de vivre à plusieurs. Même le projet d'habitat participatif était plutôt conçu sous l'angle de la mutualisation d'espaces à vocation collective tout en maintenant des habitats séparés, ce qui constitue une catégorie intermédiaire entre le mode d'habiter dominant et le mode de vie collectif mais qui structure le partage à partir d'une réflexion sur les espaces privés et collectifs. La première étape repose donc sur une transition locative et l'idée de monter un projet d'habitat groupé est motivée par l'envie de construire une maison en paille intégrée à un *écolieu*.

« *On était un groupe d'une quinzaine de personnes au départ, avec des styles assez différents, des besoins assez différents donc évidemment on n'était pas assez soudés dans nos besoins ou assez semblables dans nos besoins et dans nos styles de vie. C'est en cours de projet, que j'ai pris conscience de certaines choses et que je me suis dit que je ne voulais pas un habitat groupé où les gens allaient bosser, je voulais un groupe de personnes qui s'investissaient sur le lieu, je voulais arrêter le salariat et tout ça et être avec des gens qui travaillaient pour leur autonomie parce que sinon tu aboutissais à un dixième d'autonomie et je trouvais ça ridicule.* »[26]

La fin de ce premier projet a engagé une seconde étape de recherche vers des lieux orientés par une démarche « *autonome, la permaculture, des savoir-faire alternatifs et la communication non violente* ». Ainsi, ce couple et leur enfant ont décidé de prendre la route à la rencontre de collectifs qui répondaient à ces critères, d'abord sur une période de vacances puis qui a débouché quelques mois plus tard sur le déménagement dans un premier lieu de vie collectif déjà constitué, et détenu en SCI par un couple de sexagénaires, qui avaient intégré

[26] Entretien avec Ulysse, Héliée.

peu de temps avant une autre famille avec un enfant. Cette première expérience a duré deux ans avant qu'ils ne viennent s'installer à l'endroit où je les ai rencontrés.

Le récit de ces trajectoires donne la possibilité d'apercevoir le caractère à chaque fois singulier des étapes qui mènent à la vie communautaire, malgré des régularités qui se formulent sous l'angle de l'exode urbain en premier lieu et l'amorce d'un voyage en terrain collectif. Toutefois, certaines trajectoires font figure d'exceptions typées par l'acquisition première d'un lieu sous le régime de la propriété privée transformée, par la suite à l'usage collectif ou acquis en vue de la réalisation d'un projet collectif.

La collectivisation d'un lieu en propriété personnelle.

L'achat collectif est une difficulté souvent surmontée par un achat individuel collectivisé par la suite. C'est ainsi que de nombreux collectifs visités lors de l'exploration et deux de ceux avec qui j'ai poursuivi le travail d'investigation ont réussi à formaliser une expérience collective. Si l'achat individuel ne satisfait réellement personne, il reste une possibilité temporaire qui facilite, juridiquement au moins, mais économiquement également, l'accès à la propriété. Juridiquement, car les structures qui permettent ce genre d'acquisition sont peu nombreuses[27], et les habitudes notariales et des conseillers juridiques se portent sur les manières dominantes d'acquérir un bien à plusieurs, soit en SCI ou en copropriété. On retrouve le même genre de problème vis-à-vis du financement des projets, où la somme nécessaire à l'achat est rarement réunie par l'ensemble des membres, ce qui transcrit en droit des inégalités entre les partenaires. Le financement bancaire tend à rendre les démarches plus complexes encore puisque les banques s'assurent de la solvabilité des co-emprunteurs ce qui engendre une fin de non-recevoir quand les candidats à la vie collective mettent en premier ressort leur volonté de s'affranchir du salariat et, sont donc, par principe, non solvables aux yeux du système bancaire.

Les solutions restantes sont donc l'achat du lieu par les personnes qui détiennent déjà un capital, en héritage, produit de la vente d'un bien acquis antérieurement, fruit de l'épargne, ou par l'emprunt. Ainsi en est-il pour le collectif situé en région Rhône-Alpes, où un couple a quitté la périphérie lyonnaise dans l'idée d'acquérir un bien et de le collectiviser.

« *Nous on est venu il y a 17 ans, en plein mois de janvier. On est venu voir et c'est là qu'on a dit que le prix nous allait, le lieu était magnifique, bon c'était une ruine mais ça nous allait et*

[27] Cf Supra : *Environnement juridique de la vie collective* Page 126

on en avait marre de chercher, ça faisait un an qu'on visitait de tout et de rien. Vis-à-vis du groupe on était plutôt moteurs, on cherchait vraiment, on les boostait, on écrivait les textes, on provoquait les réunions, on faisait tout. Nous, on aurait bien aimé partir avec un groupe d'une dizaine de personnes mais on est arrivé qu'à deux. Du coup localement les gens n'ont pas perçu tout de suite notre arrivée comme quelque chose de collectif. Ça a même mis quelques années avant qu'on ne soit plusieurs. Du coup il y a eu deux phases pour les locaux et pour nous aussi, même si le lieu était déjà très fréquenté par les copains et les copains des copains. »[28]

Les premières années, ce couple a défriché le hameau et progressivement commencé à recevoir, d'abord dans le cercle des proches puis la communication dans d'autres collectifs et par le biais d'annonces a fini par ouvrir les rencontres à d'autres cercles, portés par la recherche d'autonomie, l'autogestion et *l'idée de faire et vivre ensemble*. Si les premières années se concentrent sur une production autosubsistante, la venue en 2003 d'une personne dotée d'une capacité agricole transforme l'expérience de la production et lui donne un caractère agricole qui permet au collectif d'élargir son prisme d'action et d'accueillir des nouveaux membres sur la base de leurs motivations.

« *Les premières arrivées elles se sont faites parce qu'il y avait besoin de monde, tu passais tu restais. Les arrivées d'après, elles se sont faites plus sur le choix, l'argumentation sur les raisons qui font que tu veux intégrer le collectif, donc avec une ligne peut-être un peu plus politique mais en tout cas, il n'y avait pas à la base un groupe de personnes en affinité qui décide de monter un lieu dans le collectif actuel. On s'est choisis au fur et à mesure, avec des arrivées qui se sont faites dans des contextes très différents.* »[29]

L'ouverture d'un lieu collectif à partir d'une initiative personnelle engendre des périodes d'instabilités qui sont sûrement à l'origine d'un grand nombre de remaniement du projet et place les membres présents face à l'incertitude de la réussite. Ces années charnières sont pourtant déterminantes dans la définition du commun qui donnera à chaque collectif les contenus de son expérience. Ainsi, les allées-venues sont autant de rencontres qui interpellent ceux qui restent sur les cadres de l'expérience actuelle et sur les directions qu'ils souhaitent prendre.

---

[28] Entretien avec Eschyle et Eulalie, Oventik.

[29] Entretien avec Apolline, Oventik.

Rapport à la propriété individuelle et collective

Si un bien n'est pas détenu en propriété individuelle, c'est qu'il est détenu par une puissance publique. Quand cette même puissance publique tend à privatiser ses propres biens (théoriquement ceux de toutes les personnes relevant de sa juridiction) elle fait la faveur de la propriété privée, vite associée par l'imaginaire contemporain à la propriété individuelle. Or bien des formes de propriétés privées sont des propriétés collectives, que l'on pense à une Société Civile Immobilière, à un Groupement Agricole d'Exploitation en Commun ou une Société par Action Simplifiée, elles sont juridiquement constituées pour être détenues et gérées collectivement.

La propriété d'un seul de l'espace de vie, si elle est affaire courante, est souvent au centre des discussions internes d'un collectif. Quand l'histoire d'une communauté démarre par l'acquisition d'un domaine par une personne, un couple ou un groupe restreint et que ces derniers sont rejoints par de nouvelles candidatures à la vie collective, il y a un ordre des questionnements qui émerge alors. Dans un premier temps les nouveaux installés participent à la vie du lieu, se testent tout autant qu'ils testent le groupe et s'ils finissent par poser leurs valises durablement, on ne manquera pas de voir émerger des questionnements sur la propriété du lieu, sur les manières d'éviter que leurs investissements financiers et physiques ne disparaissent avec les propriétaires du lieu (par décès ou désaffection du groupe), d'éviter qu'en cas d'héritage, les personnes qui se sont investies ne perdent l'usage du lieu sur décision des héritiers de récupérer le lieu ou de le vendre. Dans chacune des communautés visitées, cette question a toujours été évoquée durant mon séjour, parfois elle était déjà traitée juridiquement par la transmission de la propriété vers le capital d'une association, parfois cette question était en cours de traitement, parfois même, n'ayant pas été résolue elle se posait urgemment sous peine de mettre la communauté en péril[30].

« *Il faut déconstruire les notions de propriété individuelle et de patrimoine transmissible, mais c'est quelque chose qu'on n'a pas encore réglé. Je pense qu'on peut vivre un truc qui est assez en cohérence grâce à Eschyle et Eulalie qui ont fait ce geste de mettre à disposition le hameau. Mais pour nous qui avons rejoint le projet, on ne sait pas ce que ça aurait donné si*

[30] L'un des lieux visités était au moment de la recherche en lien avec une autre communauté dont le propriétaire était parti et réclamait que le collectif d'habitants lui rachète la propriété à hauteur de l'estimation du bien au moment de son départ, c'est-à-dire comprenant le travail de mise en valeur effectué par les membres de la communauté. Cet épisode à eu pour effet d'accélérer les discussions autour de la propriété de la communauté d'Oventik.

on avait dû acheter un lieu. Quel montage juridique ? Est-ce qu'on aurait collectivisé à ce point ? En tout cas aujourd'hui, avec ces montages juridiques, on n'est pas encore complètement à l'abri, la SAS peut nous mettre en péril même si elle nous apporte aussi de la matière et peut être vue comme une force de l'extérieur. Là on en est à se dire que quitte à monter un autre lieu à l'avenir autant que ce soit directement la propriété d'une association pour éviter de se faire chier avec ces questions de transmission du patrimoine. Comme une association peut faire un bail à qui elle veut, ça permet de séparer la propriété et l'association active. S'il y a une merde sur l'association active, qu'elle se casse la gueule, qu'elle se fait condamner pour je ne sais quel problème, ça ne touche pas le lieu. »[31]

À partir de ce raisonnement, on comprend que si la propriété individuelle est une sécurité pour l'individu, c'est de cette manière qu'elle est envisagée dans le droit civil, elle est perçue comme vecteur d'incertitude et d'insécurité dès qu'elle touche à la mutualisation que l'on retrouve dans les styles de vie collectifs. Il s'agit de sécuriser le groupe et non plus les individus qui le constituent, plus encore s'agit-il de sécuriser la possibilité de l'expérience collective, sans prendre en compte ses membres actifs. Pour ce faire, la solution imaginée repose sur la détention de la propriété par une structure impersonnelle et l'association, en tant que personne morale, semble être la forme juridique qui réponde le mieux à ce désir de créer un verrou de sécurité vis-à-vis des caprices potentiels des individus ou des règles de droit qui protègent la propriété privée.

S'il apparaît que la détention individuelle d'un lieu fait souvent l'objet de lourds questionnements sur la manière de collectiviser la propriété entre les membres présents, les réponses apportées semblent prendre deux directions dont les significations s'opposent fondamentalement. La première repose sur une logique de lieu à partir de laquelle il faut sortir la propriété des mains d'un seul, au risque de subir ses caprices ou ceux de ses héritiers s'il venait à périr. De cette manière, la propriété n'engage juridiquement aucune personne physique, ce qui répond en partie à un style de vie très emprunt de nomadisme, mais également à la pérennisation d'Oasis de résistance dont personne ne saurait se rendre propriétaire et dont la responsabilité incomberait à l'association des membres présents.[32] Elle est une manière d'affranchir le groupe des personnes fondatrices du collectif et de

[31] Entretien avec Ménécée, Oventik.

[32] J'ai pu observer ce cas de figure en Région Midi-Pyrénées, pour lequel les membres fondateurs avaient anticipé ces problèmes de transmission et d'occupation en créant une association à laquelle ils ont transmis le patrimoine en donation.

s'approprier le lieu tout autant que les projets ayant cours pour les faire dériver vers ce que le groupe aurait envie de voir venir. En cela la logique associative fait figure d'institution perpétuellement aux prises avec l'instituant. Rien n'est acquis qui ne soit discutable.

La seconde n'est à mon sens qu'une réitération de la propriété individuelle à partir d'une vision fragmentaire. S'il faut lutter contre la propriété d'un seul, le fait que chaque membre se rende propriétaire d'une parcelle du collectif serait à la fois un gage de sécurité et une source d'égalité entre les membres présents. Il y a donc une continuité de la logique d'appropriation privative qui revient à concevoir la structure du collectif sous l'angle d'une propriété privée, pondérée par l'idée de propriété commune, voire collective. Cette conception semble s'afficher d'autant plus chez ceux qui ont fréquenté différents lieux collectifs qui étaient détenus par un individu ou un couple[33], et racontent que ces ménages qui ouvrent généreusement leurs portes sont parfois de véritables nids d'exploitation des arrivants.

« *Ici, on a fait un bail emphytéotique pour l'association des habitants. Mais que ce soit pour nous ou même pour Icare qui est propriétaire, ce n'est pas sécurisant. Quand on était au Mas Biro on avait commencé à enclencher une réflexion sur le statut juridique du collectif et les formes de propriété, parce que seuls Marie et Alain étaient propriétaires. On voulait monter une SCI et on en parlait, ça se faisait doucement et un jour la tante de Mag qui habitait sur le lieu est venue, elle était notaire... parce qu'auparavant on avait eu des réunions chez un notaire, c'était moyennement concluant, il y avait toujours des termes qui étaient bizarroïdes mais elle, elle expliquait les choses hyper clairement. Et là, Alain n'a pas compris les mêmes choses et il a tenu des propos qui nous ont fait dire : "mince, mais ce qu'il nous a fait croire au début c'était pas tout à fait ça ?" Des mots du genre : "J'ai pas envie de me faire avoir" et là on s'est dit merde ! Le côté juridique c'est un stade différent qui peut réveiller des choses. Et là c'était le cas, il avait peur de perdre quelque chose.* »[34]

Le discours tenu par Pénélope est une mise en miroir d'un épisode qu'ils ont vécu avec Ulysse deux ans auparavant, qui a marqué la fin de cette première expérience et les a conduits

---

[33] Un travail de recensement des lieux de vie collectifs selon leur régime de propriété sur le long terme permettrait d'observer dynamiquement les transformations quant aux régimes dominants de détention des lieux de vie collectifs : peut-être obtiendrait-on une image très éloignée des discours dominants sur la propriété collective. La lecture de la rubrique des petites annonces dans le magazine *Passerelle eco* permet toutefois de prendre la mesure du phénomène. En effet la majorité des collectifs sont détenus par des individus ou couples, qui décident d'ouvrir leur lieu de vie à d'autres, de partager leur quotidien de travail ou d'aménagement de leur lieu de vie.

[34] Entretien avec Pénélope, Héliée

dans ce deuxième collectif. Au moment où nous discutons soit au printemps 2015, le groupe est régulièrement en contact avec un notaire pour « *enclencher une réflexion sur le statut juridique du collectif et les formes de propriété* ». C'est un peu la même histoire qui se répète, avec des données différentes certes, mais on sent dans son propos quelques craintes par rapport à l'issue de ces débats qui amèneraient chacun à révéler ses visées profondes dans le fait de mutualiser la propriété alors qu'à l'instant où nous parlons elle est individualisée. Donc à la fois son propos marque que la situation actuelle est insatisfaisante parce qu'insécurisante et, par ailleurs, tout se passe comme s'il ne fallait rien changer au risque que le loup sorte du bois : le retour de l'instinct de conservation de la propriété. Je quittais le collectif en me disant qu'il était fidèle à cet esprit rencontré ailleurs de la collectivisation de la propriété, mais j'appris par la suite que ce chantier avait été remisé aux oubliettes au principe que la situation (un propriétaire bailleur) convenait à chacun. J'appris parallèlement que trois membres du collectif quittèrent la communauté après cet épisode : concluons alors que la situation ne convenait pas à tous.

Mise en commun du patrimoine

Il est pourtant un fait que la propriété d'un seul ne puisse être lue que sous l'angle de la domination du propriétaire sur le groupe. Il apparaît également que la mise à disposition du lieu est une forme de mutualisation de la propriété qui se formule comme un droit informel d'usage régi par un contrat moral entre les parties réunies. Ainsi l'acte de mise en commun de la propriété est interprété par les communards comme un *geste* premier qui comporte en lui toute une symbolique du don altruiste mais dont il faut discuter de sa réalité.

« *Icare a aussi la générosité de mettre son héritage pour le collectif, pour créer un collectif. Je ne vais lui jeter la pierre non plus, c'est quand même chouette, tout le monde ne le fait pas.*

Q : Et ça vous met dans un rapport dissymétrique ?

Moi non parce que pour l'instant, je me sens encore en phase d'observation. Tu vois je m'investis pour le collectif, pour le lieu, mais si demain il faut partir, je partirai, tu vois je n'attendrais pas qu'il y ait des larmes et du sang pour agir. Mais pour l'instant j'ai envie de

rester, je me sens bien et j'ai envie que ça dure le plus possible. Je pense que c'est aussi ces expériences qui font qu'on a un fonctionnement un peu plus nomade. »[35]

Cette citation n'est pas sans rappeler le propos de Ménécée retranscrit deux pages plus haut, dans lequel il parle du *geste* de la mise à disposition du hameau, qui a fonctionné, du moins initialement, selon la même logique d'une acquisition mise en commun. Toutefois le propos de Ulysse nous invite à poursuivre le raisonnement à partir d'un nouvel élément qui est celui de l'accord tacite durant lequel le partage tient et qui peut se traduire à un moment par une rupture, tout en sachant que la différence des statuts entre les membres du collectif engendre un nomadisme certain de ceux qui ne sont pas liés au collectif par un droit formel. La question de l'engagement se tient donc en deux étapes séparées, celle de la quotidienneté, où l'individu présent s'engage auprès du groupe à la participation aux activités communes, la gestion autonome du collectif et le cas échéant à la production pour les besoins du groupe. L'engagement tient ainsi, tant qu'existe le partage d'un quotidien, mais au-delà de celui-ci, se joue une seconde étape qui est celle de l'engagement à long terme dans le développement de la communauté. Ces deux étapes marquent une dissociation entre le contenu de la communauté, celui du partage d'un quotidien, et la forme communautaire, celle du partage d'une structure qui est la matérialité de l'expérience. Or le don premier, le geste initiant la possibilité utopique, se cherche des alliances pour s'épanouir, se développer si l'on s'en tient à la logique progressiste contenue en germe dans la notion de projet (communautaire et utopique).

C'est donc un second point auquel il faut s'attacher pour comprendre comment, à partir du don premier, qui s'apparente au don altruiste, s'ouvre une seconde perspective qui est celle de la réciprocité du don à laquelle le groupe doit s'ordonner pour s'affranchir de la dette et faire entrer la structure communautaire dans le domaine du commun, duquel elle était tenue à distance tant que celui-ci ne se portait qu'à son contenu.

[35] Entretien avec Ulysse, Héliée

La citation qui suit retrace le raisonnement à Oventik mené autour de cette question :

« Eschyle : Il y a un commun sur le fait de partager toutes les ressources qui tombent tous les mois, qu'on fabrique, et là on s'est attaqué à partager les ressources qui arrivent par héritage, les petits pactoles qui sont à droite à gauche. On s'est mis d'accord sur la transparence, que ce soit une règle. La première, j'arrive ou je suis là et j'ai un pactole. Deuxième règle, on incite tout à chacun à partager ce pactole, sans mettre de règle, ni 10%, ni 50% ni la totalité, c'est une incitation voilà la règle commune : 1- la transparence 2- l'incitation à participer.

Eulalie : Nous on s'était dit qu'on n'allait pas garder quoi que ce soit. Il y avait besoin de mettre tout ce que l'on avait pour que ça existe, pour nous c'était évident. Ça répondait aussi au fait qu'on ne voulait pas construire une barrière avec ceux qui n'ont rien mais qui voulaient intégrer le collectif. Or on s'est presque retrouvé dans une situation inverse, où il y avait des gens qui avaient des pactoles mais qui ne le disaient pas, avec finalement, que des personnes qui n'étaient pas dans la merde et pour qui vivre en collectif était un choix strictement intellectuel. Donc on était loin des raisons qui nous avaient fait venir ici.

Eschyle : La première règle depuis le début c'était, il n'y a pas de droit d'entrée dans le collectif. Deuxièmement il y a une caisse commune donc on partage toutes les ressources liées au quotidien. Maintenant on dit, troisièmement s'il y a du patrimoine particulier, ce que l'on veut c'est une transparence et quatrièmement on incite les gens qui ont du patrimoine à participer aux investissements qu'on a à faire, c'est ça les règles. C'est pas compliqué, ça c'est du commun. Après tout le reste, c'est la vie commune. »[36]

Ces propos invitent à plusieurs remarques. La première que je formulerais ici est une réitération du fait que le commun s'inscrit dans une disposition concrète, disons matérielle, où la mise en commun du patrimoine suit une logique du *faire immédiat* et du *faire potentiel*, comme la possibilité, pour ceux qui ont du patrimoine, de *participer aux investissements* nécessaires. Mais nous pourrions renverser le propos par la formulation suivante, qui énoncerait *la nécessité pour ceux qui ont du patrimoine de participer aux investissements possibles*. Derrière cette incitation à partager, se joue une injonction à la mise en commun. Il est évident que si la règle ne dit pas combien doit être partagé, elle dit en revanche qu'il y a obligation morale de le faire, puisque ne pas le faire reviendrait à user du collectif sans

[36] Entretien avec Eschyle et Eulalie, Oventik.

s'engager dans le commun. Il est dit, par ailleurs, que la mise en commun du patrimoine est *le commun* alors que le partage de l'activité et des ressources du quotidien relèvent de *la vie commune*, exclue ici du commun.

La seconde remarque se porte sur le passage d'une forme de don altruiste, la mise en commun d'un patrimoine particulier, à une forme de don agonistique. En effet, en reprenant la définition du don observée chez A. Testart, on peut réaffirmer que l'obligation de rendre, ou de re-donner disent les Maussiens, est purement morale mais qu'elle induit, par le lien créé entre le donateur et le donataire, une différenciation sociale.

« Si je te donne accès à la communauté par mon don premier et que tu n'es pas en capacité financière de redonner, alors reçoit ce commun en cadeau. » C'est le sens premier du don, chez A. Testart, qui est exclu des catégories de l'échange. Mais « Si je te donne accès à la communauté par mon don premier et que tu es en capacité financière de redonner mais que tu décides de ne pas le faire, tu crées une dette envers moi. » Ici, le don prend le sens maussien d'un don agonistique qui est une règle d'échange dans un système rival.

Plus épineuse encore est la question de la pérennité de l'engagement dans la communauté et dans son financement. Si des dispositifs incitatifs à mettre en commun les revenus du patrimoine et les héritages sont pris, comment sont traitées les demandes de reversement en cas de rupture entre le groupe et l'un de ses membres ? Le don est-il définitif ou prend-il la forme d'une mise à disposition du capital tant que commun il y a ?

« *Il arrivait des grosses rentrées d'argent et des grosses sorties au moment où les personnes qui étaient rentrées partaient. Initialement, on avait adopté le principe qu'on mettait en commun ce qu'on avait, point. Mais on ne l'a pas appliqué. On est revenu dessus en disant que, bien qu'on ne s'était pas engagé là-dessus, on pouvait essayer de rendre l'argent qui avait été apporté.*
Dans les faits il y a peu de personnes qui ont demandé à récupérer leur mise. Mais, quand elles l'ont demandé parce qu'elles avaient un projet et qu'on pouvait le faire on a rendu cet argent. On a estimé que notre principe était une belle conception des choses, mais un peu idéaliste et que si les gens n'étaient plus dans le projet de Jansiac, on pouvait leur accorder une restitution de leurs héritages. Dans la mesure où on a pu le faire, on l'a fait. »[37]

[37] Entretien avec Martin, La Nef.

Dans un contexte où l'argent reste une nécessité pour s'établir dans la société, il est relativement difficile d'adopter un principe de non-restitution des investissements pécuniaires apportés au projet communautaire. Si le partage de ces ressources relève la plupart du temps de conventions internes au groupement communautaire, le droit encadre pourtant cette question, seulement il ne peut le faire qu'à partir du moment où les procédures de mise en commun sont elles-mêmes établies dans les règles du droit. La SCI a longtemps dominé la forme juridique des communautés, mais son recours a plus été justifié par sa souplesse de fonctionnement que pour les modalités d'encadrement des entrées et sorties des sociétaires, menant certains groupes à des conflits que seule la morale pouvait résoudre ou dans le cas contraire, d'une judiciarisation des conflits. Ce cas pouvait alors mener au terme de l'expérience communautaire.

À l'issue de cet examen porté aux régimes de propriété, il persiste encore une interrogation. L'expérience communautaire se traduit elle par une abolition ponctuelle ou définitive de la propriété privée ? Si les signaux émis sur deux des trois terrains ethnographiés (Oventik ; La Nef) semblent suggérer une trajectoire unique vers la collectivisation de la propriété de l'espace communautaire, le lien avec le collectivisme jauressien, dont P. Chanial retrace le système théorique, doit pourtant être relu au prisme de la communauté en tant qu'entité distincte et autonome de la société. La propriété sociale ne s'oppose pas frontalement à la propriété privée, elle est, au contraire, une manière d'accroître le sentiment de possession sur la chose, « *dès lors que l'entier produit du travail qui lui est appliqué revient à celui qui l'applique. Ce sentiment est indissociable d'une capacité d'autonomie et d'initiative dans la façon même d'organiser et d'exercer son travail sur un certain objet.* »[38] De ce point de vue, la mise en œuvre d'une logique tournée vers la *propriété commune* correspond au cadre délimité par J. Jaurès. Mais, la parenté s'interrompt ici. La mise en commun du cadre de vie, la mutualisation des moyens de production (examinée dans le chapitre 5) et la production de la solidarité restent attachées aux limites du groupement communautaire, alors que J. Jaurès élargit son système à l'échelle de la société, transformant de ce fait, la propriété commune en propriété sociale et propriété civique. Cette abolition de la propriété semble circonscrite dans le temps et l'espace communautaire, ne tenant que tant que perdure l'expérience utopique.

[38] Philippe CHANIAL, *La délicate essence du socialisme*, *op. cit.*, p. 147.

Synthèse du chapitre 3

Arrivés à la fin de cette réflexion sur l'environnement que les communards partagent, que pouvons-nous retenir ? D'abord, que si la multiplication des projets d'habitat partagé, participatif comporte un intérêt majeur c'est qu'elle indique une préoccupation pour la qualité de vie en milieu urbain. L'environnement habité fait l'objet d'une recherche qui associe tout autant des critères écologiques que des critères sociaux traduisant un désir de relation à l'autre, contre une tendance à l'isolement et l'atomisation. Ce fait n'est pas des moindres quand bon nombre d'analyses sociologiques établissent la crise du lien du social (S. Paugam) ou la dissociété (J. Généreux). Toutefois, cette tendance ne touche qu'une part de la population et plutôt celle pour qui les liens sociaux font partie des revendications critiques contre le monde des biens (B. Cova), mais également qui mobilisent le plus activement un réseau de relations d'entraide, donc détenant un capital social élevé (P. Bourdieu). Ainsi, la relation appelle la relation. Si l'environnement communautaire est sensiblement différent du point de ses finalités, ce penchant relationnel s'exprime sous les mêmes offices.

En revanche, la question de la propriété est un élément d'importance pour marquer une profonde distinction entre le partage d'un environnement dans les projets d'habitat participatif et le partage tel qu'il est mis en forme dans les communautés intentionnelles. Dans ces dernières, toutes expriment le désir de soustraire l'espace communautaire à la propriété privative. Ce faisant elles visent un objectif de pérennisation des lieux, quelle que soit la dynamique des groupes qui les habitent. De la sorte, elles projettent au-delà de l'expérimentation présente la possibilité que d'autres viennent tenter à l'avenir, la vie collective. Par ailleurs, dans une communauté intergénérationnelle, comme La Nef et Oventik, le patrimoine fut acquis par les premières générations. Ainsi, soustraire les lieux de la propriété des individus, protège les générations suivantes de l'expulsion si les lieux étaient transmis par héritage aux descendants des fondateurs. Sans liens de filiation ou sans acte de propriété, les communards n'auraient donc aucune reconnaissance légale et aucun droit de vivre en ces lieux. Le transfert de la propriété à une association permet alors d'éviter cet écueil.

Chapitre 4 : Le partage d'un style de vie

Introduction

On assimilerait volontiers un système autarcique[1] à un système critique de la valeur[2], voire dégagé des préoccupations marchandes. Or, comment les collectifs qui produisent en grande partie leurs biens de consommation, arbitrent-ils des priorités d'action pour se dégager de la relation marchande ? Il n'existe probablement pas de forme stricte d'autarcie autrement qu'à l'état d'idéaltype. Ainsi, le choix de l'autoproduction est nécessairement un exercice d'arbitrage entre ce qui relève de la sphère autoproduite et ce qui entre dans la sphère des

[1] On peut entendre par système autarcique, un système dont l'économie serait intégralement ferméé, à l'image d'une économie insulaire qui n'aurait aucun lien avec d'autres systèmes qui lui sont étrangers. Dans le cadre des communauté, un système autarcique représenterait une économie domestique coupé de l'environnement social qui l'entoure.

[2] Karl MARX, *Le Capital: critique de l'économie politique. Livre premier, Le procès de production du capital*, traduit par Joseph ROY, Paris, France, PUF, impr., 1993, li+940 p.

échanges. Simmel dans sa *Philosophie de l'argent*[3] émettait une remarque intéressante de ce point de vue :

« *Même l'agriculteur tout à fait isolé qui donc n'achète ni ne vend – a-t-on dit – doit faire une estimation de ses produits et de ses moyens de production, donc se forger une notion de la valeur indépendamment de tout échange, pour que le rapport entre ses dépenses et ses recettes soit correct.* »[4]

Même à postuler que le type « *agriculteur isolé* » existe, ce dernier n'en resterait pas moins soumis aux mêmes règles qui prévalent dans les logiques de l'échange, à savoir le calcul entre l'énergie déployée pour atteindre un objectif et le bénéfice obtenu.

Dans chaque communauté, on constate que l'autarcie n'est ni atteinte ni même un idéal à atteindre, elle est toujours un questionnement sur les limites de la production effective du collectif et la nécessité d'échanger avec d'autres groupes ou de commercer avec la société marchande. Le raisonnement sur les limites de l'autarcie permet d'élaborer des règles de priorité sur les biens à produire et les moyens à mettre en œuvre pour produire. Il y a une forme de hiérarchisation des biens en fonction de ce qu'il est tolérable d'acheter dans la sphère marchande et ce qui est au contraire considéré comme une aberration. La nourriture entre au premier rang des biens à produire. Derrière l'évidence de cultiver sa propre terre en milieu rural, tout se passe comme si l'autoproduction alimentaire du collectif devait symboliser le lien nourricier entre la communauté et ses membres. La communauté devant pourvoir aux besoins primaires des individus, charge à elle de fournir une alimentation jugée saine et suffisante, un toit, des vêtements et des liens. On rejoint en quelque sorte le familistère de Guise[5] dans la manière de penser le travail du collectif et les réponses que celui-ci doit fournir dans l'optique de la *cité idéale* ou de *la vie bonne* pour faire correspondre la finalité aux canons de notre époque.

C'est donc une réflexion portée sur le mode de vie construit et donné en partage qui intéresse précisément ce chapitre, et c'est en passant par l'analyse des activités, de ce que je nommerai un travail autonome et un travail commun, que nous tenterons d'atteindre une meilleure

---

[3] Georg SIMMEL, *Philosophie de l'argent*, traduit par Sabine CORNILLE et traduit par Philippe IVERNEL, Paris, France, Presses Universitaires de France, 1987, 662 p.

[4] *Ibid.*, p. 54.

[5] Michel LALLEMENT, *Le travail de l'utopie*, *op. cit.*

compréhension de ce qui constitue la spécificité du style de vie propre aux communautés utopiques agraires.

Travail vie entière : Le partage d'une activité

La question de la séparation entre la sphère domestique et la sphère productive commence à bénéficier d'une longue réflexion et de nombreux écrits qui pourraient faire l'objet d'une importante revue d'état de l'art. J'ai déjà évoqué au cours du chapitre 2 quelques éléments mis en lien avec la recherche d'autonomie[6], mais c'est maintenant un autre aspect qui s'invite au débat : celui de l'unité du groupement communautaire au sein duquel une autre expression du partage se présente, celle de la « mise au travail » du quotidien.

i. Démarche unitaire : côte à côte en face du mur

Pour saisir la teneur des débats, un détour par la question de **l'unité,** consacrée par la formule *Travail vie entière* que les communautés des années 1970 ont expérimenté et dont on trouve une illustration dans *La communauté* de H. Tanquerelle et Y. Benoît[7], permettra de voir plus clair la relation particulière que les communautés intentionnelles établissent entre le travail et le quotidien. Cette formule dont on retrouve des échos dans les milieux militants de l'époque évoque l'idée que le seul travail légitime qui soit est celui dont la finalité est de reproduire la vie. C'est donc un travail spécifiquement dédié à la subsistance et non au capitalisme. Mais derrière cette notion se dissimule aussi la seconde idée qui consiste à refuser que l'expérience vécue du travailleur soit celle du morcellement entre une vie publique, de travail, d'un côté et une vie privée, domestique, de l'autre. Mais avant d'entrer plus dans le détail, il faut commencer par segmenter cette notion de *travail vie entière* selon trois éléments qui la structurent : Empirisme (économique) / politique / sociologique.

Pour donner un exemple de cette représentation du *travail vie entière*, je vais synthétiser les éléments d'une discussion avec *Eschyle* d'Oventik, sur la conception qu'il en avait, au

[6] Cf. Supra : *Le quotidien en tension : travail et consommation,* Page 104 et suivantes.

[7] Yann BENOÎT et Hervé TANQUERELLE, *La communauté*, Paris, France, Futuropolis, 2010, 22 p.

moment charnière entre la fin de son activité professionnelle et le montage du projet collectif. Travailleur dans le milieu de l'insertion sociale et professionnelle, il était quotidiennement confronté à un public qu'il fallait accompagner sur la voie d'un retour à la normale, c'est-à-dire mener des individus à une condition sociale intégrée, vivant chez eux et travaillant pour vivre chez eux. Si l'activité elle-même venait à poser question du point de vue de ses finalités et des moyens disponibles et employés pour la réaliser, c'est l'environnement de la pratique qui finit par s'interposer dans la réflexion. Quitte à travailler sur l'accès à l'autonomie, le travail agricole était le meilleur moyen d'y parvenir, « *pas pour un retour à la terre, aux petits oiseaux et à la tranquillité* » selon ses propos, mais comme un principe politique et social.

Cette condition en posait une seconde, refuser tout travail salarié pour se consacrer pleinement à la réalisation de ce projet autonomisant. L'idée même qu'une partie des membres de la communauté travaille à l'extérieur de celle-ci était inconcevable. En effet, la division du travail communautaire n'est pas souhaitée au risque d'une contribution fragmentée au projet utopique. Autrement dit, ce qui viendrait entraver l'égalité de participation à la définition du commun, viendrait entraver l'égalité de contribution à la construction empirique d'un cadre de vie commun. Même si tous ne faisaient pas tout au principe d'*à chacun selon ses capacités*, c'est un engagement intégral qui devait être promis au collectif.

« *L'objectif c'était de se détacher de tout subside social, non seulement les subventions mais les RMI-RSA aussi et donc d'avoir une production qui permette de subvenir à nos propres besoins et qui permette d'échanger, parce que pour le moment on peut difficilement y échapper.* »[8]

Ainsi, le refus du salariat s'énonce-t-il en première instance, mais, dans son sillage c'est également l'économie de la redistribution qui est évincée. La communauté doit pouvoir créer les conditions de sa subsistance et de la solidarité entre ses membres. L'échange, qui est, à l'heure où il me parle, la source principale de financement de la structure collective, est lui-même amené à se réduire, voire disparaître à terme. Cette posture qui est théorique, puisque dans la réalité empirique deux retraites, un salaire et un RSA viennent alimenter le compte collectif, n'en reste pas moins un horizon désiré. Le groupe qui est constitué de treize

[8] Entretien avec Eschyle, Oventik.

personnes qui produisent l'autosuffisance, pour seize, est pris entre deux positions conflictuelles sur l'élargissement de la sphère d'action de la communauté soit à partir du hameau soit en constituant des sous-groupes d'activité sur des lieux distants. Les tenants d'une approche multisites sont dans une dynamique d'élargissement mue par une idée de la commune qu'ils mettraient en œuvre à partir de la communauté, en étendant sa sphère d'action à ce que l'on pourrait qualifier de *commune des communautés*. Inversement, ceux pour qui l'identification de la communauté à un lieu unique est le scénario à retenir, pensent qu'il vaudrait mieux densifier l'activité de la communauté et augmenter le nombre de membres pour développer une force d'action permettant à d'autres communautés de s'installer non loin pour bénéficier du soutien des groupements déjà existants. La première approche qui est synthétisée par les propos suivants révèle une méthodologie qui vise à l'extension du domaine de l'autonomie au sein de la communauté :

« *Il y a plein de choses dont on a envie, faire l'école à la maison, diversifier les productions, construire, étendre le projet, des choses qu'on pense qu'il faudrait faire pour embrasser toutes les différentes facettes de la vie et que tu ne peux pas faire vraiment comme il faut si tu es trop peu nombreux [...] Ce n'est pas vrai qu'à quelques-uns tu fais tout, ou alors tu tombes dans des trucs qui ne sont pas vivables, ou que tu n'as pas envie de faire.* »[9]

On peut donc arriver à l'idée que le rejet de la dispersion s'argumente à partir du constat qu'une communauté dont le nombre de membres est trop faible va réintroduire un certain nombre de rapports sociaux séparés : la domesticité et la production ; la domesticité et l'instruction, la domesticité et l'aménagement et ainsi de suite. Une telle forme nécessite d'avoir recours à des tiers spécialisés puisque chacun ne peut accumuler l'ensemble des savoirs et savoir-faire nécessaire à l'autonomie.

Si l'empirisme conduit à la formulation des postulats précédents, Martin, de La Nef, décrit la démarche théorique qu'ils ont menée au sein de leur communauté.

« *On a vécu ce qu'on appelle une démarche unitaire, la vie unitaire. On ne voulait pas découper notre vie en travail et domicile. On voulait coupler vie privée et vie professionnelle. Comme on avait une activité qui n'était pas alimentaire mais militante, en fait on bossait tout notre temps éveillé. On a développé une méthode de travail à partir d'un dispositif scénique en s'asseyant toujours les uns et les autres, côte à côte par rapport à nos préoccupations.*

[9] Entretien avec Eschyle, Oventik.

Tous les gens étaient assis en face du mur sur lequel étaient accrochés nos documents de travail. De cette manière on a construit une relation de co-sujets, on était côté à côte par rapport à nos préoccupations. On était en commun par rapport à… au lieu d'être des objets sociaux les uns pour les autres dans un rapport de vis-à-vis. »[10]

Cette démarche unitaire, énoncée en amorce du propos de Martin, met en avant la volonté de fusion entre la sphère domestique et la sphère professionnelle. Celle-ci est prolongée par une volonté de créer une unité de *point de vue* par rapport aux préoccupations du groupe. Se mettre **côte-à-côte en face du mur** apparaît comme une métaphore du destin commun de celles et ceux qui décident de prendre à bras le corps la question de la transformation du monde qu'ils habitent. Les uns à côté des autres, ils regardent dans la même direction, celle qu'ils ont choisi d'emprunter par la voie utopique. Cette unité pensée et mise en pratique trouve une parenté dans les onze thèses sur Feuerbach que Marx rédige en 1845[11], comme un écho de l'idée que le rapport à l'objet et l'objet de la relation sont tous deux insérés dans un rapport social déterminé, et que c'est celui-ci qu'il faut transformer par la pratique pour atteindre les deux précédents. Les accointances avec une certaine *phénoménologie de la perception*[12] se présentent également dans le dispositif scénique. Penser la transformation à partir du réel en tant que visible et sensible, et regarder conjointement l'objet même de la réflexion à partir du même point de vue est une tentative de résolution des problèmes d'abstraction liés à la médiation entre l'objet et le sujet par le rapport social.

Mais par-delà une *praxis* critique qui vise l'établissement du commun, les séparations diverses continuent d'opérer sous les formes classiques de la différenciation fonctionnelle et de la spécialisation des activités et des acteurs. C'est à cela que la suite du propos va tenter de s'attacher.

---

[10] Entretien avec Martin, La Nef.

[11] Karl MARX et Friedrich ENGELS, *L'idéologie allemande: précédé de ; Thèses sur Feuerbach*, Paris, France, Éd. sociales, 1988, 279 p.

[12] Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, France, Gallimard, 1976, 537 p.

ii. L'interdépendance des fonctions

Le travail en commun et le travail agricole produisent un rapport assez particulier à l'activité chez les communards. Une fusion des catégories *quotidien* et *travail* donne corps à ce qu'ils nomment **l'orientation autonome** de leurs activités. Il faut déployer plusieurs faits pour comprendre la spécificité du rapport aux activités autonomes dans les utopies agraires et la distance qui s'opère avec d'autres collectifs, hackers / makers dont M. Lallement a fait l'analyse. Alors que la modernité a placé *le faire* dans une sphère disjointe qui est celle du travail, les collectifs de hackers / makers ainsi que les communards ont décidé de l'installer dans le quotidien de sorte que l'on ne saurait plus distinguer de différences entre les temps sociaux conventionnels. Par ailleurs, dans la manière de faire, spécifique aux communautés utopiques, se prononce un rejet de la spécialisation, assimilée à la rationalité du mode de production capitaliste et posée comme une figure clé de l'atomisation dans les relations sociales et professionnelles. Le *faire* communautaire est fondamentalement en opposition avec les principes de l'économie classique. Il serait alors caractérisé sous l'angle de la polyvalence et de l'interchangeabilité des individus aux commandes des fonctions du mode de production communautaire. Or, nous le verrons dans les propos qui suivent, l'exigence de la production de la subsistance et de la production d'une économie commune ne parvient que relativement à se défaire des logiques de l'efficacité propres à la productivité capitaliste, entrainant avec elle la réorganisation des spécialités selon des méthodes expérimentales flottantes, qui s'accompagnent d'une rhétorique de la mise à distance et de la nécessité de la spécialisation et de la division communautaire du travail.

L'interdépendance fonctionnelle a tenu une place importante dès la naissance de la sociologie pour décrire la dynamique de changement social entre ce que l'on a appelé les sociétés traditionnelles et les sociétés de la modernité. Si ce processus place l'État au cœur du dispositif de civilisation, le moyen employé est celui de l'interdépendance fonctionnelle, ce qu'É. Durkheim a nommé une division du travail social[13], prenant forme dans l'économie marchande et monétaire, l'urbanisation, la production industrielle et la consommation de masse. Cette division confère à l'État un pouvoir de contrainte, de monopole de la violence

[13] Émile DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris, France, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige. Grands textes », 2007, 416 p.

physique légitime chez M. Weber[14], qui dérive vers l'autocontrainte, c'est-à-dire la civilisation des mœurs en tant qu'intériorisation de la contrainte, conformément à la thèse défendue par N. Elias[15].

D'ailleurs, si la critique de l'interdépendance fonctionnelle se porte souvent à l'échelle des sociétés et des relations entre les sociétés, le concept de configuration[16] développé par N. Elias semble représenter une tentative d'articulation de l'interdépendance à des échelles variables, allant du groupe restreint à la société monde. N. Élias accorde un primat aux relations et aux situations d'interdépendance que ces relations peuvent générer, tout en admettant l'intérêt majeur qu'il porte aux relations entre les *groupes marginaux* et les *groupes établis*. Ainsi, déploie-t-il le concept de configuration comme d'un outil d'analyse de l'ensemble des interactions entre les individus, les groupes, les sociétés, en somme une troisième voie à la charnière du holisme et de l'individualisme méthodologique. Toutefois, si l'interdépendance fonctionnelle est envisagée comme un rapport général d'association des individus et groupes sociaux à partir des fonctions qu'ils remplissent dans et pour la société, celle-ci trouve des moyens de s'exprimer tout en nuances dans le monde des communautés. *Complémentarité des sensibilités* ou *complémentarité des nécessités*, *complémentarité stratégique*, sont pour le moins trois formes d'expressions repérées dans les observations et discours.

L'interdépendance des fonctions s'exprime sous l'angle de la complémentarité des sensibilités chez Ulysse : "*On a tous à peu près le sens pratique. Mais peut-être que Virgile sera plus à l'aise de dire que s'il faut acheter un truc pour un chantier, on l'achète. Alors qu'Homère, il est plus sur la terre, il a plus une sensibilité accentuée sur le respect de la nature et de la terre qui est chouette mais que Virgile et Ovide n'ont pas. Finalement, chacun apporte une sensibilité ou un savoir-faire au collectif. […] C'est-à-dire qu'il y en a un qui est plus sur le jardin, un qui est plus sur la maçonnerie, l'autre sur encore autre chose. Il y a quand même*

---

[14] Max WEBER, *La domination*, traduit par Isabelle KALINOWSKI, Paris, France, la Découverte, DL 2013, 2013, 426 p.

[15] Norbert ELIAS, *La civilisation des moeurs*, traduit par Pierre KAMNITZER, Paris, France, Calmann-Lévy, coll. « Liberté de l'esprit », 1991, 342 p.

[16] Norbert ELIAS, *La société des individus*, traduit par Jeanne ETORÉ-LORTHOLARY, Paris, France, Pocket, coll. « Agora », n° 163, 1997, 301 p.

une complémentarité sans qu'il n'y ait non plus de spécialisation à l'extrême comme on peut le voir justement dans la société à laquelle on tourne le dos."[17]

Il y a bien une réalité de la spécialisation, mais dans le discours d'Ulysse, celle-ci semble être ordonnée aux sensibilités des uns et des autres, quitte à justifier parfois une répartition genrée des spécialités. Dans les faits Ulysse s'occupe plus du bucheronnage, de l'entretien des haies, et comme tous les habitants de la communauté, il fait du potager. Pénélope, sa compagne, se charge plus que les autres du potager collectif, des volailles et de l'entretien de la maison collective. Dans une communauté où les femmes sont moins représentées que les hommes et alors qu'elles sont également mères, l'observation quotidienne vient relativiser les discours d'égalité. On retrouve souvent les mêmes aux marmites alors qu'il est convenu que chacun s'inscrive à tour de rôle à la préparation des repas. Être parent conduit alors à assumer plus régulièrement les fonctions domestiques pour pallier le détachement des solitaires à l'égard de ces questions – bassement matérielles.

Il est évident que toute organisation génère à un moment une répartition des fonctions. Même dans une recherche d'autonomie qui prend appui sur le refus de la spécialisation et des rôles déterminés et figés. La figure de l'autonomie rejoint alors celle de la multidépendance dans la mesure où chacun est aux commandes d'une fonction essentielle de la sphère d'autosubsistance collective. Mais la spécificité du contexte communautaire semble renvoyer à l'idée que les individus sont volontaires dans l'exercice de ces fonctions.

Dans les communautés visitées, il n'y a pas de recrutement des candidats à partir de la fonction qu'ils peuvent remplir dans l'économie communautaire. En revanche, il y a d'une part un positionnement par rapport aux fonctions déjà engagées par le collectif et une projection des individus par rapport à celle-ci et, d'autre part, une attribution en fonction des domaines qui nécessitent d'être renforcés ou sauvegardés. Si Hélias, en arrivant à Oventik, a d'abord trouvé à s'employer à la boulangerie, rapidement il est parti vers le maraichage, activité à laquelle il était plus sensible et qui, en raison du départ programmé du maraicher, devait être transmise à d'autres membres.

La boulangerie fait souvent office de transition, vers les autres fonctions. C'est l'une des activités qui génèrent les ressources monétaires de la communauté d'Oventik, mais par ailleurs celle qui exige le plus une régularité dans la production, puisqu'elle répond à une

[17] Entretien avec Ulysse, Héliée.

demande extérieure. Les autres domaines étant exclusivement dédiés à l'autosubsistance, les aléas sont certainement plus facilement négociables en interne, ce qui est le cas de la fromagerie ou des plantes aromatiques et médicinales. La nécessité joue un rôle de premier choix et le jeu des chaises musicales permet de s'orienter selon ses sensibilités ultérieurement. Si certaines fonctions disparaissent avec leur agent, parce qu'elles sont considérées comme des activités secondaires ou parce qu'elles nécessitent l'acquisition de savoir-faire trop spécialisés pour que les individus soient interchangeables, d'autres s'imposent comme des nécessités non-négociables, ce qui est le cas de l'alimentation par exemple.

La dernière forme qui relève d'une *complémentarité stratégique* se retrouve dans les propos d'Ismène et de Lazare d'Oventik, quand ils évoquent la sphère des relations extérieures à la communauté touchant aux activités de production. Il y a une dynamique qui s'exprime par la volonté d'être en lien avec d'autres collectifs, d'autres réseaux et qui nécessite que certains membres se tournent vers eux. Créer des liens avec d'autres paysans qui vivent ou non en collectif, s'établir sur un marché de quartier ou dans un magasin de producteurs sont autant d'actions que les communards portent au nom du collectif mais selon leurs propres désirs d'établir des liens ou de ne pas le faire. Ismène qui se sent encore très imprégnée de sa culture urbaine et d'un penchant à la diversité relationnelle fait partie de celles qui établissent des ponts entre différentes réalités locales. Elle a notamment densifié les liens avec d'autres producteurs de la vallée, des groupements de consommateurs mais aussi avec des acteurs à l'écart du monde agricole plus au fait des réalités sociales urbaines et précaires. C'est sous cet angle qu'elle envisage l'une de ses fonctions dans le collectif, créer des liens socialement hétérogènes.

« *Le public des AMAP et du magasin de producteurs c'est une certaine démarche de personnes qui ont les moyens. Ce n'est pas forcément quelque chose qu'on a envie de maintenir. On essaie plus de se rapprocher du centre social, de la MJC, d'aller sur un marché populaire qui se trouve dans un quartier de barres HLM dans la vallée. Mais ça, c'est possible à partir de rencontres, et c'est vrai que la bouffe, ça permet de rentrer plus facilement en relation avec tout un tas de gens. Après la question c'est, comment est-ce qu'on choisit de rentrer en relation ? Avec qui on veut rentrer en relation ? À quelle fin ?* »

Pour résumer par une formule la démarche présentée par Ismène, nous pourrions énoncer que *le lien nourricier est le moyen retenu pour établir le commun à l'échelle de la commune*. Ses propos sont d'ailleurs renforcés par ceux d'Ariane, d'Oventik, qui affirme que la paysannerie

représente leur puissance d'agir à l'échelle du territoire de la commune[18], mais également en tant que lutte pour l'autonomie, elle devient en ces termes, une force politique.

iii. La spécialisation en tension

On comprend à travers les lignes qui précèdent que la spécialisation des communards est une réalité pragmatique qui s'impose par le fonctionnement collectif malgré une volonté affichée de minimiser la division du travail communautaire. Ici, la nature du commun joue un rôle décisif dans le degré de spécialisation des activités. Plus le collectif est tourné vers l'extérieur, par son activité, plus il met en place une division nette des fonctions et des agents sous un impératif, plus ou moins explicite d'efficacité.

On peut se souvenir de la conclusion du discours d'Ulysse sur l'interdépendance des fonctions quand il énonce que la complémentarité des sensibilités repose sur un principe critique de la *spécialisation extrême* de la société à laquelle ils ont décidé de « tourner le dos ». Ce discours fait partie des lieux communs en milieux communautaires et plus largement dans la branche des alternatives critiques du mode de production capitaliste et de l'idéologie néolibérale.

Si l'on s'en tient aux arguments d'É. Durkheim[19], la spécialisation découle d'un ajustement nécessaire face aux déséquilibres entre les forces productives, un ajustement qui se substitue à la conflictualité entre les rivaux. Dans le langage durkheimien, ce mécanisme tend à être naturalisé, comme si la libre concurrence des fonctions ne pouvait conduire ailleurs qu'à la croissance de la spécialisation et où la lutte pour la vie est transfigurée en lutte économique. Certes, l'hypothèse est productive, d'ailleurs M. Weber ne justifiait pas autrement la fatalité de la trajectoire de rationalisation du monde moderne, mais elle ne semble fonctionner que dans le cadre normé des institutions. Qu'en est-il dès lors que nous fréquentons les marges – les situations anomiques – qui en plus d'emprunter des chemins de traverse, entrent dans une position critique à l'égard des premières ? É. Durkheim minimise d'ailleurs l'orientation fataliste du discours wébérien en concluant que là où la spécialisation est rendue nécessaire elle devient inévitable, mais qu'elle n'est pas indispensable à toute logique progressiste.

---

[18] Je reprendrai dans le chapitre 6 cette question de l'entre-soi comme réalité vécue et comme horizon à dépasser.

[19] Émile DURKHEIM, *De la division du travail social*, *op. cit.*, p. 248.

Trois postures se présentent dans les faits. La première a trait au rejet brut de la spécialisation. Il faudrait, pour mettre en résonance cette posture, évoquer une observation de deux semaines dans une communauté de la région Midi-Pyrénées que j'ai fréquentée lors de mes explorations de terrain, où chaque début d'activité menait à un long débat collectif sur la méthode à employer tant le manque d'engagement continu freinait l'acquisition de savoir-faire nécessaire au bon déroulement de l'acte. La seconde posture argumente que la spécialisation ne se décrète pas mais qu'elle s'agit, elle serait de fait une réalité observable à terme répondant à un principe de nécessité guidé par la vie du groupe et la réalité du terrain. Enfin, une troisième posture affirme que la spécialisation est un mal nécessaire. Un mal qu'il faut parvenir à canaliser, tout en gardant à l'esprit que chacun ne peut aboutir à un degré d'expertise suffisant dans chaque champ nécessaire à l'autosubsistance. Dans cette dernière posture le collectif met en œuvre, dans l'organisation communautaire, un système de référence sur les activités et de participation régulière aux autres domaines d'activité pour lesquels l'individu n'est pas référent, par le biais de demandes de coup de main lors de chantiers spécifiques ou de tâches répétitives que chacun peut effectuer sans *savoir-faire* spécialisé[20].

Quand je demande à Apolline si le sentiment d'aliénation généré par l'élevage n'est pas un corrélat de la spécialisation des membres du collectif, elle entonne un large « *Ah ! Ça la spécialisation c'est un vaste questionnement chez nous* ! » Poursuivant son propos en développant le constat que depuis qu'elle est arrivée à Oventik, ils se sont de plus en plus spécialisés dans leurs activités créant des barrières entre les domaines de production et surtout entre les membres. Pour elle, la cause est attribuable au peu de rotation des membres entre les domaines d'activité mais également à la pérennité du groupe actuel. À mesure que chacun découvre son champ de compétence, celui-ci partage moins avec les autres les problèmes qu'il rencontre dans son domaine. Ou encore à l'accroissement numérique du collectif, qui fait qu'aujourd'hui chaque activité est partagée par plusieurs référents.

Ce système de référence est largement adopté dans les communautés utopiques, à fortiori agraires. L'idée que l'ensemble de la production ne puisse être maitrisée par tous les membres s'aligne à un principe de réalité, qui vient réintroduire de la spécialisation là où le discours critique porté à l'arrivée tentait de la combattre.

---

[20] C'est notamment le cas à Oventik pour les gardes de chèvres qui ont lieu deux fois par jour et font l'objet d'une rotation régulière ainsi que pour la traite mais dans une moindre mesure.

« *En fait il y a toute une espèce de mythe de la non-spécialisation dans les collectifs de jeunes, comme quoi ça serait mieux de ne pas se spécialiser. Alors je pense que c'est vrai à une grande échelle, mais faux à une petite échelle. Je pense qu'on a trouvé une espèce d'entre-deux. On a des référents qui se spécialisent sur des questions un peu techniques en revanche sur les tâches obligatoires, qui sont liées au quotidien, il n'y a pas de spécialisation*. »[21]

Il faut faire un détour par la question de l'autogestion pour comprendre les raisons qui portent au refus de la spécialisation. Apolline, dans le propos s'en fait le porte-voix en ramenant le dilemme au fait politique dans le groupe.

« *La spécialisation pour moi c'est un frein à l'autogestion, parce que, le fait de ne pas être au même niveau de compréhension, de capacité d'analyse et du coup de choix par rapport à un secteur à Oventik, nous amène à formuler nos problèmes comme des choix techniques, alors que ça pourrait être une question plus large, plus politique, comme la paysannerie dans la vallée. Ce qui fait qu'on apportera une réponse différente suivant nos spécialités. Du coup, ça complique la prise de décisions collectives.* »[22]

Ainsi, être moins au fait de la réalité de l'activité de l'autre conduit à déléguer la prise de décision sur les choix techniques mais aussi sur les choix d'orientations stratégiques ou politiques. Cette formulation de la critique de la spécialisation portée par Apolline n'est pas sans rappeler les énoncés critiques de la technocratie comme pouvoir contre démocratique justifié par l'expertise technique sur des domaines hyperspécialisés[23].

Pour clore ce passage sur les tensions rendues visibles par cette question de la spécialisation, il me semble qu'il faut en passer par une interrogation sur la recherche de l'efficacité dans la production. Là encore, les tendances s'opposent : une première où la une recherche d'efficacité se traduit dans la structure collective, par la mise en place de moyens d'organisation de la production par des réunions au sein de chaque atelier de production où sont débattues les questions techniques et lors de réunions en grand groupe, où chaque atelier fait part à la communauté des besoins humains, techniques, économiques pour mener à terme son activité. L'autre tendance part du principe que chaque question mérite d'être débattue par

---

[21] Entretien avec Neuronne, réalisé le …

[22] Entretien avec Apolline, Oventik.

[23] Laure BOURDIER, Romain BONEL, « Les industries pharmaceutiques, une technocratisation de la santé ? », *in* Simon LE ROULLEY, Mathieu UHEL (dirs.), *La technocratie en France tome 2*, à paraître.

l'ensemble des membres de la communauté, peu importe leur implication dans l'action, et qu'une fois la décision prise, chacun est mandaté par le groupe pour mettre à exécution la décision prise collectivement. Martin, qui évoque une période où la communauté était richement fournie de *baba cools*, décrit celle-ci sous l'angle d'une séparation entre *les bons jansiacais*[24], selon ses termes, c'est-à-dire ceux ayant compris le fonctionnement par mandat d'exécution et se dépensant sans compter à la réalisation du projet utopique, et les jansiacais inefficaces, qui ont amené la communauté à accumuler *beaucoup de bordel*[25], tout en participant peu à la vie communautaire et au développement du projet.

S'il demeure une certitude sur les débats attachés à la recherche d'efficacité, c'est que tous les groupements communautaires sont aux prises avec cette question se renvoyant la balle en interne, comme si certains pêchaient par trop de volonté efficace là où d'autres pécheraient par un manque. Les réflexions fusent parfois, sur le fait de s'attendre mutuellement pour démarrer le travail, sur le temps que certaines réalisations mettent à aboutir, sur les chantiers entamés qui s'accumulent sans être menés à leur terme.

Si l'autogestion, en dépit de sa racine gestionnaire et autonome, est vécue comme un déficit d'organisation, dans les cas où l'activité est peu organisée dans le cadre du collectif et où chacun détermine pour lui-même l'ordre de ses priorités, l'envie apparaît comme l'élément moteur de la mise en action, ce qui offre à l'observateur une impression de balai asynchrone et de déambulations sans destinations.

Représentations du travail autonome

Nous avons évoqué précédemment les types de départ de l'urbain et les trajectoires qui mènent aux styles de vie collectifs. Mais l'une des forces majeures qui poussent au départ repose sur la volonté de transformer son propre rapport à l'activité. Ainsi, chaque personne rencontrée durant l'enquête s'est retrouvée face à une interrogation quant à sa trajectoire professionnelle, qu'elle ait décidé en amont de ne pas s'insérer dans le monde du travail, qu'elle ait été licenciée ou qu'elle ait démissionné, à chaque fois ce questionnement a été vécu

[24] Jansiac est le nom du lieu-dit qu'occupe la communauté de La Nef.

[25] Ce qui est une vérité observable sur le terrain.

comme un moment charnière ouvrant de nouvelles perspectives ou comme une émancipation des rapports induits par le travail et son monde.

i. La perte de sens est le moment initial de la recherche d'autonomie

Refuser de s'insérer prend forme dans le discours suivant prononcé par Ismène : « *La recherche d'autonomie est venue dans la continuité d'un raisonnement sur l'autodétermination de mes désirs et de mes besoins, notamment militer et voyager. C'est arrivé à un moment où je me suis sentie dépendante, j'ai pris conscience que je ne savais rien faire de mes mains. C'était un sentiment avec lequel je n'avais pas envie de vivre. Donc j'ai décidé d'arrêter de chercher du boulot et je suis partie faire un long voyage en woofing dans des fermes et dans des collectifs.* »[26]

Les difficultés d'insertion professionnelle font remonter très tôt les interrogations sur le sens conféré au salariat et le rapport de subordination subi par le candidat qui multiplie les réponses à des offres d'embauches se soldant systématiquement par un échec. Le sentiment que la vie devient déterminée par le travail alors même qu'il est objectivement absent de la réalité quotidienne renforce le désir de s'extraire du jeu pour partir en quête de soi par d'autres canaux que dans la reconnaissance institutionnelle et professionnelle. Mais cette rupture de sens intervient d'une manière un peu différente chez celles et ceux qui, durant un temps, se sont insérés dans la sphère socioprofessionnelle. S'il est devenu courant qu'en cours de carrière les individus réorientent leur trajectoire par une reconversion, dans le milieu communautaire, le raisonnement initiateur du mouvement de conversion mène à la sortie par une rupture professionnelle que l'axiome suivant permet de synthétiser :

J'ai commencé à être critique sur le travail que je faisais, je suis arrivé-e à la conclusion que je ne devais pas continuer comme ça dans une activité professionnelle qui me donnait l'impression d'être segmenté-e entre ce que je faisais d'un côté et ce que je critiquais par ailleurs. Une opportunité de départ s'est présentée et c'est à partir de là qu'est née l'idée d'un projet collectif.

---

[26] Entretien avec Ismène, Oventik.

Ce point de rupture amorce souvent un long questionnement sur les savoir-faire, la professionnalisation, le rapport salarial et tend vers une recherche d'autonomie dont l'activité devient le support en même temps que la concrétisation dans le vécu. Hélias que j'ai rencontré à Oventik relate assez précisément son parcours intérieur tout en tension entre son intérêt pour la physique et sa sensibilité environnementale qui l'ont conduit à s'insérer dans le domaine du contrôle de la qualité de l'air et le sentiment que le vecteur le plus puissant dans la lutte contre le pouvoir de l'expertise repose sur l'acquisition de savoir-faire touchant à la subsistance. Décrivant son arrivée à Oventik il dit :

« Durant les six premiers mois j'avais passé pas mal de temps sur le maraichage et à la boulangerie. Au bout de trois mois, j'avais appris à faire du pain et j'étais autonome sur les fournées. Ça regonfle le moral parce que tu vois que ce qui te paraissait être des montagnes dans le monde de Pôle emploi : trouver un boulot, se lancer vers l'inconnu, et surtout devoir être ce que tu fais – si tu fais de la boulangerie il faut passer un CAP et ça va mettre des années avant que tu puisses faire ton pain dans de bonnes conditions – et bien en collectif, en trois mois tu fais des fournées de pain dans un outil qui est collectif avec des recettes qui le sont aussi, c'est tout une organisation qui rend les choses faciles, qui n'est pas là pour te décourager de faire. »[27]

Le travail autonome pour Hélias repose sur la possibilité de se saisir d'un savoir-faire et de le mettre en œuvre sans devoir passer par la reconnaissance institutionnelle des compétences accréditées par un diplôme. Le discours qu'il tient sur Pôle emploi révèle une disjonction entre l'envie de faire et le fonctionnement du marché du travail qui fonctionne à la compétence, à l'autonomie du salarié et sa rentabilité immédiate au travail, là où le fonctionnement collectif permet une formation *in situ*. S'il y a un lien évident entre la compétence et la compétitivité, qui dans le propos présent est remise en cause, alors la structure communautaire fonctionne probablement moins à la reconnaissance statutaire qu'à l'observation des résultats sans considération des moyens employés pour aboutir. Tout apparaît comme si nous nous trouvions face à une action orientée en finalité ouverte à l'expérimentation hors des canons définis par la production standardisée. L'autonomie repose ainsi sur une disposition qui place l'expérience de l'acteur au centre du processus de production. Dans la structure communautaire, tout semble être mis en œuvre pour que l'individu puisse acquérir rapidement des savoir-faire de base et expérimenter

[27] Entretien avec Hélias, Oventik.

progressivement des réalisations plus complexes. On se retrouve dans le cadre d'une logique opposée à la complexification programmée des procès de production dont l'objectif est d'ôter toute possibilité d'appropriation des techniques par des non-spécialistes. À partir des développements qu'I. Illich avait consacré au domaine vernaculaire[28] au début des années 1980, on peut concevoir cette inclination à la réappropriation sous l'angle d'une *revernacularisation* des domaines liés à la subsistance.

ii. L'activité solitaire et la recherche d'autonomie

Le lieu de prédilection de l'autonomie en milieu communautaire se trouve dans les activités. En cela, les dernières approches sociologiques qui traitent du travail du commun, du faire, des activités autonomes, ont raison de mettre l'accent sur l'aspect pragmatique qu'a pris l'autonomie ces dernières décennies, là où les années 1960-70, l'avaient circonscrite au prisme du politique. À l'instar de ces dernières, il semble que *le faire* renforce plus encore l'idée que l'autonomie est un processus collectif dans lequel la relation à l'autre est une condition nécessaire de la réalisation de l'autonomie des individus. Si les lieux communs renvoient encore à l'idée qu'être autonome c'est se tenir pour seul maitre à bord en énonçant pour soi ses propres normes, les représentations du travail autonome mobilisées dans la sphère communautaire ne manquent pas de dialectiser la relation entre l'individu et le collectif.

Ainsi, l'autonomie est toujours relationnelle et intéractionnelles. Elle peut être partielle ou complète, à la manière dont Apolline l'énonce dans les propos qui suivront. Mais elle est toujours définie par la relation à l'autre.

« *La couture c'est un bon exemple pour évoquer la construction de l'autonomie dans le collectif. Je peux dire qu'à la fois c'est une activité où je décide de tout, toute seule, en cela je me suis aménagé une zone d'autonomie complète parce que je ne suis pas dépendante des autres pour la faire, mais dans la réflexion c'est quelque chose qui est partagé notamment avec Callirrhoé qui est costumière et aussi parce qu'il y a d'autres personnes que ça*

[28] Ivan ILLICH, *Le travail fantôme*, *op. cit.* ; Ivan ILLICH, *Le genre vernaculaire*, traduit par Maud SISSUNG, Paris, France, Éditions du Seuil, 1983, 249 p.

intéresse. À un moment où j'ai envisagé d'aller vendre dans un magasin, cet intérêt commun a permis de collectiviser les questions et les réflexions. »[29]

L'activité solitaire se situe ainsi à la charnière entre l'épanouissement personnel et l'être-avec. Si l'activité en elle-même est produite en solitaire, c'est l'environnement de la pratique, dans la sphère collective et dans les mécanismes de partage qui conduit Apolline à considérer que l'autonomie se dégage, dans la prise de décision, et dans les réflexions.

Dans une recherche précédente, menée en 2011, sur la transition énergétique et écologique dans la profession agricole au cœur du parc naturel régional Normandie-Maine[30], nous avions soulevé avec R. Amand, S. Corbin et E. Deléage, que l'autonomie s'exprimait, dans la profession agricole conventionnelle, dans une relative proximité avec la notion d'autarcie. Les premières réponses que nous récoltions étaient systématiquement tournées vers un rejet de l'autonomie, qui apparaissait comme un risque d'isolement supplémentaire à des acteurs se sentant déjà profondément isolés dans leur quotidien professionnel. En seconde instance apparaissait la question de l'autonomie énergétique, comme un horizon désirable en matière de diversification des productions et d'autosuffisance dans les besoins attachés à l'activité. Dans ce raisonnement, l'interrogation des chaînes de dépendance ne se porte que sur la question des intrants de l'activité et de la logistique.

Dans le cadre de cette recherche, c'est l'idée inverse qui semble prévaloir. L'autonomie est systématiquement perçue comme une solution face à l'isolement des producteurs et comme une possibilité d'élargir l'horizon des relations qui touchent autant l'activité que le quotidien. Elle s'énonce alors comme un principe de démocratie radicale où l'ensemble des acteurs concernés est invité à réfléchir et décider collectivement des orientations stratégiques de la vie du groupe. La question de l'autonomie matérielle, quand elle est abordée, est toujours tournée vers la production de l'autosuffisance, alimentaire, énergétique ou technique et se double d'un discours sur l'appropriation des savoirs et savoir-faire.

---

[29] Entretien avec Apolline, Oventik.

[30] Rudy AMAND, Maxime CORDELLIER, Stéphane CORBIN et Estelle DELÉAGE, *Soutenir l'adaptation des exploitations agricoles aux enjeux énergétiques et climatiques.*, Caen, France, CERReV / Université de Caen-Normandie, 2013.

iii. Une interrogation sur la norme et les contraintes

Dans ces évocations de l'autonomie, le rapport à la norme fait figure de paramètre accessoire, ou à défaut d'être exprimé littéralement, il faut aller le chercher au détour d'autres interrogations. C'est en passant par la contrainte, de la production ou des rapports sociaux conventionnels, que le sens littéral de l'autonomie trouve à s'exprimer. Dans le chapitre 3, j'ai déjà esquissé quelques desseins de la recherche d'autonomie sur les questions relatives au partage de la propriété. Dans le chapitre 5 j'aborderai, en complément, les questions traitant du rapport à l'argent et au marché.

Mais ici, c'est dans la contrainte contenue dans l'activité et dans la normativité du faire attaché au monde du travail que cette interrogation prend forme. Le choix d'une activité de production dans le cadre collectif est soumis à des arbitrages qui sont le fruit d'une négociation entre les besoins du collectif et les désirs personnels des producteurs. Si l'on tient pour acquis, à la suite d'A. Gorz[31], que l'autonomie est le produit d'un choix consenti à sa propre hétéronomie, alors il faut effectivement considérer que la dynamique propre au commun est la condition nécessaire à l'acceptation de contraintes individuelles émanant du collectif.

Ainsi, chacun dans un dialogue intérieur, tente de jauger le niveau de contrainte qu'il est en mesure d'accepter. Ce dialogue a trouvé quelques expressions en entretien, et la citation qui suit en est une :

« *Pour moi l'idée de se galérer avec un troupeau que tu n'as pas forcément choisi avec des contraintes que tu n'as pas forcément ... enfin tu les as choisies dans le sens où tu viens sur le lieu, mais sur le lieu t'es obligé de participer à l'activité chèvre par exemple, ça faisait partie des trucs qui sont imposés dans certaines fermes collectives*. »[32]

Les activités préexistantes dans certaines fermes collectives ont conduit Icare à se détourner de celles-ci, jusqu'à choisir de monter, avec quelques amis, leur propre lieu de vie collectif. Par ailleurs, celui-ci ouvre une deuxième interrogation quant à ce qui est attendu dans les collectifs pour atteindre l'autonomie. Ainsi dit-il :

---

[31] André GORZ, *Métamorphoses du travail, quête du sens*, *op. cit.*

[32] Entretien avec Icare, Héliée.

« *Si la norme en termes d'autonomie c'est de produire son alimentation et qu'il faut faire son jardin pour être dans la norme, je vais trouver ça logique mais trop violent et j'aurais plutôt tendance à vouloir faire une autre activité*. »[33]

Il est pourtant un fait que chaque communauté semble partager avec les autres une certaine conception de l'autonomie, de sorte que la pratique du potager, des petits élevages de caprins ou d'ovins, la boulangerie ou encore l'autoconstruction du bâti, se retrouvent développés à des échelles différentes mais ne manquent jamais au répertoire d'action collective. L'interrogation sur les normes d'action produit en retour une normalisation spécifique à l'action communautaire. Le penchant à la subversion trouve parfois un prolongement presque symptomatique d'une disposition éternellement critique de tout dispositif normé dont les propos d'Icare sont venus fournir un exemple.

Représentations du travail commun

Des représentations du travail autonome aux représentations du travail commun, on comprend, à l'issue de la section précédente que la logique de coopération qui semble être sous-entendue dans les communautés intentionnelles n'est pas un élément allant de soi. Il est perpétuellement interrogé à l'aune de ce qui se partage ou non dans les activités du quotidien. Si le projet utopique est l'élément cadrant la sphère du travail du commun, selon la terminologie employée par P. Nicolas-le-Strat[34], encore faut-il chercher à comprendre ce qui, dans les pratiques, alimente les représentations partagées du travail commun.

[33] Entretien avec Icare, Héliée.

[34] Pascal NICOLAS-LE STRAT, *Le travail du commun*, *op. cit.*

i. Le partage de la force

L'interrogation sur le partage de la force aurait pu tourner autour du rapport à l'effort en milieu collectif, mais à part énoncer des faits anecdotiques sur la dérivation de l'adage *à chacun selon ses capacités* vers l'expression *à chacun selon sa propre volonté*, qui n'auraient pas manqués de croustillant sur les tendances de certaines personnes à se dissimuler dans le décor ou de rejouer les dominations réelles et symboliques dans la répartition des tâches en fonction de leur pénibilité ou de leur prestige, cette section envisage le partage de la force à partir d'une conception du déploiement de la force collective vis-à-vis de son projet critique utopique.

L'engagement dans une lutte d'opposition au mode de production capitaliste requiert une déconstruction des habitudes et des représentations habituelles liées au domaine de la production. L'efficacité, si elle n'est pas un objectif en soi s'énonce comme une nécessité pour parvenir à survivre et vivre sur les marges. Hélias, dont nous avons déjà rencontré les propos quant à *la perte de sens* qu'il ressentait dans le monde du travail, avance maintenant le fait que le collectif produit de la force d'agir en plus de produire sa subsistance.

« *Le constat qu'on est déracinés, qu'on vit hors sol, qu'il y a beaucoup de superflus dans les savoirs scolaires, ça a produit comme une réaction immunitaire, de survie, où je me suis dit qu'il fallait arrêter d'être incapable, qu'il fallait se tourner vers des savoirs utiles, des réalisations pratiques. Il y avait donc des savoir-faire à récupérer et quand tu regardes qui se tourne vers ces savoirs anciens, c'est les collectifs qui s'installent à la campagne, parce que tout seul tu galères sinon ! Avant de partir dans la lutte politique, il faut retrouver de la force, et c'est dans le collectif qu'on peut la puiser*. »[35]

C'est bien dans la dimension active, dans le *faire*, que l'efficacité politique prend sa source. En travaillant au commun, même si ces acteurs refusent la catégorie travail de leurs expériences vécues, ils élaborent un programme dont la finalité est l'accroissement des zones de partage de cette posture oppositionnelle.

« *Mon dada, c'est l'idée de commune, de zones qui se libèrent d'un certain nombre de choses, sans parler de zone libérée totalement. Pour ça, il faut produire de l'autosubsistance pour tendre vers l'autonomie et constituer une force de transformation des réalités locales. Il y a*

[35] Entretien avec Hélias, Oventik.

toujours au fond une question de rapport de force et à la fois vis-à-vis de ce contre quoi on lutte, vis-à-vis de ce qu'on a à faire et de ce que l'on peut avoir envie de faire. Pour accentuer l'autonomie, on pourrait développer d'autres types d'activités rayonnant sur le local. Mais le problème d'un accroissement de forces il existe pour différentes raisons je crois. D'abord il faut trouver les configurations de l'accroissement, il y a les conditions matérielles à résoudre, ensuite il faut lutter contre l'idée qu'il y a un nombre idéal pour l'équilibre d'un groupe, et dans les faits on pourrait être bien plus nombreux sur le hameau, puisqu'enfin, la question ultime c'est de savoir jusqu'où on veut aller dans l'autonomie et dans la lutte. »[36]

La densification et l'extension du travail du commun visent la concrétisation d'une nouvelle réalité vécue à l'échelle de la commune. Si pour s'établir, le commun est nécessairement oppositionnel, tel que le suggère P. Nicolas-Le Strat[37] en croisant les approches d'A. Négri et O. Negt, c'est précisément en raison du point de vue situé des communautés en tant que groupe subalterne engagé dans une lutte politique contre le pouvoir hégémonique[38]. Le rapport de force, s'il est objectivement déséquilibré à partir du moment où l'on se focalise sur l'approche habermassienne de l'espace public bourgeois, n'en appelle pas moins un constat d'opposition repérable si l'on observe la toile des actions concrètes de lutte contre la logique centrifuge de la captation du pouvoir par les institutions. La puissance d'agir développée sur le terrain prenant la forme d'une communalisation des expériences de vie révèle un principe d'unification des rapports sociaux séparés dans la conception habermassienne de l'espace public, c'est-à-dire le principe de séparation entre la sphère institutionnelle et la sphère privée, émanant selon Habermas d'une conception moderne du social et du politique. Si le diagnostic habermassien reste de toute évidence valide pour penser le socius dans sa forme dominante, il nécessite néanmoins d'être complété par cette composante oppositionnelle pour atteindre la compréhension de la lutte entre le centre et ses marges et le fait que celles-ci donnent à voir l'émergence d'une « *subjectivité rebelle* » au progrès de la dissociation des corps sociaux et

---

[36] Entretien avec Eschyle, Oventik.

[37] Pascal NICOLAS-LE STRAT, *Le travail du commun*, *op. cit.*, p. 65.

[38] Je développerai dans le dernier chapitre les liens avec la théorie de la résistance développée J-C. Scott et son extension vers le quotidien que M. Dobré a affilié au concept de résistance ordinaire, qui me semblent toute deux éclairer l'agir communautaire selon deux angles, celui d'une résistance anthropologique au pouvoir représenté par la forme étatique et celui d'une résistance sociologique issue d'une dynamique des positions sociales.

des corps politiques. « *L'avenir du commun,* écrit P. Nicolas-Le Strat*, ce sont les rebelles qui le portent ; l'avenir de la communalisation, ce sont les expérimentations qui le dessinent.* »[39]

ii. Faire œuvre commune

Le titre de cette section s'il est inspiré d'un chapitre éponyme du *Travail du commun*[40]*,* doit également sa seconde source d'inspiration au *Partage du sensible* rédigé par J. Rancière[41] et dans lequel ce dernier explique que le partage est à la fois un commun qui se prête à la participation mais également un commun déterminé et partitionné entre ceux qui y prennent part et ceux exclus de la participation. Ce commun rappelle-t-il « *se fonde sur un partage des espaces, des temps et des formes d'activité* »[42], il implique alors une communauté de co-présence et de destinée commune qui élabore son projet dans la coopération.

Le partage du sensible ainsi que l'œuvre commune sont donc aux fondements d'une conception démocratique du politique, une démocratie radicale, qui trouve son expression dans les mécanismes de prise de décision partagés, menant vers l'action.

Si chacun s'accorde à considérer que ce qui est fait dans la sphère collective est déterminé par un engagement commun à l'élaboration du projet communautaire, se formulant sous l'angle d'un don de soi, la manière de réaliser ensemble le projet n'est pas indiquée par la formule. Le propos de Martin de La Nef, quand il parle de la manière de travailler *côte à côte en face du mur*, est une des transcriptions possibles de la manière d'œuvrer ensemble. Ce dispositif scénique, tel qu'il le nomme, est une manière de constituer une communauté de co-sujets en relation qui travaillent ensemble, un rapport au commun. Ce dernier étant l'objet de leurs préoccupations.

L'œuvre commune c'est donc le projet utopique, c'est l'association de fait qui réunit les membres autour d'un objectif. À l'intérieur de celle-ci, la question qui réside est celle de

---

[39] Pascal NICOLAS-LE STRAT, *Le travail du commun*, *op. cit.*, p. 69.

[40] *Ibid.*, p. 193.

[41] Jacques RANCIÈRE, *Le partage du sensible: esthétique et politique*, Paris, France, la Fabrique, 2000, 74 p.

[42] *Ibid.*, p. 12.

savoir ce qui réunit et comment la réunion est-elle produite. Nous allons, pour cela, suivre en deux temps les propos de Martin de La Nef.

« *Que serait une société faite par et pour des co-sujets ? Des gens qui se vivent eux-mêmes en tant que sujets et donc en tant que co-sujets dans une relation côte à côte et non dans un rapport de face à face. Notre question globalement c'est celle-là, tout le reste n'est que conséquence.* »[43]

Ainsi, il interroge le rapport social qui invite au partage, à partir d'une transformation de la relation que les individus, ici des sujets, vivent entre eux pour définir leur vie commune. Concevoir la relation *côte à côte* est une autre manière de traduire un appel à l'égalité entre les sujets par rapport aux décisions qu'ils doivent mettre en œuvre dans la vie sociale. Ainsi, le prétexte de la réunion des sujets tient à la destinée commune qu'ils ont : vivre en un même temps dans un même espace. L'utopie, l'œuvre qu'ils travaillent en commun pour expérimenter une autre société, commence par une transformation du rapport à soi et du rapport à l'autre.

« *Quelqu'un qui s'institue en sujet dans son rapport au monde, va de lui jusqu'à l'horizon. Ainsi, vouloir dominer l'autre ou bousiller ce qu'il voit c'est de l'automutilation. L'autre n'est pas une altérité radicale, c'est l'autre extrémité de soi.* »[44]

Ce raisonnement appelle les catégories du sensible et de la perception. Si le sujet est, et pense parce qu'il perçoit et ressent, il y a donc une distinction entre le sujet percevant et l'objet perçu, entre le sujet ressentant et l'objet ressenti. Or le postulat énoncé par Martin repose sur une continuité absolue entre les deux termes de la relation, de sorte que l'on touche ici une forme de relationisme radical exprimant une égalité des termes qui intègre à la fois la relation entre humains et la relation qu'ils ont avec leur environnement. Je développerai ce dernier point au cours du chapitre 9 pour tenter de comprendre cette transformation de l'être au monde et à l'autre à partir du détour par la nature. Pour le moment, quittons le domaine de l'œuvre commune pour rejoindre le quotidien.

---

[43] Entretien avec Martin, La Nef.

[44] Entretien avec Martin, La Nef.

Le partage d'un quotidien

Ce que l'on peut retenir de cet examen des différentes facettes du partage dans les milieux collectifs, c'est l'idée qu'en vivant sous la règle commune, les communards dessinent un style de vie qui leur est propre sur chacun des lieux de vie, mais produisent par ailleurs un genre de vie alternatif au sens où l'on pourrait parcourir une quantité de communautés et retrouver par-delà leurs différences une unité de sens commun dans la mise en pratique de règles de vie collective. Un certain nombre d'éléments sont en mesure de renforcer cette idée d'un genre de vie commun. La question du temps, celle du nomadisme qui caractérise l'expérience de vie d'un grand nombre de communards, les questions qui articulent l'examen des besoins et des désirs et plus largement le partage de valeurs communes viennent renforcer l'idée qu'une certaine homogénéité de conditions de vie et de positions sociales définissent les attributs spécifiques d'une classe sociale dans un rapport d'antagonisme à la fois vis-à-vis de la classe moyenne et de la classe dirigeante.

i. Une interrogation sur les besoins

Ce que partagent toutes les communautés, auxquelles ce travail de thèse s'est attaché, pourrait se définir comme une dynamique de renoncement aux aspirations de la société de consommation, ayant pour phénomène corollaire la réduction des préoccupations pécuniaires, qui peuvent prendre forme, à titre d'exemple, dans l'abandon du salariat. Le recouvrement des besoins et la production du confort empruntent des chemins opposés à ceux tracés jusqu'alors par les sociétés de la modernité contemporaine mais surtout, font dès lors l'objet d'interrogations normatives et morales que la consommation érigée comme modèle sociétal[45] avait tôt fait de remettre entre les mains du système *bureaucratique de consommation dirigée*[46].

[45] Jean BAUDRILLARD, *La société de consommation: ses mythes, ses structures*, Paris, France, Gallimard, coll. « Folio. Essais », n° 35, 1986, 318 p.

[46] Henri LEFEBVRE, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, France, Gallimard, 1968, 376 p.

L'utopie communautaire énonce un certain nombre de postulats sur lesquels elle décide d'engager la réflexion. Elle établit en somme un cahier des charges pour réaliser son programme commun.

« *Un des points s'était que la communauté assure la stabilité et non pas le progrès, qu'elle définisse un état satisfaisant. En quoi consiste un état satisfaisant ? Il nous faut ça, on n'en veut pas plus. Comment peut-on démocratiquement définir ce point-là ? Que nous faut-il ? Sur quoi nous mettons-nous d'accord comme limite à atteindre et à maintenir ?* »[47]

C'est donc un raisonnement sur les besoins et la nécessité qui ouvre le champ des questionnements. Martin considère pour sa part qu'il y a un conflit primordial dans la manière de traiter cette question entre les libéraux et les libertaires. Pour lui, la liberté des libéraux se prononce selon une tentative d'endiguer la contrainte, là où celle des libertaires consiste à surmonter la nécessité[48]. C'est à partir de ce conflit que s'énoncent les besoins auxquels les rapports sociaux tentent d'apporter des réponses. Ainsi, dit-il, les libéraux répondent par la territorialisation de leurs besoins, ce qui implique un rapport de propriété privée, là où les libertaires tentent de répondre par l'association et le commun.

Cette question de la production des rapports sociaux apparaît déterminante à d'autres égards. Si les besoins sont territorialisés et que la propriété privée et individuelle est le rapport social qui prévaut, alors le recouvrement des besoins ne peut trouver d'autre issue que dans la production individuelle, dont découle le salariat, l'échange marchand et la monétarisation des échanges. La production du confort dans cette bulle d'autosuffisance est ainsi renvoyée à la seule charge des individus.

Dans la perspective critique, raisonner sur un seuil de confort, sur son niveau de vie, conduit les communards à adopter un style de vie sobre. La nécessité pécuniaire qu'implique le confort d'une vie moderne induit la monétarisation de la production et rend l'activité hétéronome.

La vie en collectif et l'abaissement du niveau de vie montre à quel point, la question des besoins trouve d'autres manières d'être traitée par les membres des collectifs. Il est difficilement compréhensible pour le lecteur extérieur au milieu communautaire d'entendre

---

[47] Entretien avec Maya, La Nef.

[48] Ce qui est une idée conforme au marxisme s'exprimant dans la citation suivante : « *Le domaine de la liberté commence là où s'arrête le travail déterminé par la nécessité.* »

que vivant avec le RSA on puisse arriver à mettre 50 à 100€ de côté tous les mois. Cela révèle le niveau d'autoproduction réalisé à l'intérieur de la communauté, mais aussi la sobriété des désirs de consommation de ses membres.

« *Tu peux vivre avec 400€ tranquille si t'es en collectif et tu peux même réussir à mettre 50 à 100 balles de côté par mois. Mais dès que tu veux faire quelque chose qui demande un peu de moyens, c'est lent parce que le peu d'argent mis de côté se retrouve vite dépensé.* »[49]

Dans une économie individualisée qui se rapporte au scénario *Chacun met au pot commun* utilisé dans le chapitre 5, la production du confort et la réponse aux besoins de première nécessité est organisée collectivement, en revanche le raisonnement sur la sobriété appartient aux individus seuls. Dans une économie intégralement mutualisée, il convient que le groupe dans son ensemble traite la question et tente de produire une réponse collective. À La Nef, Martin décrit comment ils ont produit un équivalent d'un smic pour quinze personnes et pendant douze années, ce qui suffisait aux dépenses courantes.

« *De manière très surprenante, nous avons abrité successivement deux parents isolés. Forlane d'abord puis Juliette qui ont fait deux gamins mais elles étaient seules, seules en communauté. On vivait à quinze mais elles étaient parents isolés. Ça ne posait pas de problème à l'administration. Quelque part on était très bien organisé. Chaque enfant provoquait trois ans d'API. On en a fait un tous les trois ans. Et ça s'est passé réellement par hasard, comme ça. À peu près au moment où on n'a plus touché d'API, la PAC est arrivée, comme on est en zone montagneuse on a commencé à toucher une grosse PAC qu'on a décidé de consacrer à l'amélioration du lieu et à l'acquisition de terrains.* »[50]

Commençons par dire que le hasard fait bien les choses ! Qu'il soit un élément tacticiel ou le produit de circonstances non maitrisées importe assez peu, mais on est malgré tout en droit de relever que les mécanismes institutionnels de solidarité ont donné douze années durant une monnaie d'échange avec le système social. À partir de là deux éléments nécessitent un commentaire des propos développés par Martin. Le premier touche la sphère des besoins telle que nous l'avons abordée jusque-là, c'est-à-dire en ce qui concerne le financement de la vie quotidienne et de la matérialité du projet. On aura compris qu'à partir d'un raisonnement sur les besoins, la vie communautaire semble relativement bien s'accommoder d'une économie

[49] Entretien avec Ovide, Héliée.

[50] Entretien avec Martin, La Nef.

sobre en ressources monétaires. Tous les terrains ethnographiés conduisent à la même conclusion que la vie collective permet de vivre correctement avec peu de moyens financiers, puisqu'elle substitue à l'argent la production de l'autosubsistance à partir du travail du sol, dans des pratiques de déconsommation et des pratiques de récupération qui sont caractéristiques des styles de vie précaires ou mus par une éthique de *la seconde vie des objets*[51].

Mais le besoin qui s'exprime ici en seconde instance, c'est la possibilité de continuer d'acquérir des surfaces pour étendre l'envergure du projet et le sortir des interactions avec d'autres acteurs locaux. Ce que ne dit pas la citation, c'est que le terrain convoité est utilisé par la société de chasse qui aurait, elle aussi, des vues dessus. Or, cette cohabitation avec les chasseurs est problématique dans la conception jansiacaise des relations aux non-humains avec lesquels ils tentent de mettre en place un usage partagé des espaces[52]. Dans cette stratégie territoriale, l'idée directrice est bien de former une unité spatiale et sociale qui permet de fournir le maximum d'autonomie aux habitants de la communauté, une autonomie plurifactorielle allant de la production de sa subsistance à la production de son espace relationnel interspécifique. Le besoin de la communauté repose sur la mise en œuvre d'une expérimentation à l'égale d'une expérience de laboratoire où aucun élément extérieur ne viendrait perturber le déroulement de celle-ci.

ii. Un rapport au temps en tension

Pour traiter la question du rapport au temps dans les communautés utopiques, je propose de déplier la thématique en deux mouvements, d'abord la tension produite par le temps de la production, puis la spécificité d'un rapport au temps du loisir. Alors que le rapport salarial est évacué au principe que les communards ne veulent pas passer leur vie à la gagner, ils emploient leur temps à la production de l'autosubsistance comme un moyen de donner du

---

[51] Nous avons interrogée avec M. Dobré et C. Poutot dans une recherche sur la *seconde vue des objets* dans les milieux alternatifs réalisée dans le cadre du programme *Déchets et société* de l'ADEME en 2012, cette question de la récupération des objets et des matériaux comme une source de consommation permettant de s'abstraire partielement de l'économie marchande. Voir aussi sur ce sujet Geneviève PRUVOST, « Dépenser moins pour vivre mieux. Le cas de boulangers paysans vivant en yourte - Persée », *op. cit.*

[52] Ce que je nommerai ultérieurement un commun interspécifique.

sens au quotidien. Comment, à partir de ce fait, le temps de l'activité s'articule-t-il avec les temps physiologiques, les temps dédiés à la socialisation et les temps de loisirs ?

Les développements qui suivent font apparaître une forme de perpétuation du régime général de subordination du temps à la production. Sur ce point les utopies agraires ne produisent pas de révolution des temps sociaux. Le travail reste largement le point de définition en négatif duquel les autres temporalités sociales se déploient. À l'extrémité, la conception du *travail vie entière* est même un renforcement de la centralité du travail de subsistance dans le quotidien.

Le degré d'intégration de l'activité agricole à la sphère marchande semble jouer un rôle fondamental vis-à-vis de l'expérience personnelle du temps. Le sentiment de manquer de moments de repos, de vacation, génère l'envie de réorienter l'organisation de la production pour la rendre plus conforme au désir initial d'extraction des mécaniques bien rodées des temporalités quotidiennes segmentées.

Or on comprend bien que la difficulté s'impose en milieu collectif tout autant qu'ailleurs dans la mesure où l'activité engage personnellement et nécessite d'établir des compromis entre ce qui est concédé à l'activité et les retombées qu'elle produit sur le collectif et ses membres. C'est à partir de là que s'ouvre la réflexion sur l'articulation entre le domaine du *faire* et le domaine de l'échange. En entretien, Ménécée d'Oventik, analyse les activités que le collectif met en place pour l'autoconsommation et la vente, produit un écho des interrogations que le groupe formule depuis qu'il sent la pression des activités agricoles augmenter au détriment de leur qualité de vie, ou du moins des raisons qui les ont poussées, chacun, à refuser le rapport de subordination salariale et d'aliénation au travail. Arrivés dans un groupe déjà constitué, selon un modèle économique rodé, une conception des activités, de leur répartition et de la spécialisation des membres, ils ont atteint un point où la nécessité de repenser le modèle s'impose pour que celui-ci soit en cohérence avec les membres qui le portent. Dans le propos de Ménécée, l'idée repose sur la diminution de la production dédiée à la vente de produits transformés pour orienter l'activité vers la vente directe de repas à l'extérieur, sur des marchés et en itinérance lors d'évènements en lien avec des luttes.

« *Il faut essayer de trouver des moyens pour que l'activité nous ressemble plus, pour que notre modèle économique nous ressemble plus.* »[53]

[53] Entretien avec Ménécée, Oventik.

Cette sentence prononcée à l'issue de l'énonciation des pistes de transformation de leur activité agricole vient mettre un point d'orgue sur la dimension expérimentale du *faire*, comme si elle se trouvait en permanence aux prises avec ce que le collectif veut déterminer pour lui-même en termes de monde vécu. L'idée de réduire la production écoulée par le biais de la vente régulière traduit la volonté de ne plus subir les contraintes liées à la demande des consommateurs, une demande rythmée par l'approvisionnement hebdomadaire en denrées. Créer un modèle économique à leur image reviendrait alors à organiser les ventes sur des périodes circonscrites, lors d'évènements sur lesquels ils souhaitent s'engager, mais d'une manière générale qui leur permettrait de ne pas ajouter à la contrainte de la production de l'autosubsistance, la contrainte de la production de la subsistance d'autrui dans un rapport marchand.

Aurèle dit à peu près la même chose quand il évoque son sentiment de manque de temps, et la nécessité qu'il ressent de *réduire la voilure*. Après quelques années passées à Oventik, il constate que plus le groupe augmente numériquement, plus ils sont en capacité de produire mais parallèlement se sentent de plus en plus aliénés à l'activité qu'ils ont pourtant auto-organisée et qu'ils ont développée collectivement. Le déploiement de la force collective amènerait-il le retour du refoulé sous la forme transfigurée de l'autoaliénation (soi / collectif) ?

Pour saisir cette recherche de la diminution de la pression temporelle associée à l'activité, je propose de passer par la conception de la *retraite active*. Des retraités, en milieu collectif, il y en a de plus en plus. La question de la solitude peut être mise au compte des motivations à vivre à plusieurs, mais la dimension active n'est pas à négliger pour autant.

« *Une fois arrivé en retraite, je me suis vraiment demandé ce que j'allais faire. J'avais en tête l'optique de voyager et d'apprendre des langues, ou alors de rester à Madagascar où j'ai fini ma carrière, mais avec l'idée de faire des choses avec les gens du coin, avec le pognon que j'avais. Je ne me voyais pas acheter un camping-car et me promener sur les routes à consommer de l'essence pour la simple satisfaction de mes yeux. Et puis l'option « vivre en ferme collective » s'est dessinée petit à petit. J'ai dû rentrer en France pour accompagner ma mère en fin de vie, dans le même temps j'ai rencontré les gens d'Oventik et je me suis progressivement installé ici. Une retraite pour moi c'est une retraite active. C'est continuer ce que j'ai toujours fait en fin de compte, mais avec la pression sociale en moins. Là je fais ce que je veux, je décide plus ou moins, il y a quand même la pression du groupe, il faut faire*

des choses. Mais tu n'as pas une épée de Damoclès si tu n'es pas à l'heure. Ne serait-ce que le rapport au temps, ça change complètement. »[54]

Si après ce bref détour par les propos de Xénophon nous revenons à l'idée de *réduire la voilure* énoncée par Aurèle, alors nous pouvons nous demander si la conception idéalisée du temps actif porté dans les milieux collectifs ne serait pas celle d'une *retraite active* tout au long de sa vie. *Faire ce que l'on veut*, *décider plus ou moins avec une pression relative du groupe*, et *expérimenter un autre rapport au temps*.

Les observations de terrain ont souvent conduit à la mise en lumière de la tension existante entre le temps pour l'économie du groupe et le temps à soi. Les pratiques artistiques et littéraires trouvent en fait peu de moments pour s'exprimer dans le quotidien. Les injonctions dissimulées par le besoin et la nécessité de produire compte tenu de l'incapacité de consommer corrélative à la recherche de sobriété dans le style de vie, rendent difficile le scénario communiste esquissé par K. Marx et F. Engels dans *L'idéologie allemande*, où par-delà la spécialisation et l'organisation séparée de la production, je peux « *chasser le matin, pêcher l'après-midi, m'occuper de l'élevage le soir et m'adonner à la critique après le repas.* » Cette difficulté ne semble pas en lien avec la proximité d'une forme de production capitaliste, mais peut-être partage-t-elle un lien plus étroit avec les non-dits des attendus collectifs transférés en autocontrainte. S'extraire du groupe dans un temps pour soi, reviendrait-il à survaloriser la recherche d'épanouissement personnel au détriment du bonheur collectif ?

« *Je ne vois pas ce que je pourrais avoir comme besoins personnels. La question ne se pose même pas. Je sais qu'à Longo, de temps en temps il y en a qui disent, je fais un tour, je pars en vacances, et ils ont de l'argent de poche ce qui peut leur permettre d'aller faire un tour durant un mois, d'aller dans d'autres lieux et dépenser leur argent, mais moi je ne me vois pas aller faire un tour, ça ne m'intéresse pas trop. Et puis ici en général on est plutôt en manque de temps et on ne cherche pas des occasions pour aller se balader, donc la question ne se pose pas.* »[55]

Ce propos situé à l'extrémité du raisonnement sur le temps du collectif et le temps pour soi, n'est, par ailleurs, pas la règle communément partagée. Aller se balader revient surtout à se

---

[54] Entretien avec Xénophon, Oventik.

[55] Entretien avec Maya, La Nef.

donner la possibilité de s'extraire de la production du quotidien. C'est parfois l'unique moyen trouvé pour se retrouver un peu plus loin des préoccupations de la communauté, de matérialiser la coupure pour réaliser un projet d'écriture, pour visiter des amis qu'on a peu le temps de recevoir ou simplement prendre du temps pour soi.

iii. Le nomadisme est un rapport à l'altérité

Le nomadisme a souvent été considéré sous un rapport à la ressource, où les migrations des peuples nomades étaient dictées par la recherche de nourriture ou par le commerce, traduisant ainsi un rapport à l'espace produit par la nécessité. Or, à bien des égards, on peut entrevoir le nomadisme contemporain sous d'autres rapports. Le premier serait indiqué par J-C. Scott dans Zomia[56], quand il traite de la propension à l'exode pratiquée par les peuples *statofuges* de l'Asie du Sud-Est qui, pour échapper à la captation des institutions et structures sociales portées par les États, ont développé des structures sociales fugitives (*tout faire pour échapper à l'incorporation*). Le second rapport aurait trait à la sphère relationnelle. Il est à la fois interne aux groupements communautaires mais peut également se traduire par une téléportation d'une communauté à une autre. Comme le second est plus anecdotique, commençons par examiner celui-ci en nous tenant à une certaine distance des faits pour chercher la synthèse de ce mouvement régulier.

« Tu vois je m'investis pour le collectif, pour le lieu, mais si demain il faut partir, je partirai. Tu vois je n'attendrais pas qu'il y ait des larmes et du sang pour agir. Je pense que c'est aussi ces expériences qui font qu'on a un fonctionnement un peu plus nomade, avec un peu d'attaches quand même. J'observe aussi : Il y a beaucoup de gens qui habitent en collectif, qui passent d'un collectif à un autre, il y a des arrivées, des départs, même si tu restes sur le lieu ça change. Je crois qu'il ne faut pas voir ça comme un échec. »[57]

L'intensité des liens qui s'exprime dans l'amitié que nous examinerons au chapitre 7 est une piste d'analyse pour saisir en partie le nomadisme. C'est parce que les liens créés dans les communautés mêlent à la fois du quotidien, de l'activité, de l'amitié et du politique à une

---

[56] James C. SCOTT, *Zomia ou L'art de ne pas être gouverné*, traduit par Nicolas GUILHOT, traduit par Frédéric JOLY et traduit par Olivier RUCHET, Paris, France, Éd. du Seuil, 2013, 529 p.

[57] Entretien avec Ulysse, Héliée.

échelle qui dépasse la stricte sphère des relations attachées à une personne, que la composition avec la diversité des individualités peut conduire à un moment vers la porte de sortie de la communauté. L'impossibilité d'échapper aux relations indésirables par cause de proximité quotidienne, décisionnelle et matérielle nécessite l'exclusion ou le départ volontaire.

Mais le nomadisme comme pierre angulaire du mode de vie communard conduit un peu à des interrogations périphériques sur la nature des liens de communautés dans une dynamique du changement relationnel permanent. Si ce n'est pas le groupe qui forme la communauté et qu'elle est basée sur une logique de lieu, alors, la communauté intentionnelle est une communauté de relations éphémères, ce qui la place aux antipodes de la communauté dans son interprétation traditionnelle. Elle n'est plus le siège des relations qui durent, de la solidarité en toutes circonstances. Dans le propos qui suit, Maya s'interroge notamment sur les problèmes que pose le nomadisme quand on le confronte à la solidarité entre les membres d'une communauté.

« *C'est une question que je me posais avant d'arriver ici, que je voyais bien comment on pouvait se démerder dans la société sans trop participer à la société, en vivant dans un camion, en ayant un bout de jardin, en étant pas loin de la ville pour faire les poubelles, ça, c'était clair que c'était possible, mais après quand on vieillit qu'est-ce qui se passe ? Quand je les ai vus ici, tous sous le chêne, je me suis dit, Euréka, c'est aussi le choix d'un truc plus construit, parce qu'il y a aussi une grande tendance au nomadisme parmi le milieu autonome, qui vont de squat en squat ou qui passent tous les étés en Allemagne et tous les hivers au Maroc, et dans la logique « on ne va pas se faire chier à réfléchir, on verra bien , et on fait comme ça vient », moi ça m'a mieux convenu ici parce que c'était des gens qui s'embarquaient ensemble avec l'envie de faire quelque chose ensemble. C'est la condition pour que les gens qui vieillissent puissent continuer à vivre de manière alternative, sinon il faut un appartement, des revenus… Pour moi c'était l'idée que ce soit généralisable*. »[58]

Finalement, si *le faire* s'interpose dans la communauté comme un *primum movens*, il est la condition qui sous-tend l'interrogation des valeurs portées par le groupe. Le partage d'un genre de vie me semble être une bonne synthèse qui permet d'articuler l'action, ici le *faire*, au sens d'un système de différenciation et le système institutionnel au sens des normes et valeurs

[58] Entretien avec Maya, La Nef.

portées au sein de ce groupe / classe. Quand on interroge ce qui pourrait constituer le genre de vie alternatif développé dans ces communautés utopiques, l'idée de simplicité, l'amour de la nature, la volonté de se débrouiller par soi-même pour réaliser le maximum des actes nécessaires au quotidien, la non-professionnalisation de l'activité et enfin le fait que le collectif réponde à un besoin englobant les autres dimensions de ce genre de vie alternatif, semblent être les éléments les plus partagés dans les différentes communautés utopiques agraires.

Synthèse du chapitre 4

Dans ce chapitre examinant le style de vie communautaire au prisme de la notion de partage, le travail apparaît comme un élément de grande importance. Les questionnements sur sa valeur, sa finalité dans le mode de vie prédominant le monde occidental moderne, conduisent les communards à expérimenter d'autres formes de réalisations par un travail autonome et commun. Les débats de fond sur la spécialisation et la coopération dans la production révèlent la difficulté à déconstruire l'imaginaire de l'efficacité que l'organisation scientifique du travail a imprimé dans les mœurs. Ils n'en révèlent pas moins la division et l'interdépendance comme des catégories situées au fondement de la vie collective, en communauté comme en société. La démarche unitaire adoptée ou visée dans chacune des communautés ethnographiées procure une articulation entre la sphère du travail et la sphère quotidienne. Cette articulation apparaît essentielle pour comprendre le style de vie de ces communautés agraires. Il n'est pas certain que cette dimension soit autant affirmée dans des communautés où le travail de la terre n'est pas au cœur du projet utopique. Enfin, ces trois communautés partagent une même interrogation sur la définition des besoins, qu'ils soient matériels ou qu'ils s'expriment dans des rapports au temps et à l'espace. Si la sobriété matérielle permet de saisir la dimension critique à l'égard de la société de consommation, seule, elle ne permet pas de comprendre l'ensemble des rejets formulés par les communards. Rejet du salariat, de son temps et du rapport de subordination qui en émane, rejet des mobilités pendulaires générées par le travail au principe d'une liberté de se mouvoir, quitte, à l'extrême, à produire un univers relationnel sans attaches. L'interrogation finale de ce chapitre, que je laisse temporairement en suspens peut tenir à l'affiliation de ces traits spécifiques aux trois communautés présentées, à la notion de genre de vie. Ces quelques éléments typiques illustrés

dans ce chapitre sont-ils partagés par l'ensemble des communautés intentionnelles ? Si oui, ils constitueraient la base d'un genre de vie commun à tous les communards, de la même manière que les enquêtes menées par P. Bourdieu[59] permettaient d'identifier un genre de vie propre à la classe ouvrière ou celles de M. Pinçon-Charlot et M. Pinçon[60] pour celui de la grande bourgeoisie.

[59] Pierre BOURDIEU, *La distinction: critique sociale du jugement*, Paris, France, Éd. de Minuit, coll. « Le Sens commun », 1979, 670 p.

[60] Michel PINÇON et Monique PINÇON-CHARLOT, *Voyage en grande bourgeoisie: journal d'enquête*, Paris, France, PUF, 2015, 182 p.

Chapitre 5 : Le partage des ressources

Introduction

Ce chapitre est l'occasion de prolonger l'analyse du partage en la déplaçant de l'environnement vers les ressources. Deux points essentiels viennent segmenter mon propos, le premier s'attache au partage et à la circulation des ressources à l'intérieur de l'aire communautaire. Il permet de révéler les stratégies déployées pour produire la ressource et la mettre en commun. Je propose d'examiner le partage des ressources à partir de figures construites sur les discours des individus et de voir en quoi chacune d'entre elles met en œuvre des principes d'égalité et d'équité différents. Ce premier point ressort de ce que l'on peut dénommer par la notion d'économie domestique. Et s'il est apparent que la mise en commun est une priorité pour chacune des communautés ethnographiées, c'est surtout la manière de concourir au commun et la redistribution des dividendes qui présentent des différences notables.

Le deuxième point porte une attention à la circulation des ressources avec l'extérieur de la communauté. Il relève de ce que je propose de dénommer par la notion d'économie structurelle. Sous cette terminologie, il n'y a aucun lien avec ce que les économistes appellent

une économie politique structurelle, mais simplement une organisation du fait économique propre à la structure dans ses relations d'échange avec son environnement extérieur. Il s'agit alors des principes qui régissent la sphère des échanges, du rapport à l'argent et plus largement de la dimension critique à l'égard de l'économie de marché. Dans ce deuxième point, le discours des individus tend à s'effacer derrière la posture développée dans la structure communautaire. À partir de là, la même typologie que celle employée pour ordonner les discours individuels sera reprise, pour établir une correspondance des catégories qui permettent de comprendre la dynamique du partage des ressources dans les communautés intentionnelles.

Partage et circulation des ressources à l'intérieur de la communauté

Pour tenter de comprendre les pratiques spécifiques à chaque formation communautaire, j'ai modélisé quatre figures typiques de circulation des ressources. Celles-ci sont construites à partir du croisement entre la nature de la production de la ressource, individualisée ou collectivisée et le partage de la ressource qui prend la forme de la *mutualisation* d'une part et de la *dissociation* d'autre part et qui reflète les deux conceptions dominantes du partage évoquées en introduction de ce chapitre. Ces figures permettent de mettre en exergue les différences de gestion et d'attribution des ressources entre les membres des collectifs en fonction du commun économique qu'ils ont construit.

La *mutualisation* et la *dissociation* constituent les points extrêmes de l'échelle sur laquelle se produisent l'*en-commun* ou l'*a-commun* sur le plan de l'unité économique de la maisonnée. La mention de la production est prise en compte pour donner un point de référence sur l'origine des ressources qui peuvent faire l'objet d'un arbitrage sur leur mise en commun. Ce premier questionnement en matière de ressources et d'allocation collective des dépenses liées à la vie du ménage est donc pris en référence avec la sphère de l'activité qui est la principale génératrice de ressources, mais elle devra être confrontée ici et là aux ressources individualisées de la redistribution sociale (Caisse d'allocation familiale, Caisse d'assurance retraite et Caisse d'allocation chômage) et ouvrira également sur d'autres mises en commun.

Les deux concepts de *mutualisation* et de *dissociation* sont inspirés des travaux de J. Généreux[1] quand il décrit les concepts d'*hypersociété* et de *dissociété*. « *L'hypersociété est une société qui hypertrophie l'*"Être avec*" (la dimension sociale de l'existence et les liens collectifs), au point de réprimer ou mutiler l'*"Être soi*" (l'aspiration à l'épanouissement personnel et à l'autonomie). [...] La dissociété est une société qui réprime ou mutile le désir d'*"Être avec" *pour imposer la domination du désir d'*"Être soi*". »[2]

Ces deux concepts à partir desquels J. Généreux esquisse un diagnostic social qui fait état d'une crise des solidarités, ramènent aux deux figures antagonistes que sont le collectivisme (hypersociété) et le libéralisme (dissociété). Son postulat est concurrent de celui proposé par F. Dubet[3] pour qui la crise des solidarités est une conséquence du déclin du programme institutionnel. Si les concepts proposés par J. Généreux ne correspondent pas précisément à la situation dans les communautés, ils restent une hypothèse intéressante permettant de montrer, par analogie, que rendre tout mutuel ou au contraire maintenir un principe de séparation au sein du collectif peut être analysé selon les mêmes catégories de l'*Être avec* et l'*Être soi*. Si on s'appuie sur son diagnostic social, alors la *dissociété,* qu'il qualifie de processus centrifuge, est un processus de dissociation qui frappe *à tous les étages de la société*[4]. Ainsi, il ne serait pas l'apanage des sociétés néolibérales mais pourrait également s'observer à l'intérieur des communautés, pour lesquelles la sociologie a de longue date estimé qu'elles étaient la forme archétypale de l'*Être avec*[5]. De ce fait, il est moins étonnant de voir apparaître des formes de dissociations à l'intérieur des communautés intentionnelles qui pourtant semblent se construire sur la base d'une remise en question du libéralisme politique. C'est à partir de ce cheminement théorique que nous allons regarder les manières d'opérer le partage des ressources à l'intérieur des communautés ethnographiées. La figure suivante est une synthétisation des différentes tendances qui peuvent s'observer sur le terrain. Il est certain qu'elles n'épuisent pas la diversité des formes possibles, mais elles peuvent certainement permettre d'engager une réflexion sur les différentes possibilités de retranscrire les tendances et les compositions syncrétiques que les groupes articulent à partir de leurs projets communs.

---

[1] Jacques GÉNÉREUX, *La dissociété*, Paris, France, Éd. du Seuil, 2008, 477 p.

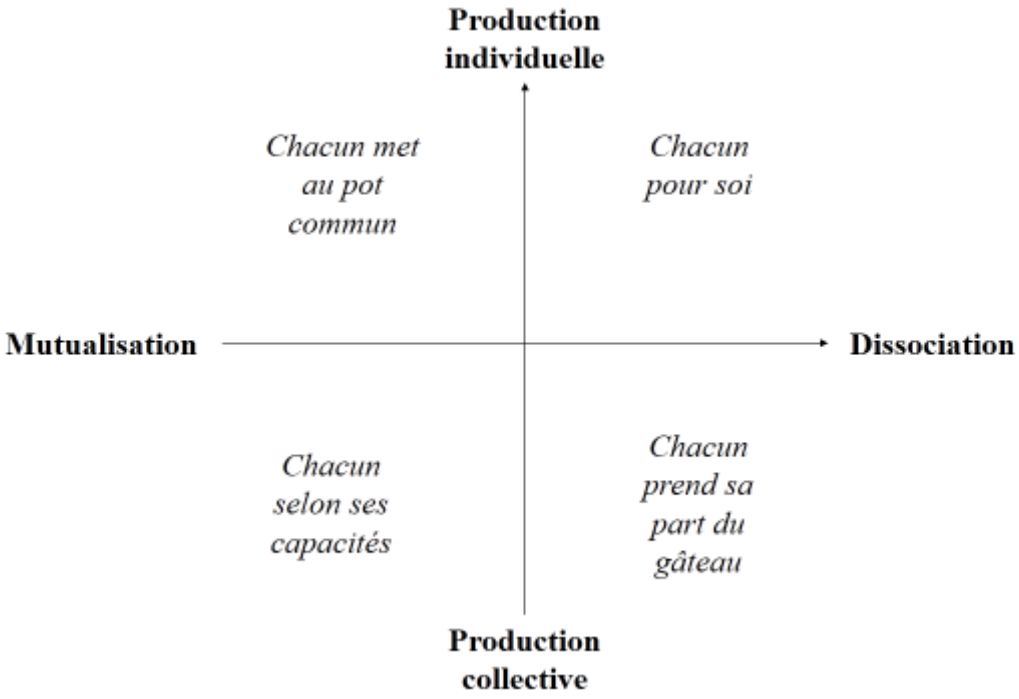
[2] *Ibid.*, p. 179.

[3] François DUBET, *Le déclin de l'institution*, Paris, France, Ed. du Seuil, 2002, 267 p.

[4] Jacques GÉNÉREUX, *La dissociété*, *op. cit.*, p. 18.

[5] Ferdinand TÖNNIES, *Communauté et société*, traduit par Sylvie MESURE et traduit par Niall BOND, Paris, France, Presses universitaires de France, coll. « Le Lien social », 2010, 276 p.

Figure 3 Modèle de mise en partage en fonction du référentiel de production



i. La mutualisation comme partage des ressources

Dans le langage de l'administration, la mutualisation est synonyme de suppression des redondances entre les services. Il y a aussi une mise en commun des compétences et des ressources (humaines). La mutualisation c'est donc l'art de supprimer un service aux échelles inférieures pour le maintenir à l'échelle supérieure. C'est ainsi que la communauté de communes ou l'intercommunalité concentre les services dont les différentes communes rassemblées ont besoin. Donc historiquement cette démarche repose sur la mise en commun des ressources. Mais parallèlement, selon cette perspective, de gestion et de logistique, mutualiser revient aussi à éloigner l'usager du bien ou du service dont il a besoin en conséquence de quoi, aujourd'hui mutualiser revient organiser une hiérarchie entre les communes où la commune principale est le centre bureaucratique où se concentrent les pouvoirs décisionnels.[6]

[6] Ce phénomène correspond assez bien à ce que les géographes nomment la métropolisation qui est une dynamique de transformation fonctionnelle des grandes villes, et qui étymologiquement renvoie à *métropole*, signifiant *ville-mère*.

On peut aussi prendre la mutualisation, non plus sous l'angle de la fusion des services, mais à partir des individus / groupes, rassemblés en collectifs qui décident de mettre en commun un bien pour éviter à chacun le même investissement, à l'image des coopératives agricoles (CUMA et GAEC). C'est à peu de chose près la même logique qui gouverne les administrations, mais on peut également percevoir la mutualisation comme une opportunité d'accéder à un bien ou service par le biais du collectif alors même qu'individuellement le coût en serait trop élevé, ou l'usage trop peu régulier pour nécessiter la possession du bien ou le développement du service. Il y a donc dans la mutualisation une relation de mise en commun que l'on peut considérer comme un pan supplémentaire du commun qui résulte de l'acte de partage, de ce qui est mutuel[7] et qui peut se rattacher aux principes de l'économie fonctionnelle.

Si l'on prend les choses au niveau du groupe ; la communauté de communes par exemple, la mutualisation éloigne du service, complique l'usage dans certains cas mais le maintient. Au niveau de l'individu, c'est la même chose : la mutualisation éloigne le bien ou le service, une machine à laver commune n'est plus dans la buanderie personnelle de l'individu, sa mutualisation complique également son usage. Coordonner les différents usagers, de sorte que chacun puisse au mieux user du bien et établir une charte, devient, dans la plupart des cas, une nécessité afin de fixer les droits et obligations des usagers[8]. Il y a comme un spectre de la charte qui agit plus puissamment par son absence qu'une fois celle-ci posée. On peut tirer l'idée que déterminer la charte c'est couper toute nécessité de discuter ensemble des règles en usage. Or, il est probable que la discussion autour des règles soit en elle-même une dimension recherchée dans la relation de partage et de mutualisation. À l'image de l'échange économique dans lequel s'acquitter de sa dette revient à s'acquitter potentiellement de la relation, dans la mutualisation rédiger la charte c'est mettre un terme potentiel à la nécessité de *relationner.*

La mutualisation dans les communautés intentionnelles prend sa source dans le partage d'une économie domestique. Elle est un rapport d'engendrement collectif des ressources dont elle a besoin et une unité collective de destruction des ressources qu'elle ingère dans son fonctionnement.

---

[7] Mutuel : « qui comporte ou manifeste un rapport d'échange ou de réciprocité entre deux ou plusieurs personnes. » CNRTL, dictionnaire lexicographique ; synonymes : mise en commun, partage.

[8] Sur le chartisme il y aurait des choses à dire car il n'y a pas un groupe qui ne soit passé à côté de la question à un moment de son existence, toutefois, il est rare que la charte aboutisse.

« *Jusqu'où peut aller l'économie domestique et où s'arrête-t-elle ? Comme l'économie domestique c'est tout ce qui consiste à revenir au point de départ tous les jours, c'est la vie perpétuellement mourante comme dit Marx, faire tenir notre projet utopique sur la cyclicité du quotidien c'était une manière de se mettre en opposition par rapport à la société telle qu'on nous la proposait, qui était une société qui progresse et où les individus sont censés bénéficier du progrès. C'était le grand truc, on avait compris qu'il n'y avait de croissance infinie possible dans un monde fini.* »[9]

Les propos de Martin nous invitent à introduire la question de la sphère domestique comme un élément central des communautés utopiques. Elle est le lieu à partir duquel le groupe prend conscience de sa propre existence collective et de ce qui le relie pour faire face aux nécessités du quotidien. Je propose dès lors d'entrer dans l'analyse des quatre formes typiques énoncées dans la figure 3 page 194, pour tenter de comprendre comment du point de vue du partage de la domesticité s'esquisse des scénarios de communs qui vont se traduire *in fine* dans la forme générale de solidarité produite par la communauté. Les figures mobilisées se trouvent parfois à l'état brut dans le discours des enquêtés, mais elles ne sauraient enfermer la réalité, souvent composite, qui associe un type de mise en commun à un autre type parent sur une dimension et distant sur l'autre.

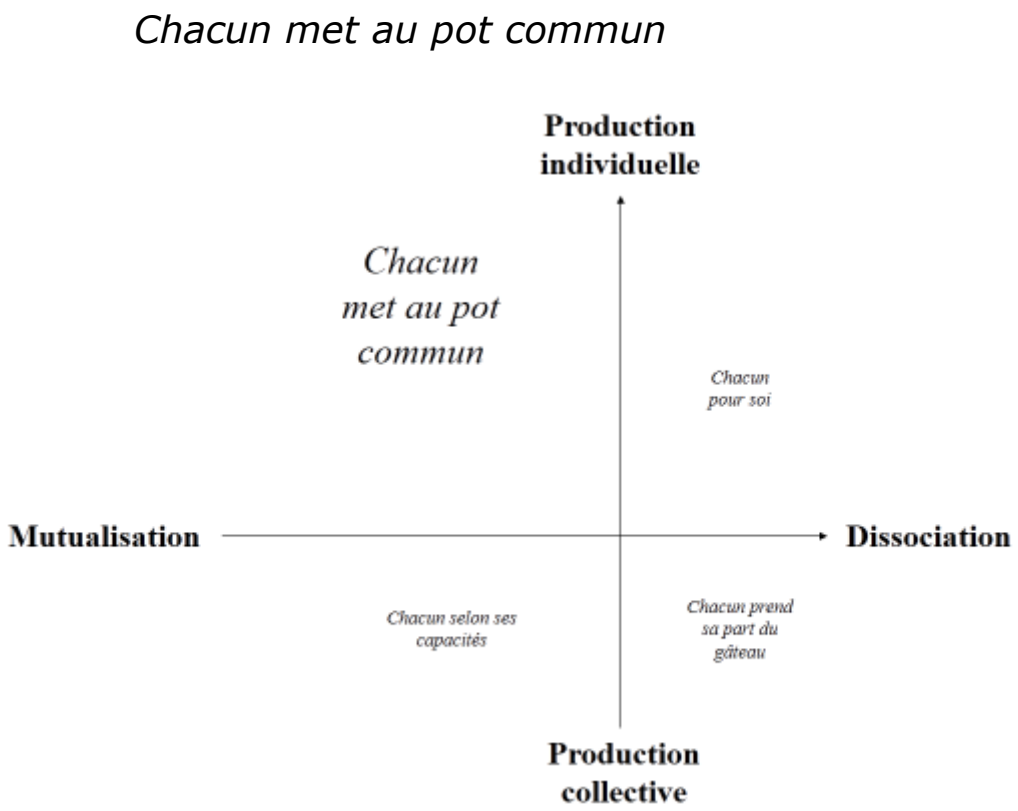
Le *Chacun pour soi*, comme figure typique de la modernité occidentale, fait office de contrepied à partir duquel penser toute autre forme de mutualisation. Le *chacun pour soi* est précisément le régime de non-partage produit par le libéralisme dans ses versions politiques et économiques. La libre concurrence des individus qu'elle soit ordonnée par la compétition économique ou par la compétition statutaire met en œuvre l'hypothèse que J. Généreux identifie dans la *dissociété*, c'est-à-dire tout ce qui délie les individus du point de vue du partage. C'est donc à partir de cette figure négative que je propose d'examiner toutes les propositions de mutualisation qui s'opposent presque terme à terme à cette figure. Ce n'est qu'une fois posé le non mutuel que nous pouvons déplier les manières de créer du mutuel à partir de la production, qu'elle émane du collectif ou des individus ainsi qu'à partir de la redistribution, qu'elle s'opère sur un mode de partage égalitaire ou équitable.

Si cette figure est caractéristique de la société, les trois qui suivent sont représentatives du régime de la communauté.

---

[9] Entretien avec Martin La Nef.

Figure 4 Modèle de mise en partage en fonction du référentiel de production : Chacun met au pot commun



La citation qui suit donne à voir une logique stricte du *Chacun met au pot commun*. L'îlot en région PACA n'en était pas à son premier coup d'essai en arrivant dans la région. Dans une première phase communautaire, ils avaient davantage conçu leur commun autour du partage du travail. Il s'agissait alors de réfléchir à la manière de redistribuer et d'employer les bénéfices tirés de leur activité commune. Martin résume leur postulat par la formule suivante :

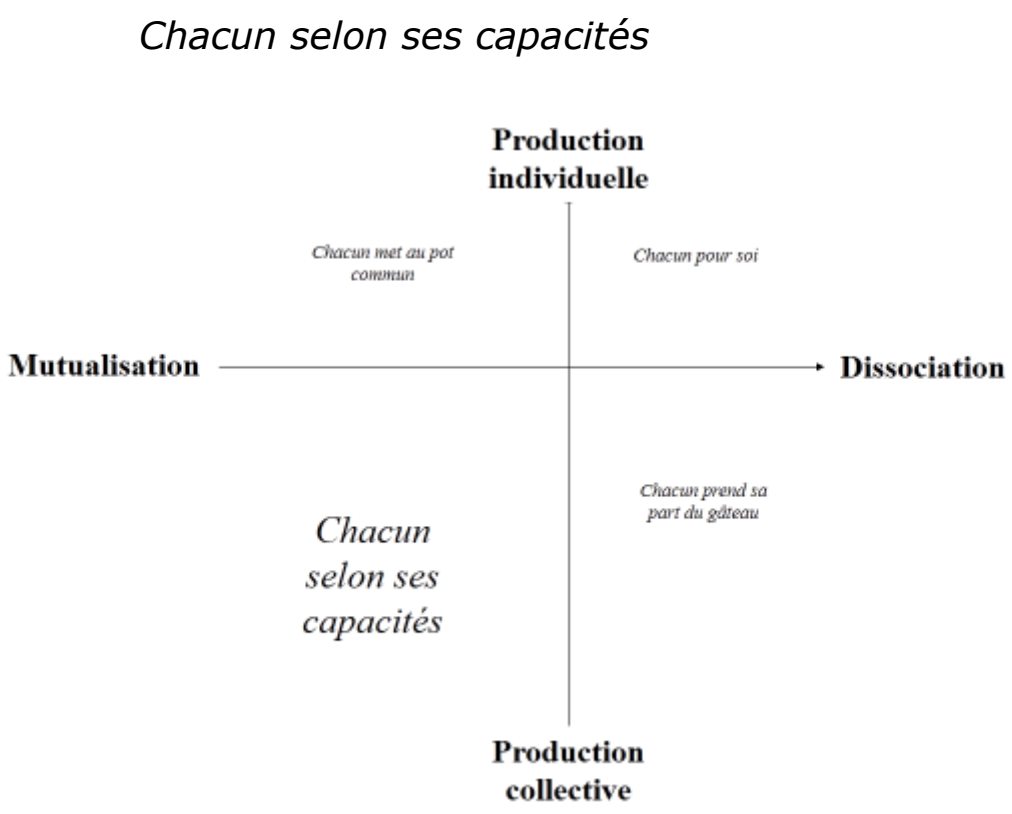
« *Nous étions arrivés à la conclusion qu'il fallait dépenser ensemble ce que nous avions gagné ensemble*. »[10]

Ce principe, *a priori* simple et énoncé comme une évidence, n'était pour le moins pas systématique dans d'autres communautés ou coopératives de travail où le principe reposait sur une redistribution égale des bénéfices en traitement de salaire, peu importe les besoins de chacun. Là où un grand nombre de coopératives de travail organisaient leur activité sous la continuité du mode de vie moderne, c'est-à-dire conçu sous l'angle d'une séparation entre la sphère domestique et la sphère productive, certaines communautés, comme Longo Maï ou encore celle que nous présente Martin, organisaient la réunion de ces deux sphères comme un

[10] Entretien avec Martin, La Nef.

élargissement du commun. Ce fonctionnement n'est pas sans écho avec la figure de *l'hypersociété* développée par J. Généreux quand il esquisse, à travers le penchant à l'*être-avec*, les traits tendanciels des sociétés communistes ou encore de l'idéaltype de la communauté issue des classiques de la sociologie.

Figure 5 Modèle de mise en partage en fonction du référentiel de production : Chacun met selon ses capacités



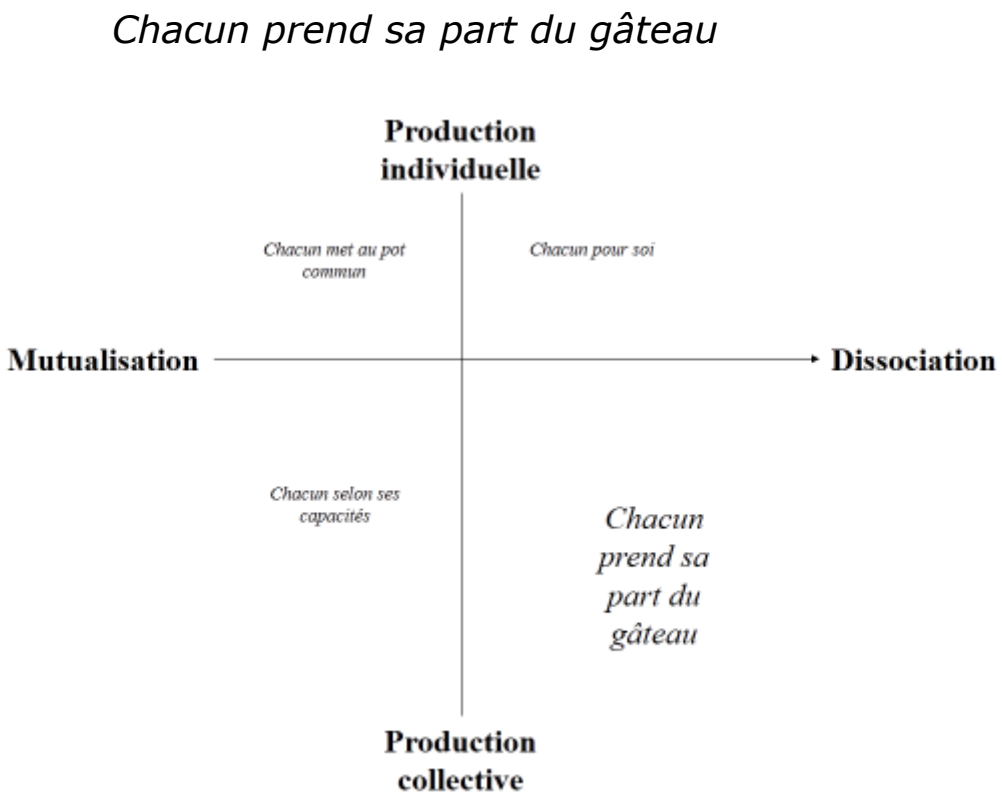
« *Mais ici comme tout tourne autour de l'économie domestique, de fait on est tous exploitants agricoles et on pouvait mettre n'importe qui. Forlane elle fait les conserves, mais justement elle raconte que quand les contrôleurs venaient et qu'elle était l'agricultrice officielle, elle parlait de confitures au contrôleur et il ne disait rien parce que réellement tout le monde assurait l'activité agricole, les gamins, les vieux… même les vieux qui ne font plus que tricoter la laine des moutons ou aident à préparer les repas, parce que les repas c'est la transformation des produits donc tout le monde était à égalité dedans d'où le choix de cette activité-là.* »[11]

Le discours de Maya est typique de la figure à *chacun selon ses capacités*. À la suite d'une après-midi à arracher, à l'aide d'un bulldozer, quelques arbustes dans un taillis pour dégager

[11] Entretien avec Maya, La Nef.

une conduite d'eau, sur le versant opposé des ateliers, nous remontons vers le chalet à pied avec Maya. À cette occasion nous échangeons sur la répartition du travail de production, alimentaire et paysager. Si la production de l'autosubsistance est de faible envergure compte tenu de la diminution progressive des effectifs, elle occupe tous les membres de la communauté mais plus intensément Forlane et Odile. La première parce qu'elle s'y adonne de longue date pour fournir à la maisonnée ce dont elle a besoin pour son économie domestique et la seconde parce que, l'âge faisant, ses activités se concentrent maintenant autour du chalet. L'étendue du terrain de La Nef, sur 300 ha, nécessite une présence importante. Même si, le troupeau est une aide précieuse pour maintenir l'alpage à l'état ouvert, de multiples opérations de défrichage et d'élagage occupent Martin et Maya. Martin inscrit son action dans la production du visible, il agence les espaces, crée des bassins d'irrigation, produit le confort matériel et tente de consacrer du temps à l'écriture du projet utopique discuté depuis 40 ans. Maya, dernière force vive de La Nef, s'occupe du troupeau et des travaux d'entretien paysager. Elle est disons plus en lien avec l'activité agricole. Interrogée sur cet état de l'engagement dans la production de l'économie domestique et de l'avenir qui se dessine si le groupe n'est pas rejoint par une nouvelle génération de communards, elle semble interloquée par mon questionnement, comme si je créais une hiérarchie entre les activités. Elle répond alors : « *Les vieux qui tricotent la laine produisent autant que les tractopelles.* » Il fallait bien que je me satisfasse de cette réponse-ci, car il n'y eut pas d'approfondissement sur ce point. Pourtant sa remarque en mérite au moins un commentaire, tout ce qui est fait dans la communauté est destiné au bien-être de tous. Qu'importe la nature de l'action et son envergure tant que chacun fait et partage selon ses capacités.

Figure 6 Modèle de mise en partage en fonction du référentiel de production : Chacun prend sa part du gâteau



Diamétralement opposée au *Chacun met au pot commun*, se trouve la forme typique résumée par la formule *Chacun prend sa part du gâteau*. Selon cette figure, il y a, à l'origine de la ressource, un *faire* en commun. Mais si l'organisation de la production est collective, la redistribution de ses bénéfices ne l'est pas.

« *Après cette première phase très collectiviste on a tenté ce que l'on a appelé la période des petites cuisines, qui a dû arriver vers 1984, à la suite de quoi, comme ça commençait à mal tourner on s'est de nouveau réunis. À cette époque nous avions opté pour une séparation entre le domestique et le travail. On travaillait toujours ensemble mais on était entrés dans la division entre le professionnel et le privé, donc on allait travailler ensemble dans les champs, dans les ateliers et on partageait les récoltes. Il y avait une cérémonie du partage, pour les récups aussi, il y avait des gens qui nous offraient des vêtements dont ils ne voulaient plus et nous nous habillions avec ça. Donc il y avait une table des partages où nous mettions tout cela dessus, c'était la curée. Nous avions créé une situation de mesquinerie incroyable. Les gens se jetaient sur ce qui les intéressait. Donc il y avait la cérémonie des partages, et on a fonctionné un peu comme des tribus avec plusieurs familles qui avaient des intérêts distincts*

qui s'exprimaient derrière des conflits larvés avec toujours les mêmes qui avaient les meilleurs trucs, enfin des conneries classiques. »[12]

Ce que dit Martin de cette période des *petites cuisines*, peut se résumer par l'idée qu'ils avaient collectivement construit un principe de séparation du commun, que j'énonce comme une dissociation pure dans la typologie esquissée ci-dessus.

Compositions

En miroir par rapport à l'axe des abscisses se trouve la formulation d'une hypothèse composite que l'on peut repérer dans les propos de Ovide, une figure composite *du chacun pour soi*, sur un principe de dissociation coordonné avec l'individualisation des productions et du *chacun met au pot commun*, soit un principe de mutualisation coordonné avec l'individualisation des productions.

« *Je pense que l'association est un noyau dans lequel on doit donner mais pas forcément dans lequel on doit prendre. C'est-à-dire dans lequel on donne une partie de nos ressources pour que ça se construise et tu peux donner des finances mais tu peux aussi donner du temps, chacun donne ce qu'il peut, plutôt que de tout mettre en commun et de puiser dans le pot commun. Pour moi il faut plutôt donner que prendre parce que sinon ça n'avance pas.* »[13]

Cette citation révèle la manière dont se construit le discours autour du *chacun pour soi*, qui n'est pas un principe individualiste sous toutes ses facettes dans la mesure où il s'exerce en contexte collectif et intègre à son raisonnement la structure collective. Si chacun doit donner selon ses propres capacités, il n'y a ici aucun parallèle avec la catégorie qui lui correspond dans la figure, dans la mesure où il ne s'agit pas de verser l'intégralité des productions au collectif et que la nature même de la production est individuelle. Par ailleurs cette conception du don repose sur un arbitrage formulé à partir d'un principe d'équivalence en valeur où chacun donne à égalité des autres sous la forme qu'il est en mesure de produire, donc selon ses capacités : une ressource matérielle, de l'argent, du temps mais où il est convenu que *chacun met au pot commun*.

---

[12] Entretien avec Martin, La Nef.

[13] Entretien avec Ovide, Héliée.

Une autre figure composite émerge de la citation suivante, caractérisée par la mutualisation qui se situe à la frontière entre *chacun met au pot commun* par le traitement des salaires, RSA, retraites, et *à chacun selon ses capacités* par la production d'une économie agricole collective :

« *Il y a eu des formes d'évolution entre le moment où nous sommes arrivés en disant : l'objectif, ça va être de se détacher de tout subside social, non seulement les subventions mais les RSA également, et donc d'avoir une production qui permette à la fois par sa consommation et par les échanges, parce que pour le moment on peut difficilement y échapper, de subvenir à nos propres besoins. Là-dessus on a évolué, je me rappelle quand les copains qui étaient instituteurs étaient venus, ils disaient : "Nous on va continuer d'être instituteurs mais on veut bien être dans le collectif, nous on disait non ! On ne veut pas travailler à l'extérieur." Maintenant on a changé là-dessus, de par la vie. Mais cette idée par exemple d'arriver par notre activité à satisfaire nos besoins tels qu'on est là, on peut réduire des besoins d'une certaine façon et avoir moins d'activité, on peut discuter de ces questions-là, pour le moment c'est pas un truc qui est vraiment partagé. On est plus dans un truc empirique, en disant à la fois on produit mais il y a un salaire, il y a un RSA, il y a des retraites, pour le moment c'est comme ça, c'est ce que j'appelle un truc empirique, c'est-à-dire qu'il n'y a pas cette perspective sur laquelle j'ai insisté pendant des années et sur laquelle j'ai lâché maintenant parce que je ne suis plus dans la même situation. Donc ça, ça a bougé et ce que dit Eulalie est tout à fait vrai, on reste d'accord pour continuer de produire mais ça a changé. Il y a un commun et des petites différenciations là-dessus.* »[14]

Il y a donc une distance entre le projet initial qui repose sur le modèle du *chacun selon ses capacités*, mais qui en pratique, à partir de la construction empirique de l'expérience vécue, s'articule avec le *chacun met au pot commun*, qui traduit donc une composition verticale ordonnée par l'origine de la production de la ressource. La production de l'autosubsistance alimentaire tient lieu de liaison entre l'autoproduction et l'autoconsommation. Elle est un travail collectif à l'usage de tous et se présente ici comme le modèle idéal qui a subi un certain nombre d'aménagements au gré des réajustements du projet communautaire. C'est ainsi que les fermes collectives dont la vocation est de produire pour la commercialisation constituent ce cas de figure.

[14] Entretien avec Eschyle et Eulalie, Oventik.

La communauté d'Oventik est donc l'exemple qui fournit de la matière pour illustrer la collectivisation de la production sous les termes de l'échange économique. La ferme en plus de produire pour sa consommation, en pain, en fromage, en fruits et légumes, commercialise une partie de sa production dans une boutique de producteurs, en AMAP et auprès de particuliers. C'est donc à partir de la communauté qu'est produite l'autosubsistance d'une part, mais également une partie des ressources monétaires nécessaires au maintien de l'activité agricole et à la production du confort matériel des habitants. Nous verrons par ailleurs, à la section suivante *Partage au prisme de l'inégalité*, que la production monétaire dégagée par l'activité du collectif pourrait être une condition plus favorable à la résorption des inégalités dans les contributions à la production à partir d'un principe de redistribution égalitaire des bénéfices.

Une autre forme de composition repérée se retrouve dans la communauté d'Héliée qui se situe sur la partie supérieure du plan orthogonal (production individuelle) et hybride horizontalement sa pratique entre la mutualisation et la dissociation en créant un système de mutualisation des dépenses du quotidien où *chacun met au pot commun* sous la forme de cotisations hebdomadaires qui nourrissent le compte collectif, mais où chaque individu s'occupe pour lui-même de produire à l'intérieur ou à l'extérieur du collectif les ressources nécessaires pour payer sa cotisation sur le modèle du *chacun pour soi*.

« *Chacun gère le côté financier, son argent, et on a une cotisation qu'on verse sur le compte de l'association pour les charges et l'alimentation collective, charge à chacun de pourvoir à sa cotisation. Moi je suis un peu sceptique quant aux collectifs qui fonctionnent à la communiste où tout est commun. Personnellement, je ne serais pas à l'aise d'aller chercher de l'argent dans une caisse commune pour aller m'acheter un gâteau à la boulangerie, sachant que c'est de l'argent qui est à tous. Ça ne me semble pas possible. Là, on a une caisse commune pour faire les dépenses communes qu'on alimente à parts égales mais les dépenses personnelles ça ne regarde pas le collectif.* »[15]

Le discours tenu par Pénélope donne de la matière pour différencier les pratiques collectives d'organisation de l'économie domestique qui se traduisent selon une opposition entre mutualisation et collectivisation. Ici, rendre mutuel se heurte à une limite symbolique que représente le communisme (hypersociété) et où le *tout* devenant mutuel viendrait entacher la

[15] Entretien avec Pénélope, Héliée.

possibilité d'*Être-soi*, viendrait restreindre l'autonomie de chacun. Pénélope considère que le partage des charges communes et des dépenses alimentaires trouve une légitimité dans la mutualisation, mais en dehors de ce qui touche à la structure et la commensalité, disons la tablée communautaire, chacun doit pourvoir à ses propres désirs. De cette manière, elle réordonne la consommation domestique à partir de l'opposition entre les désirs et les besoins. La communauté pourvoit aux besoins de première nécessité pour l'ensemble de ses membres sur la base d'une égale participation de chacun à la production de l'économie domestique et les individus organisent pour eux-mêmes la production de leur économie des désirs.

Dans ce cadre, le rapport au salariat, comme stratégie de production des ressources personnelles, est plus courant à Héliée que dans les autres collectifs visités. S'il est pratiqué, c'est souvent pour reconstituer une trésorerie pour un besoin spécifique, préparer un voyage ou développer une activité en propre, ce que j'ai pu observer à Héliée où Homère produisait des semences paysannes pour les revendre dans un réseau non certifié en agriculture biologique, mais qui lui permit de constituer une trésorerie en prévision d'un voyage pendant une année. Ovide, de son côté, investissait une partie de son RSA dans le matériel nécessaire à son activité brassicole, justifiant ainsi le recours à l'économie de la redistribution à laquelle il ajoutait des interventions salariées pour augmenter son fonds d'investissement.

« *Pour construire la brasserie, il me faut le RSA, parce que ça coûte énormément d'argent. J'ai à peu près la moitié de mon RSA qui passe actuellement dans la brasserie, mais ça coûte tellement cher qu'à certains moments je suis obligé d'aller bosser sur des chantiers de rénovation du bâti ancien, refaire une couverture, des trucs que je ne savais pas vraiment faire mais que j'ai appris sur le tas.* »[16]

La figure du *chacun pour soi*, peut aussi prendre la forme d'une activité portée individuellement mais dont on peut considérer qu'elle est coproduite par le collectif dans la mesure où l'individu/producteur bénéficie de la mutualisation de la structure, et où développer une activité revient à partager avec les autres producteurs du collectif un certain nombre d'éléments nécessaires à la production de chacune de leurs activités, le plus souvent de l'outillage et de l'espace.

« *Pour parler économie, si une activité ramène de l'argent sur le lieu par la vente des productions, il faut que les bénéfices soient divisés en deux. C'est-à-dire qu'il y a une partie*

[16] Entretien avec Ovide, Héliée.

pour la personne qui produit ou le groupe qui engendre ces bénéfices et une partie pour l'ensemble du groupe ou pour l'association dans notre cas, pour lui donner les moyens d'acheter des matériaux, d'acheter des choses qu'on ne peut pas produire. »[17]

Même si l'individu rétribue le collectif par le versement d'un loyer, indirectement il en perçoit les retombées puisqu'il est autant producteur indépendant, qu'habitant au même titre que les autres membres. Le loyer versé prend donc la forme d'un jeu d'écriture ou d'un transfert de fonds où la production individuelle vient servir le confort de tous. Là encore, le *chacun pour soi* s'associe au *chacun met au pot commun*.

Ce type de production à l'intérieur du collectif à destination personnelle reste un élément peu observé sur mes terrains, mais il probable que l'échantillonnage de cette enquête ait produit une distorsion qui reflète assez mal l'étendue de ce phénomène dans la mesure où, le passage en revue de sites internet pourrait permettre assez aisément de repérer bon nombre de collectifs qui fonctionnent par associations de producteurs réunis dans une structure mutualisée. Sur mes terrains d'observation, seules trois communautés laissaient la possibilité de fonctionner de cette manière alors que les autres avaient tendance à prendre des dispositions contre le commerce produit à partir de la structure collective voire à répudier toute forme de commerce qu'il soit individuel ou collectif à partir de ce qui est produit dans la communauté.

Le partage des enfants

La présence d'enfant dans la sphère communautaire pourrait, *a priori*, ne soulever aucun questionnement spécifique du point de vue de l'organisation collective et l'on pourrait s'attendre à ce que leur prise en charge ne dévie pas significativement des us en vigueur dans le mode de vie des sociétés occidentales modernes. Le couple parental pourvoyant aux besoins de l'enfant, assure par ailleurs, dans l'organisation du quotidien, toute la logistique nécessaire à la garde de l'enfant pendant les temps d'activité parentaux. Or dans la sphère communautaire, cette organisation quotidienne apparaît sous un autre jour, ou du moins suscite-t-elle des débats dans l'organisation du groupement. La fusion entre le temps domestique et le temps de travail, ainsi que la production des ressources nécessaires au bien-

[17] Entretien avec Ovide, Héliée.

être matériel des enfants font l'objet d'amégements spécifiques par rapport à la mutualisation dans les collectifs ainsi qu'en regard des pratiques à l'extérieur du monde communautaire.

Le fait d'élever des enfants contribue plus fortement au recours au salariat. Ainsi, à Héliée, les deux familles avec enfants exercent irrégulièrement des activités rémunérées par un employeur extérieur ou un commanditaire. Ulysse est graphiste, il effectue des missions pour le compte d'anciens clients qu'il a gardés de l'époque où il travaillait en d'entreprise. Pénélope ne travaille plus à l'extérieur depuis qu'ils vivent à Héliée mais, elle n'exclut pas d'y recourir au besoin comme elle l'a fait par le passé.

Virgile et Danaé accueillent au domicile des jeunes adultes en séjour de rupture pour le compte d'une association située en région parisienne. Ils alternent la responsabilité de l'accueil. Cette activité produite par le collectif et à l'intérieur de celui-ci peut s'apparenter à trois régimes d'activité propres à la communauté, présentés la figure 1. Ce qui relève du salariat pour les personnes sous contrat est en fait du bénévolat pour les autres membres du collectif qui encadrent malgré eux les jeunes hébergés, et l'on pourrait considérer que la relation d'encadrement relève de l'autoproduction dans la mesure où elle s'effectue depuis le collectif et par le collectif.

Si à Héliée, les individus qui ont des enfants travaillent à l'extérieur, ce n'est pas une régularité dans les autres lieux. De ce fait on ne peut tirer de cette observation un principe qui serait fondé sur la forme familiale pour justifier le recours au salariat. Toutefois, on peut émettre une hypothèse que le recours ou le non-recours au salariat se joue en amont des relations observées, dans la définition des liens qui unissent les membres au groupe et la manière dont le groupe intègre l'individu comme un organe ou se constitue comme un agrégat. Les stratégies de production des ressources des individus sont donc différenciées selon la forme prise par le collectif. Que l'individu cotise à la vie collective ou que le collectif produise pour l'individu, sont deux scénarios qui créent des formes opposées d'intégration de l'individu. S'il cotise à la vie collective, il se tournera vers des formes de solidarité institutionnelles, du salariat ou une activité rémunératrice. Si le collectif pourvoit à ses ressources, il s'intégrera aux activités du groupe ou développera une activité encastrée dans les activités du groupe. La prise en charge des enfants se joue sur les mêmes termes que la production des ressources. Non productifs et pour autant dotés de besoins, les enfants sont,

soit pris en charge collectivement, soit laissés à la charge de leurs parents, tout en maintenant une distinction entre la charge matérielle et la production du lien affectif[18].

La prise en charge des enfants est un sujet assez pertinent pour évoquer la question de la multidépendance. Appoline explique qu'à Oventik, si la communauté pourvoit aux besoins matériels des enfants à égalité de ceux des adultes, ils n'ont pas réussi à trouver un système de garde partagée dans l'organisation du quotidien.

« *Avec Lazare on a créé un fonctionnement où on est interdépendants l'un de l'autre et uniquement l'un de l'autre. Du coup on est deux parents à gérer notre fille quasiment tout le temps et les autres ne la gèrent pas parce qu'on ne crée pas de situation d'urgence. Bérénice fonctionne très différemment parce qu'elle est seule avec ses deux enfants mais aussi parce qu'elle les a une semaine sur deux et qu'une semaine entière avec des enfants qui ne vont pas encore à l'école c'est quand même long. Du coup Bérénice fonctionne beaucoup à l'urgence et elle sollicite les autres membres en fonction de ses besoins et ça marche avec pas mal de personnes. Nous, on n'a pas eu ce réflexe de demander et quand on le fait on planifie mais ça ne rend pas les choses plus simples de demander à quelqu'un de bloquer quelques heures pour garder ton enfant.* »[19]

Avant d'entrer dans l'analyse du propos, il faut rappeler qu'Apolline et Lazare sont tous les deux chevriers et qu'ils ont chacun une autre référence de production plus ou moins régulière (fromagerie et bucheronnage). Cette citation des propos d'Apolline nous dit au moins deux choses. La première est que l'arrivée de l'enfant dans une organisation qui mêle l'activité et la vie domestique renforce l'interdépendance du duo parental. Sans recours à un tiers qui s'occupe de l'enfant, il faut revoir toute l'organisation quotidienne, non plus à partir de l'activité mais depuis les besoins de l'enfant. Cette réorganisation autour de l'enfant se retrouve également en dehors de la sphère communautaire pour tout couple décidant de garder ses enfants au domicile. Mais, pour expliquer leur problème, Apolline fait un détour par la situation de Bérénice. Elle oppose alors leur organisation planifiée au manque d'organisation de Bérénice. Ceci pourrait tout simplement être interprété comme un conflit entre parents mais il dit autre chose. Dans la sphère communautaire, la planification semble entraver l'organisation autonome et de surcroît l'entraide. Tout apparaît comme si planifier le besoin

---

[18] Cf. Infra, *L'enfance communautaire et les structures de la parenté*, Page 253.

[19] Entretien avec Apolline, Oventik.

revenait à utiliser l'autre pour arriver à ses fins, alors que le solliciter spontanément serait la forme attendue d'une relation d'entraide.

Le second point n'est pas directement exprimé à travers la citation, mais il renvoie au fait que dans la communauté, si la production de l'autosubsistance est très encadrée, tout ce qui relève de la domesticité est, par endroit, peu soumis à une organisation clairement établie. À Oventik, j'ai souvent pu entendre que les activités de ménages, de rangement et de préparation des repas manquaient au tableau d'organisation des tâches quotidiennes et hebdomadaires. Dans le discours d'Apolline, la garde des enfants peut s'intégrer à ces trois domaines. Il y aurait donc une hiérarchisation entre la sphère de la production, apparaissant comme une priorité et la sphère domestique, faisant figure de contrainte que personne ne souhaite assumer pleinement à tour de rôle parce qu'elle viendrait entraver la libre expression de son talent dans le domaine de production choisit. Ce n'est pas l'orientation qu'ont retenue les communautés d'Héliée et de la Nef.

À Héliée, le tableau de répartition des tâches remplit principalement la fonction de planification des repas au cours de la semaine et secondairement les chantiers collectifs. Cette organisation a été adoptée pour que les repas soient préparés et puissent être pris à heure fixe afin que les trois enfants de la communauté aient un rythme régulier et en adéquation avec leurs besoins physiologiques. De ce fait, on peut considérer que la communauté a décidé d'établir un socle de fonctionnement à partir de ses plus jeunes membres et non à partir de sa puissance de production. À La Nef, il n'y avait plus d'enfant lors de mon enquête, mais Maya, qui n'a pas connu cette période, rapporte le fonctionnement de la communauté par rapport aux enfants.

« *Ici les enfants ne sont jamais allés à l'école, il y a des gens qui se sont occupés de leur faire un peu des cours pour les choses qui nécessitent des apprentissages, les techniques de calcul, la grammaire… mais ça se faisait principalement en réalisant des choses avec les gens. Ils ont réparé des bagnoles, ils ont utilisé des machines-outils, ils ont fait les foins, ils ont gardé les moutons, ils ont tous commencé à apprendre le piano, ils ont tous tricoté une écharpe, il y en a qui ont fait la cuisine. Ils pouvaient décider à l'âge qu'ils voulaient d'être membres et de prendre des responsabilités. Certains ne l'ont jamais dit, d'autres l'ont dit assez jeune. Derrière cette organisation, c'est toujours selon cette idée de ne pas séparer les choses, de huit à douze heures je suis prof, et l'argent que j'ai gagné me sert à payer la nourrice des*

enfants. Ici, on a expérimenté la non-professionnalisation pour simplement vivre ensemble. »[20]

Comme à Héliée, les enfants font partie intégrante du vivre ensemble. Tout est mis en œuvre pour qu'ils évoluent dans la communauté et puissent faire le choix d'y rester ou d'en partir. Dans les faits, tous l'ont quittée à l'âge adulte. L'école à la communauté était une nécessité puisque la distance les séparant du premier bourg était trop conséquente pour envisager une scolarisation. Mais, eût-elle été possible, que le choix d'instruire et d'éduquer les enfants dans la communauté et par l'ensemble des membres désireux de le faire, n'aurait pas été altéré. Nous reviendrons sur ces éléments au chapitre 6, mais dans l'immédiat il est possible de dire que le partage des enfants dans la communauté déborde, par endroit, la simple relation de domesticité[21]. Pour finir ce point sur le partage des enfants, la posture adoptée à La Nef, apparaît comme la mise en œuvre d'un principe de relation d'égalité entre les adultes et les enfants. Elle est une lutte contre l'âgisme qui postulerait que l'enfant est prisonnier d'une temporalité évolutive conduisant à devenir membre de la communauté. Or à La Nef, la décision de devenir membre était laissée à l'appréciation des individus, quel que soit leur âge. En somme, elle était une invitation laissée ouverte à rejoindre le groupement politique qui délibère et agit en commun.

ii. Le partage au prisme de l'inégalité

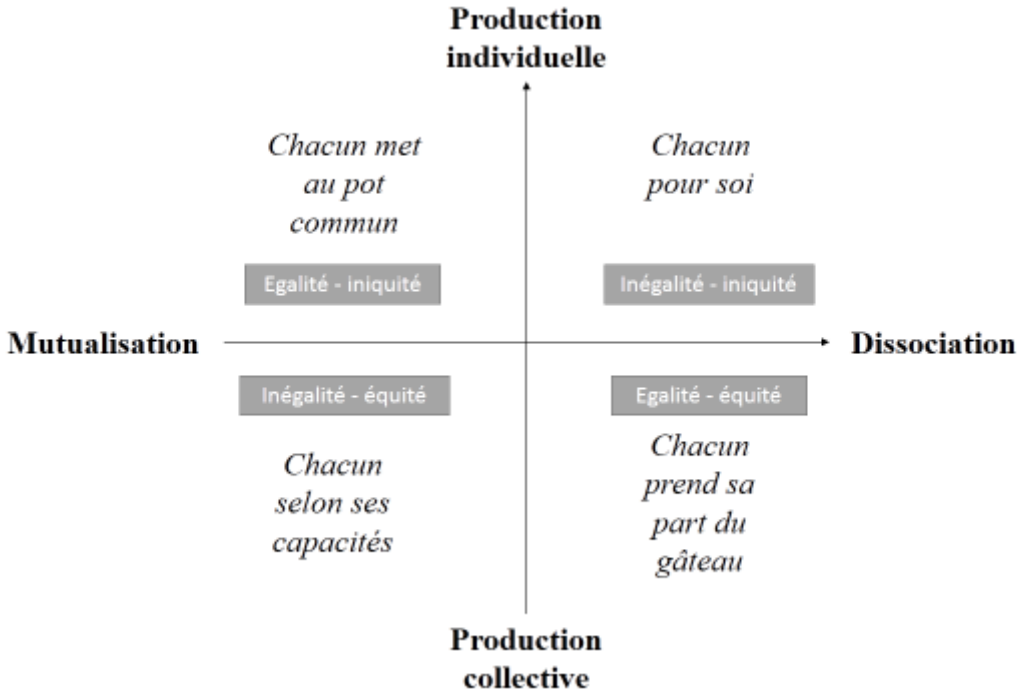
Ce principe d'analyse du partage d'une économie domestique à partir de la production de la ressource et de sa mutualisation permet dans un second temps de réordonner la notion de partage selon des conceptions introduites auparavant, où le partage est la production d'une division d'un tout en parts qui s'oppose à *l'indivis*. Toutefois il n'y a rien dans la notion de partage qui signifie le rapport sous lequel s'exécute le partage. Une division en parts égalitaires, inégalitaires, équitables, inéquitables. La Figure 3 : *Modèle de mise en partage en fonction du référentiel de production* présentée à la page 194, permet par ailleurs de faire travailler les quatre figures qui en émergent selon les deux notions d'égalité et d'équité, selon

[20] Entretien avec Maya, La Nef.

[21] Dans les terrains que j'ai explorés, il n'y avait pas de communauté qui portait cette même orientation qu'à La Nef. Toutefois, d'autres communautés portées à ma connaissance par des rencontres ou dans des recherches périphériques, portent cet objectif comme un élément de définition de leur commun.

le même principe de séparation entre la forme et son contenu. C'est cette même figure augmentée des notions d'égalité et d'équité qui se trouve reproduite ci-dessous.

Figure 7 Distribution des ressources en fonction du référentiel de production



Ainsi, la forme de mutualisation transcrite par le *chacun met au pot commun* traduit d'une part, une égale participation entre les membres du collectif à fournir les ressources de l'économie collective, soit par une participation sous forme de cotisation soit par une participation à la sphère de la production de l'autosuffisance et d'autre part, quand chacun met au pot commun, on établit au préalable un principe d'égalité de participation à l'économie commune sans postuler de l'équité entre les membres qui participent et donc de leurs égales capacités à participer.

La figure du *chacun selon ses capacités* traduit un autre rapport de participation et de répartition des ressources. Si l'apport en ressources se conçoit sous l'angle de l'inégalité entre les membres au principe que tous n'ont pas les mêmes capacités à produire l'économie domestique, ce dernier ordonne la redistribution en postulant que tous ont par ailleurs des besoins en dépit de l'inégalité des contributions.

Quand *chacun prend sa part du gâteau*, il est postulé une égalité des contributions à l'apport en ressources et une équité de la redistribution à partir d'une adéquation entre l'apport et le prélèvement alors que le principe du *chacun pour soi* postule une inégalité des capacités à

produire les ressources communes et d'une redistribution inéquitable arbitrée à partir de l'apport fourni. Cette dernière prend donc appui sur la justification des inégalités sur un principe du mérite.

Deux postures principales se repèrent sur le terrain. La première consiste à réduire les inégalités de statuts et d'allocation de ressources entre les membres du collectif, peu importe leur activité : elle est orchestrée par la mutualisation intégrale de tous les types de ressources. Poussée à l'extrême cette position se trouve *La Nef* où les membres versent au pot commun leurs aides, leurs allocations de retraite, leurs revenus du patrimoine, et leurs héritages, dans l'objectif de financer les projets d'investissement de la structure communautaire[22]. La position médiane consistant le plus souvent à mettre en commun les ressources directement perçues et que l'on assimile à du revenu selon les terminologies en vigueur au Trésor public.

La seconde repose sur une dissociation des ressources propres à la structure communautaire de celles de ses membres. Ainsi les individus disposent pleinement des ressources qu'ils génèrent par leurs activités dans et en dehors de la structure mais payent une cotisation, hebdomadaire ou mensuelle, à la communauté. Cette cotisation est la même pour tout le monde, elle permet de faire face aux charges fixes du collectif. Parfois il est ajouté une cotisation qui prend en charge la nourriture, mais c'est alors une autre strate qui se crée dans le système des ressources.

Réduire les inégalités entre tous les membres est par ailleurs une posture étendard sur deux des terrains ethnographiés.

« *Dans mon éducation il y a toujours eu un rapport très clair à l'argent, on n'a jamais manqué de rien mais c'est pas pour autant qu'on m'a inculqué un rapport de valorisation de l'argent et ça m'a plutôt soulagée de mettre mon salaire en commun, je me demandais ce que j'allais faire de tout cet argent toute seule ? Disons que je ne considère pas l'argent comme une sécurité et qu'en mettre de côté n'apporte aucune protection supplémentaire. Après c'est facile à dire, si je me casse du collectif, j'ai un boulot n'importe où et n'importe quand. Donc je ne risque pas de vivre le sentiment d'insécurité. Je n'aurai pas envisagé d'autre système de mutualisation, comme mettre un pourcentage de nos revenus, c'est bizarre de se dire que si tu mets un pourcentage de tes revenus qui est le même pour tout le monde, moi si je peux partir*

[22] Dans les termes, on verra que le principe étant en apparence très radical, est en réalité très souple du point de vue de son application.

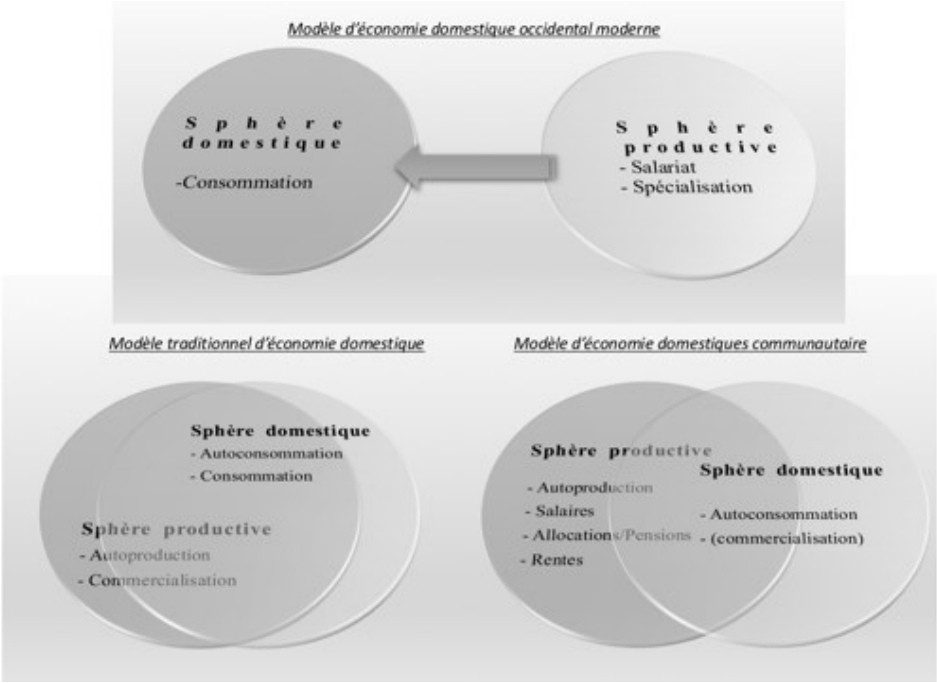
en voyage aux Bahamas, les autres, eux, ne le pourraient pas. Donc dans la balance entre égalité et équité ça devient louche. »[23]

Ce propos peut se lire à plusieurs niveaux. D'abord, le pouvoir de l'argent y est tenu à distance quand on l'évoque à partir de l'individu seul, où sécurité et protection sont traitées comme des illusions qu'il faut répudier au risque de retomber dans les mécanismes d'accumulation. Mais quand on bascule vers le registre collectif, la détention d'argent versé au pot commun reprend une fonction positive, puisque si seule, Silène n'aurait pas su qu'en faire, le collectif, lui saura en faire bon usage. Ce qui implique le deuxième niveau de lecture, le bon usage collectif est notamment celui de traiter les inégalités de revenus en adoptant un principe de redistribution égalitaire entre les membres. C'est donc un système de mise en commun et de prélèvement qui fonctionne selon une fusion des catégories où *chacun met au pot commun* ses ressources extérieures et perçoit pour la production *in situ* des ressources en nature, les contributions produites au principe *de chacun selon ses capacités*.

Au fil de ce cheminement, il apparaît que plus la production collective de l'autosuffisance est élevée moins les membres du collectif ont besoin d'avoir recours au financement extérieur, donc moins il y a de salariat, moins il y a de différence de revenus entre les membres plus la mutualisation englobe de nombreux aspects de la vie quotidienne.

[23] Entretien avec Silène, Oventik.

Figure 8 Recouvrement et dissociation des sphères domestiques et productives en fonction du modèle économique



Ainsi, les communautés utopiques reformulent le modèle traditionnel de l'économie domestique qu'elles placent comme un contrepoint du mouvement moderne de différenciation entre les sphères productives et consommatoires. Si la croissance de la sphère de l'autoproduction réduit la nécessité du recours à la sphère de la production extérieure, rien n'indique qu'elle s'absente du raisonnement et des faits. Il y a un jeu d'équilibre entre ces deux sphères qui permet au collectif d'investir dans son projet ou l'en empêche. Il faut bénéficier d'une main d'œuvre importante pour générer du revenu en adéquation avec le niveau de vie du collectif et permettre de dégager des revenus d'activité qui suffiront aux charges de structure, aux besoins des personnes tout autant qu'à l'investissement financier dans le projet. Si un collectif ne dégage pas de revenu de son activité, il est soumis à la nécessité de pourvoir intégralement à ses besoins par l'autoproduction ou d'avoir recours aux allocations, pensions, subventions qui lui permettront de dégager une trésorerie suffisante au maintien de la structure. Dans le cas contraire, il devra envoyer ses membres travailler à l'extérieur.

« *De mon point de vue se concentrer sur le hameau, la restauration et l'autonomie alimentaire vivrière, c'est pas suffisant voire pas possible. Je fais partie de ceux qui font les chèques quand il y a des trucs à payer et particulièrement pour le maraichage, les trucs agricoles, les machines, les pompes, les factures d'électricité, les factures de bocaux,*

d'atelier de transformation, de semences et que la puissance alimentaire qu'on est quand même assez fier de pouvoir générer elle est corrélée à cette liberté de pouvoir faire des chèques. Il y a des choses que tu ne peux pas récupérer et que tu ne peux pas réparer toi-même. Quand on a dû faire le joint de culasse du tracteur, il a fallu payer un bon mécano, ça coûte de la tune, en pièce en assurance en pétrole, ce n'est pas trocable, enfin c'est compliqué. Je pense que si on ne veut diminuer la part commerciale ça veut dire diminuer ces possibles dépenses et dans ce cas, ça veut dire diminuer le rayonnement, diminuer la quantité... parce qu'à la main on peut pas en faire autant. L'humanité a fait bien longtemps sans tracteurs, mais dans ce cas, ça veut qu'il faut être huit au champ et non trois, c'est d'autres réalités et personnellement je n'ai pas envie de générer l'autonomie alimentaire du lieu en m'acharnant sur une grelinette. »[24]

Ainsi, il est jugé indispensable de bénéficier d'apports en trésorerie pour le maintien de l'activité, ce qui revient à affirmer que l'autarcie, en plus d'être non désirable, est un mythe auquel aucun collectif ne saurait s'ordonner sauf à couper tous ses liens avec l'extérieur et produire une organisation qui ne satisferait pas aux besoins de ses membres sauf à considérer comme désirable le retour à une économie archaïque produisant le strict nécessaire à la survie. Un second exemple doit pouvoir nourrir cette idée que, même dans les communautés où la commercialisation des productions est rejetée par principe, l'échange monétaire n'en est pourtant pas radicalement exclu si l'on regarde le flot inverse des échanges, c'est-à-dire ce qui est consommé par la communauté, en services ou en biens qu'elle ne produit pas.

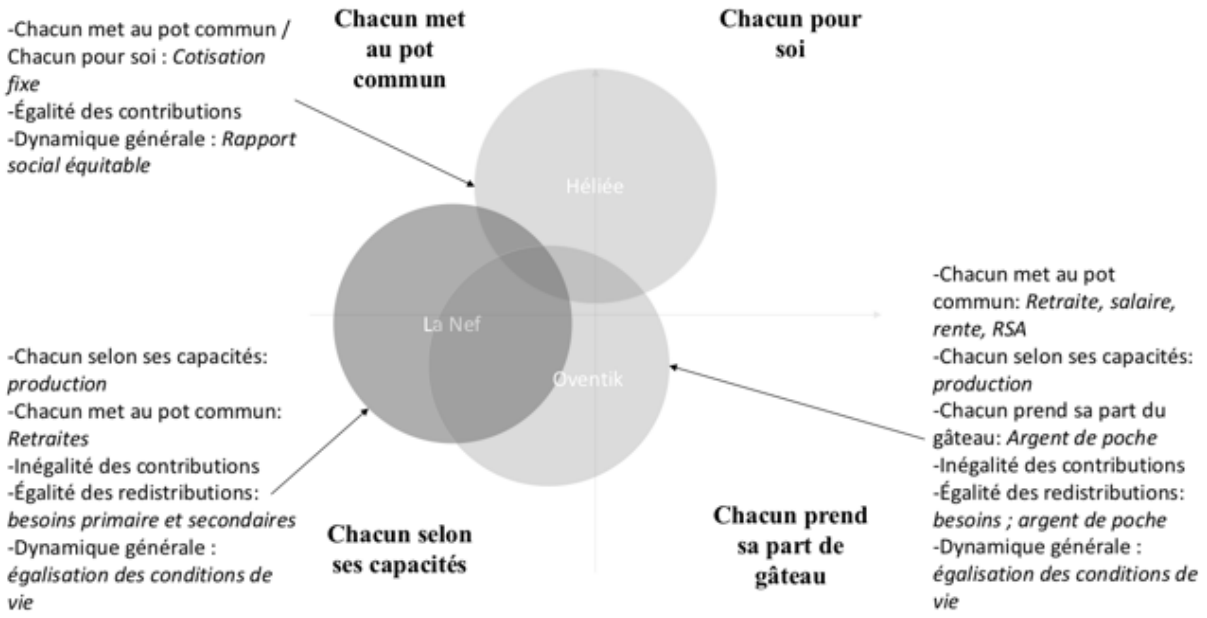
« *Ici, comme tout tourne autour de l'économie domestique, de fait on est tous exploitants agricoles. Réellement, tout le monde assure l'activité agricole, les gamins, les vieux… Donc, vu de dehors on est agriculteurs c'est notre activité officielle, publique. On aurait pu produire de l'énergie de manière alternative ici et l'injecter dans le réseau ce qui aurait fait ça en moins dans la part du nucléaire, mais l'agriculture c'était le seul statut qui incluait absolument tout le monde, même les vieux qui ne font plus que tricoter la laine des moutons ou aident à préparer les repas, parce que les repas c'est la transformation des produits, donc tout le monde est à égalité dedans. De plus, l'agriculture n'oblige en rien à vendre nos productions, et ici, ça a été une hypothèse de départ que tout ce qui était produit sur le lieu ne pouvait être destiné à la vente. À côté de ça il y a la PAC, on a des subventions spécifiques*

[24] Entretien avec Ménécée, Oventik.

liées à certaines réalisations, des documents d'objectifs comme Natura 2000, où ils nous disent qu'il serait bien de faire, telle ou telle action, et nous on peut s'engager ou refuser. »[25]

Il y a donc un jeu de composition entre les différentes formes économiques et si l'échange monétaire semble aller dans un sens unique par le biais de la consommation, l'économie de la redistribution et de la réciprocité tendent à occuper une place plus importante dans la gestion domestique. On peut dire que cette modélisation présentée dans la figure 9, est un complément de l'analyse des formes produites par l'Économie Sociale et Solidaire pour laquelle, marché, redistribution et réciprocité sont les formes canoniques de l'échange et que l'intérêt de la conception sociale et solidaire repose sur les balances entre ces trois systèmes. Ce point sera abordé plus spécifiquement à la fin de ce chapitre à la Page 231.

Figure 9 Synthèse économie domestique en fonction du modèle de mise en partage



Premièrement, ce qui apparaît dans cet exercice de synthèse des différents scénarios de mise en partage des ressources tient au fait que tous, on l'aura repéré par la lecture de la figure 9, partagent une propension à la mise en commun, matérialisée par l'entrecroisement des trois sphères dans la partie du plan où s'exprime la figure *Chacun met au pot commun*. À partir de là, il faut neutraliser cette dimension de la mise en commun, en la considérant comme le

[25] Entretien avec Maya, La Nef.

commun du commun et concentrer l'attention sur l'expression des différences dans ces scénarios.

Le second élément que laisse apparaître la figure 9, est la position occupée par la communauté d'Héliée. Dans sa conception de l'économie domestique, celle-ci exprime la tendance plus proche du rapport social libéral et individualiste. Son fonctionnement reposant selon la logique de *chacun pour soi*, en fait le scénario le moins marginal du point de vue économique, comparé aux autres communautés qui se positionnent plus en distance d'un modèle économique libéral en contribuant collectivement au travail de production matériel et financier nécessaire à l'économie domestique.

En neutralisant la pratique de la mise au pot commun, on constate que La Nef et Héliée sont des communautés où s'exprime principalement un modèle pur de mise en partage ou non, pour le cas d'Héliée. La Nef reposant clairement sur l'idée que chacun produit et contribue selon ses capacités et que la fonction du collectif est de pourvoir aux besoins qu'importe les contributions individuelles. En contraste de ces deux scénarios, Oventik apparaît comme le modèle le plus diversifié, mettant en jeu une contribution selon les capacités de chacun et un principe de redistribution individualisé où le traitement de chacun repose sur une égalité stricte sans présupposition d'une inégalité des besoins de base.

Enfin, ces scénarios sont des tendances que l'on peut observer à la fois sous la forme d'une composition comme certains exemples ont permis de le révéler, mais, par ailleurs, certains d'entre eux coexistent au sein d'une même sphère. Ils sont portés par des discours d'acteurs du monde communautaire qui ne synthétisent pas un agir collectif mais révèlent l'espace de négociation interne aux communautés. Dans chacune d'entre elles, on peut repérer des positionnements conflictuels qui marquent la diversité des points de vue et montrent une partie de la création du commun dans le partage. Certaines postures sont toutefois trop antagonistes pour trouver une unité du sens commun ce qui peut mener un membre ou une partie d'entre eux à quitter la communauté par absence de vue partagée. Si j'évoquais au commencement de ce raisonnement la centralité de la domesticité dans la création du commun, c'est parce qu'au terme de cet examen des ressources internes et de leur circulation se trouve un véritable questionnement sur l'économie partagée.

Circulation des ressources avec l'extérieur de la communauté

Le troc, dans les sociétés primitives, a servi à l'anthropologie de modèle d'échange pour révéler d'un côté le caractère ouvert et réticulaire de ces sociétés tout autant qu'à établir un principe d'évolution des formes d'échange tirant vers la rationalisation[26]. Si l'on considère que la logique monétaire est arrivée par l'argent, et que par ailleurs le troc est véritablement une pratique d'échange qui, ni ne préexiste ni ne dépasse la logique monétaire mais fait partie des invariants dans les règles d'échange, alors on est en mesure de s'interroger sur l'élément matériel ou immatériel qui porterait en lui ou par lui la logique du troc. Poser cette interrogation, c'est prendre un sentier perpendiculaire à celui emprunté par D. Graeber[27] dans son approche anthropologique de la dette. Celui-ci postule que le troc n'existe que comme logique accidentelle survenant lors des crises monétaires, ou comme forme rituelle de substitution des conflits et de la guerre. Or, toute tentative de vérification historique de cette assertion demeure vraisemblablement impossible puisque le troc est typiquement ce qui échappe à la comptabilité rationnelle et centralisée. Si certains terrains ethnographiques exotiques permettent d'établir une réalité des pratiques de troc, on est confronté à une quasi-inexistence de la réalité de ce principe sur des terrains endotiques. C'est probablement ce constat particulier qui fait dire à D. Graeber que le troc relève d'une mystique produite par l'économie classique au titre d'un récit fondateur de la science économique, un récit évolutionniste qui présume que la monnaie et la finance sont des systèmes d'échange plus élaborés qui répondent aux besoins des sociétés complexes. Je partage ce constat délivré par D. Graeber, doublé du fait qu'il sert également à naturaliser l'économie humaine qui nous mènerait à affirmer que l'espèce humaine est par essence *homo œconomicus.* En revanche, il me semble qu'il vaudrait mieux tenir pour sérieuse l'hypothèse que le troc est un échange particulier qui précisément se place dans une logique opposée à la forme monétaire médiée par l'argent, qu'il est, non pas un système accidentel qui vient pallier les déficits du système monétaire, mais **un système concurrentiel de la logique monétaire**. Ainsi, par-delà cet accord avec la thèse de D. Graeber, je préfère entrevoir le troc comme une pratique d'échange

[26] Bronisław MALINOWSKI, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, France, Gallimard, 1989, viii+606; 48 p. ; Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*

[27] David Rolfe GRAEBER, *Dette: 5000 ans d'histoire*, traduit par Françoise CHEMLA et traduit par Paul CHEMLA, Paris, France, Éditions les Liens qui libèrent, 2013, 621 p.

interstitiel, dont le terreau de prédilection est la poche de résistance, et dont la forme générale est la subversion des logiques d'échanges institués. Dans ces circonstances, que donnerait à voir une logique du troc qui s'élargirait à l'ensemble d'une catégorie de population, d'un territoire ?

Si on ne peut pas prendre pour argent comptant les velléités portées au troc dans les discours communautaires, si nous ne sommes pas en mesure de définir historiquement et anthropologiquement ce que signifie pratiquer le troc, considérons pour le moins, que nous sommes en présence d'une représentation contemporaine de celui-ci, que nous touchons une extrémité de son développement historique sans qu'il soit possible par ailleurs d'en établir une loi générale d'évolution.

Si le troc relève de la mythologie, alors pensons à partir de la puissance de ce mythe[28] pour comprendre comment il opère encore suffisamment au sein des communautés, comme une tentative de se soustraire aux logiques marchandes et monétaires. Or, *« Ce qui définit la communauté n'est pas l'exclusion des rapports marchands et de l'argent, mais la manière dont ces relations marchandes ne sont pas complètement déconnectées des autres aspects de la vie sociale, de la dimension affective des rapports humains, de l'entraide et de la solidarité. »*[29] Cette précision tirée du réexamen de *Gemeinschaft und gesellschaft* de F. Tönnies, par A. Berlan[30] évoque l'opposition entre la logique de la communauté et la logique de la société. Mais surtout, elle révèle une diversité des formes sociales, entendues au sens de Simmel, dans la nature des échanges entre les membres de la communauté et de celle-ci avec son environnement extérieur. Il n'est pas possible d'arbitrer de la supériorité d'un principe sur les autres. L'échange marchand est intégré ou juxtaposé à des formes d'échanges symboliques, l'argent occupe une place ambiguë dans la systématique utopique. Du point de vue de la chrématistique dans les communautés, l'argent tient lieu de repoussoir de la conception économique classique. Les discours sur l'argent relèvent d'une mise en mouvement de la critique contre le capitalisme et la conception néolibérale de l'échange. A contrario, l'argent comme unité de compte adéquate aux échanges quittes et non personnalisés

---

[28] Je réserve le traitement de cette mystique au chapitre 8. Pour le moment, dans ce qui touche à la question de l'argent dans les communautés intentionnelles, considérons que le troc comme figure d'échange

[29] Source : Terre à terre émission du 29 Mars 2014, invité Aurélien Berlan sur la parution de son ouvrage « La fabrique des derniers hommes ».

[30] Aurélien BERLAN, *La fabrique des derniers hommes: retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*, Paris, France, La Découverte, impr. 2012, coll. « Théorie critique », 2012, 342 p.

conserve une légitimité aux yeux des communards. Ainsi, c'est probablement moins une critique du système monétaire que de l'argent en tant que symbole du système monétaire et financier mondial. C'est peut-être à partir de ce dernier point que la plus grande distance avec ce qui caractérise le marché dans la *société*, sa déconnexion à l'égard des principes de solidarité, d'entraide et son affiliation exclusive à la sphère institutionnelle, semble s'exprimer.

i. Sortir du modèle marchand

Dans les entretiens, plusieurs niveaux de discours apparaissent quand il s'agit d'aborder un des aspects de l'autonomie dans la production de l'autosuffisance alimentaire et parfois matérielle. Ces discours se formulent sous l'angle de sorties, du marché, de la monnaie ou de l'argent. Elles sont pour le moins confondues, comme si ces trois notions étaient corrélées ou relevaient de la même symptomatique. Or on ne peut pas traiter à égalité les discours de sorties de ces trois domaines. Du point de vue des significations il est certain que sortir du marché n'induit pas nécessairement de sortir de la logique monétaire ou même de se défaire de tout rapport à l'argent. De même, sortir de l'argent n'implique pas d'abandonner toute logique monétaire, le cas des monnaies libres en est un bon exemple. Enfin, sortir de la logique monétaire serait nécessairement accompagné d'un abandon de l'argent mais non du recours à la logique de marché sauf à entrer dans un modèle strictement autarcique.

L'autoproduction est la référence mobilisée pour tenter de sortir du modèle marchand. Sans que l'on soit obligé de citer à grands renforts les entretiens, la mention de l'autoproduction est toujours renvoyée à l'opposition au marché. Il ne s'agit pas de mettre en avant l'aspect économique de la pratique, bien qu'elle soit mentionnée également parce que la précarité des personnes qui vivent dans ces collectifs ne laisse guère d'autre solution que de produire pour consommer, mais l'aspect politique de l'autonomie alimentaire est celui qui est porté comme un étendard, comme le sens donné à la pratique. Tout se passe comme si la nécessité devait être masquée par *la politisation du moindre geste*.[31]

« *La production de la bière ça s'est présenté à moi comme la conclusion d'un raisonnement. Une interrogation sur ce que je peux faire ou pas et ce que veux faire ou non en termes de*

[31] Geneviève PRUVOST, « Chantiers participatifs, autogérés, collectifs : la politisation du moindre geste », *op. cit.*

production. La question au départ était la suivante : "qu'est-ce que je vais acheter au supermarché ?", la réponse était : des granolas, du chocolat et de la bière. Comme la bière je pouvais la faire avec des produits locaux et qu'en plus on en boit tous les jours, je suis parti sur cette production. Et puis derrière il y a la question des récipients qui sont remplis, acheminés, bus et jetés. Donc faire sa bière c'était aussi une manière de réduire la production des déchets. »[32]

Si la production de la bière peut être interprétée comme un élément en distance de la sphère de la nécessité, enfin ici *on en boit tous les jours*, le raisonnement qui lui est appliqué est symptomatique des arbitrages effectués entre ce qui peut être laissé à la sphère marchande et ce qui doit relever de l'autoconsommation. C'est-à-dire que si je peux produire un bien alors je dois m'en donner les moyens pour extraire cette consommation régulière de la dépendance marchande.

L'autarcie à laquelle renvoie une des extrémités de la construction de l'autoconsommation pourrait tout autant prendre une forme strictement individuelle. H-D. Thoreau[33], construit un véritable mythe de la nature suffisante à la vie authentique selon une approche individualiste, non pas égotiste et asociale selon S. Audier[34], mais une vie dans la nature qui ne peut se conduire que comme une expérience personnelle d'une autre relation à la société et à la nature en référence à un principe de fidélité aux idéaux originels de la démocratie américaine. Cette vie authentique pourrait également prendre la forme d'un modèle d'échange basé sur l'interdépendance des fonctions qui active par ailleurs un second mythe, celui du troc comme figure de l'échange naturel entre les communautés. Ainsi naturalisé, le troc serait plus légitime que l'échange monétaire parce qu'il répondrait aux besoins humains par le biais d'une relation d'échange où le lien transcende le bien. La critique dressée par H-D. Thoreau touche la question de la domination du commerce et de la finance sur la quête de justice sociale. C'est cette critique qui amène S. Audier à se demander si H-D. Thoreau n'était pas un *éco-libertarien démocratique*, plus qu'un *individualiste radical* ou un apologiste de l'écologie profonde. Sur ce dernier point une grande partie de la production de H-D. Thoreau conduit à considérer qu'il est légitime d'y voir l'expression poussée d'une éthique environnementale

---

[32] Entretien avec Ovide, Héliée.

[33] Henry David THOREAU, *Walden ou La vie dans les bois*, traduit par Louis FABULET, Paris, France, Gallimard, 2010, 377 p.

[34] Serge AUDIER, *La société écologique et ses ennemis: pour une histoire alternative de l'émancipation*, Paris, France, Editions la découverte, 2017, p. 417.

avant l'heure, même si ce n'est pas le débat qui nous préoccupe ici, il sera approfondi au chapitre 6. Ce qui mérite d'être retenu en revanche c'est l'idée que cette forme de vie authentique, qui peut s'incarner dans la recherche de l'autarcie, n'est pas compatible avec un type d'échange dont la finalité est ordonnée à l'argent, le commerce chez H-D. Thoreau, et que toute activité devrait être menée pour elle-même et non pour l'argent qui en résulte. C'est donc une critique de la valeur qu'il esquisse dans *La vie sans principes*[35].

« *On a voulu créer, expérimenter des relations entre des personnes qui soient hors du système marchand avec tout son cortège d'avatars si je puis dire. C'est-à-dire l'impossibilité de partager quelque chose avec quelqu'un, le fait que chacun compte et donne une valeur à ce qu'il reçoit et qu'il n'arrive pas à se dire "bon on me donne ça et bien merci..." Il faut toujours une juste répartition sinon les gens se sentent piégés. Nous à l'inverse on voulait que des groupes de personnes aient des relations d'entraide.* »[36]

Forlane de La Nef oppose la société marchande à la société solidaire. Dans la première, les individus sont séparés, les relations qu'ils ont avec d'autres sont comptables, le paroxysme de la société marchande se présente par exemple dans la vente de services de visites à domicile proposé par le Groupe La poste qui rachète des sociétés de service à la personne et missionne le facteur pour venir bavarder avec vos proches ou leur déposer un sac de médicaments, contre paiement de la prestation. On comprend que la critique de *la société marchande et tous ses avatars* repose précisément sur les pratiques de marchandisation de la solidarité, du vivant, des communs. Dans le contexte actuel, c'est donc une société qui nécessite de l'argent, ou à minima, une monnaie d'échange. C'est un paradoxe que les monnaies temps et les monnaies libres n'ont pas résolu, malgré leur promotion des liens de proximité et d'entraide entre les échangistes. Elles opèrent toujours en contexte marchand, c'est-à-dire à partir d'une théorie de la valeur.

Le lieu d'où s'exprime Forlane a adopté une *praxis* radicale contre la société marchande en excluant de ses pratiques toute forme de commercialisation de ses productions. Vendre ou ne pas vendre devient une question à part entière dans la mesure où elle induit un cortège de rapports sociaux et une séparation de la société entre producteurs et consommateurs. Suite au départ de deux des bergers de la communauté j'ai pu recueillir un florilège de discours

---

[35] Henry David THOREAU, *La vie sans principe*, Paris, France, Mille et une nuits, 2004, 63 p.

[36] Entretien avec Forlane, La Nef.

critiques de la société marchande qui ne m'auraient peut-être pas été donné d'entendre avec autant de détails si cet événement n'était pas survenu dans les mois séparant deux de mes visites.

« *Les deux derniers qui sont partis, ils sont partis avec le troupeau laitier, ils ont une vingtaine de brebis qui vont faire du lait, ils ne vont jamais arriver à tout boire eux-mêmes donc ils vont vendre des fromages et pour s'installer, ils sont en train d'essayer de virer par moyens juridiques, l'agriculteur qui loue les terres de sa mère à lui, pour pouvoir s'installer dessus. Donc c'est le retour de la famille, c'est le retour de la propriété, le retour de la vente, le retour de l'argent …* »[37]

La poche de résistance qu'ouvre la communauté vis-à-vis du marché est conçue plus largement comme une mise à distance d'éléments qui débordent du marché lui-même pour s'étendre vers d'autres rapports sociaux vus sous l'angle de la domination.

Ainsi, l'économie idéale du point de vue des collectifs enquêtés serait une économie du troc où tout ce qui est produit trouve matière à l'échange direct contre ce qui ne le serait pas. Le corolaire du mythe du troc, c'est le mythe d'une société sans argent. Le troc comme figure de l'échange originel dont la valeur est fixée par l'usage[38] et non la rareté, l'échange non monétaire comme figure de l'échange pur sans autre équivalence que la nécessité de l'usage ou le besoin. Si personne n'atteint l'idéal, c'est-à-dire ne parvient à s'extraire du recours à l'argent, tout le monde s'accorde sur la puissance du mythe, comme s'il fallait glorifier la disparition de ce qui fit la gloire du système capitaliste, *l'argent*.

Or, en contexte collectif, il y a une ambivalence du fait économique qui révèle la séparation entre l'économie domestique et l'économie de la structure. L'économie domestique communautaire, on l'a vu, est pensée à partir de sa soustraction à la sphère marchande. La communauté doit pourvoir aux besoins de ses membres et tenter de résoudre en son sein les problèmes liés aux inégalités de contribution et aux inégalités des besoins spécifiques. Mais sur l'autre versant, l'économie de la structure n'est pas frappée des mêmes injonctions. Toutes les communautés visitées évoquent un lien de dépendance à l'argent, ne serait-ce que pour développer le projet, acquérir l'espace, le rendre fonctionnel, outiller le collectif pour

[37] Entretien avec Maya, La Nef.

[38] Tout comme le raisonnement sur la propriété, dans l'échange, c'est l'usage qui prévaut, on pourrait peut-être tirer quelques ficelles sur la question du droit d'usage qui semble assez caractéristiques des populations enquêtées, ou en tout cas plus présente que dans d'autres milieux.

aménager le lieu et développer les activités. On se rappellera des propos tenus par Ovide[39] quand il décrit sa conception de la mutualisation des ressources. Une part des bénéfices des activités est dédiée au producteur, l'autre part est réservée au financement de la structure. Le collectif prenant ainsi la forme d'un outil du commun, une organisation de mutualisation des efforts produits par chacun.

« *On peut produire notre alimentation, on peut fabriquer du dentifrice, mais il nous faut du carburant pour les tronçonneuses, on ne va pas revenir à une société sans argent comme ça. Donc il faut construire quelque chose guidé par l'autonomie mais avec des moyens. Et pour moi il faut qu'il y ait des activités qui ramènent de l'argent à l'association de manière à ce qu'elle puisse développer des projets, en vue d'une autonomie plus tard.* »[40]

Même sous le coup d'une conception radicale, le financement du projet utopique reste dépendant des apports en capital, que ceux-ci émanent des membres du collectif ou sous la forme de subventions publiques à destination des associations ou des agriculteurs.

« *Pour les dépenses, on oppose les communautés ; La Parandière, la Gineste, le Bayon, qui sont des groupements des gens qui vivent concrètement ensemble à un moment donné et qui partagent une économie domestique commune, à l'association propriétaire des terrains, la Nef, qui est le lieu et le projet commun à tous les habitants de chaque communauté.* »[41]

Cette articulation nous la retrouvons dans chacun des endroits ethnographiés. Ces communautés fonctionnent sur un principe de séparation entre la structure porteuse du projet et l'association des habitants. Le tableau qui suit est une tentative de synthèse des principes adoptés pour chaque communauté.

---

[39] Voir la citation d'entretien identifiée par la Note 13, Page 201.

[40] Entretien avec Ovide, Héliée.

[41] Entretien avec Maya, La Nef.

Tableau 2 Synthèses des scénarios d'économie domestique et d'économie de l'organisation communautaire

	Économie domestique	**Économie de l'organisation communautaire**
Héliée	- Chacun met au pot commun / Chacun pour soi : *Cotisation fixe* - Égalité des contributions Dynamique générale : *Rapport social équitable*	- Chacun met au pot commun : *Cotisation fixe* - Égalité des contributions
Oventik	- Chacun met au pot commun *(Retraite, salaire, rente, RSA)* - Chacun selon ses capacités *(production)* - Inégalité des contributions - Chacun prend sa part du gâteau : Égalité des redistributions *(besoins ; argent de poche)* Dynamique générale : *égalisation des conditions de vie*	- L'activité agricole s'autofinance (vente) - Incitation aux apports individuels en capital - Inégalité des contributions
La Nef	- Chacun selon ses capacités *(production)* - Chacun met au pot commun *(Retraites)* - Inégalité des contributions - Égalité des redistributions *(besoins primaires et secondaires)* Dynamique générale : *égalisation des conditions de vie*	- Financement institutionnel : *PAC – Natura 2000* - Mise en commun des capitaux individuels. - Inégalité des contributions

Cette synthèse reprend un certain nombre d'éléments déjà décrits précédemment auxquels le lecteur pourra retourner si besoin (Mise en commun du patrimoine Page 148 ; La mutualisation comme partage des ressources Page 194 ; Le partage au prisme de l'inégalité Page 209…). Présentement, je voudrais appuyer l'analyse de la place de l'argent pour achever ce propos sur la sortie du marché et opérer une transition vers la mise en commun ou non de l'argent dans le collectif.

Il ne fait pas de doute à ce moment du développement que tous les acteurs du monde communautaire s'accordent sur le fait de considérer l'argent sous l'angle d'un moyen d'échange qui fixe une équivalence universelle de la valeur. Ce qui semble se conformer à deux fonctions reconnues de l'argent, en tant que moyen d'échange et unité de compte. En

revanche, c'est probablement la troisième fonction de l'argent qui semble la plus remise en question dans les représentations mobilisées dans la sphère communautaire, soit un moyen de stockage de la richesse. Il est probable, si cette dimension m'était apparue en amont de la réalisation des entretiens, qu'interrogeant les membres des communautés nous soyons arrivés à un discours conforme à l'idée que toute monnaie devrait circuler sous peine d'être dévaluée, c'est-à-dire qu'elle devrait servir à l'accumulation des relations et non du capital. C'est sous cet angle qu'est notamment développée la Ğ1 (prononcer *june*), en France, depuis mars 2017, monnaie libre où chaque membre accrédité reçoit quotidiennement son Dividende Universel puisque c'est le groupe, l'âge moyen de celui-ci et la masse monétaire déjà en circulation qui définit la somme journalière à créer et à redistribuer également entre chacun des membres. La valeur de la monnaie créée étant divisée par deux tous les huit ans, il y a donc un intérêt à mettre en circulation son dividende universel mais contrairement au système de monnaie dette, dégagé de l'injonction à la création de richesse puisque la création monétaire ne repose pas sur la dette mais sur le temps à l'échelle d'une vie humaine.

C'est donc faute d'un système monétaire alternatif que l'actuel continue d'être utilisé dans ces communautés. En cela, l'hégémonie du système de monnaie fiduciaire parvient à contraindre le monde des utopies sans argent.

À partir de là, considérons, que le problème posé par la remise en question du modèle marchand devrait moins se focaliser sur l'argent, en tant que médium qui fait office de tiers dans la relation d'échange dyadique, que sur la constitution du marché d'une part et la recherche du profit, quantifié en argent d'autre part. Cette diabolisation de l'argent relève d'un mécanisme de transfert entre ce que symbolise l'argent, disons son univers : la finance, le marché, la domination et la mesure. C'est donc l'argent symbole qui subit la critique en première instance[42].

[42] Georg SIMMEL, *Philosophie de l'argent*, *op. cit.*

ii. L'argent en propre ou en commun

Il y a tout un parcours de déconstruction qui s'opère avec l'appui du groupe quand il s'agit de remettre en question le rapport personnel à l'argent. Mais là encore les réponses ne sont pas uniques et c'est chaque groupement qui esquisse, à partir de sa constitution, le scénario commun qui servira de référentiel dans la possession ou non d'argent personnel.

« *En arrivant ici, je me posais encore la question pourquoi mettre en commun l'argent. Dans ma tête ça pouvait très bien marcher si tout le monde avait sa tune sur son compte et qu'en fait dans les faits ce soit la même chose. Dans les faits on partage tout, la tune elle va de l'un à l'autre, elle va pour payer les trucs qu'il faut payer, celui qui n'en n'a pas il en aura des autres, mais il n'y avait pas besoin de tout mettre sur un compte collectif et que tout le monde y ait accès. Ça pouvait être un pacte informel qui tient sur le fait qu'on est ensemble et que la tune est là pour tout le monde. Il y avait des trucs comme ça où j'ai beaucoup évolué dessus.* »[43]

L'évolution dont il est question tient précisément dans le fait qu'à Oventik, toutes les ressources en argent sont mises au pot commun pour nourrir le compte collectif de l'association des habitants, partageant leurs retraites, leurs salaires, leurs allocations chômage ou RSA. Si l'autoproduction fournit l'essentiel des besoins primaires, l'argent reste un instrument à destination des charges communes liées à l'habitat, des consommations non produites, des plaisirs collectifs et des reversements mensuels attribués à chacun des membres pour réaliser des dépenses strictement personnelles. La mise en commun intégrale des ressources répond à une problématique qui touche aux inégalités mais aussi à un problème que le scénario esquissé par Hélias dans la citation ci-dessus n'aurait pas pu endiguer, un rapport de domination entre les possédants et les non-possédants, qui aurait pris la forme d'une charité entre amis.

À l'échelle de l'individu, il faut donc du temps pour arriver à cette idée de la mise en commun de l'argent. Arriver dans un collectif qui a déjà cheminé sur cette question est probablement un accélérateur dans la trajectoire, mais ce n'est pas anodin si l'arrivée d'un nouveau membre passe toujours par une phase de transition où chacun se teste dans la relation aux autres membres du collectif tout autant que vis-à-vis de ce qui est déjà institué comme norme interne

[43] Entretien avec Hélias, Oventik.

au groupe. Pour *Eschyle* qui a cofondé Oventik à la fin des années 1990, les étapes successives qui les menèrent à cette forme d'économie collective permettent de comprendre comment chacune a produit un nouvel institué qui oriente dès lors le désir ou le refus de s'installer dans leur communauté. Initialement le principe de mutualisation de toutes les ressources issues du travail ou de la redistribution a produit des clivages au sein du groupe qui réfléchissait au montage de la communauté, d'ailleurs la question du rejet du salariat clivait également le groupe. Si aujourd'hui ils sont collectivement revenus sur le rejet strict du salariat, ils sont en revanche arrivés à la formulation de la mise en commun du patrimoine de chacun, ce qui crée un nouveau clivage dans le groupe.

Mettre en commun l'argent qui est gagné au quotidien est devenu un principe communément admis, mais l'argent qui vient des héritages, les *petits pactoles* amassés au cours d'une vie, comme *Eschyle* les appelle, sont plus difficiles à partager, puisque l'éventualité d'un départ de la communauté est toujours présente à titre d'horizon potentiel. Martin qui a cofondé la *Nef*, dit à peu près la même chose quand il relate le moment où Juliette a touché l'héritage de sa mère. Ayant d'abord fait partager discrètement la nouvelle à deux des fondateurs de la communauté, elle a quitté celle-ci pas plus de quinze jours plus tard, après avoir vécu 17 années à Jansiac. Martin qui revient sur cet événement avec humour, parce qu'il n'a pas cru un instant qu'elle mettrait au pot commun cette somme (environ 500 000€) considère que les pressions extérieures, qu'elles soient familiales ou relatives à l'idéologie libérale sont trop puissantes dans ces situations extrêmes. Pour se remémorer les années 1990, qui furent une véritable chasse aux sectes en France, le constat que les héritages ou les rentes venaient financer les communautés a souvent joué le rôle d'alerte des pouvoirs publics sur de potentielles dérives sectaires[44].

Si les verrous à la mise en commun intégrale des ressources et des capitaux émanent autant des institutions que de certains individus, c'est que la remise en question de la propriété et de la jouissance individuelle des biens et capitaux détenus constitue un trait culturel puissant dans l'architecture idéologique libérale. Positionner la mutualisation sur cet aspect des possessions entre donc dans un jeu d'opposition frontale à la norme commune.

[44] Au moment de mon travail d'enquête, La Nef de fous faisait d'ailleurs l'objet d'une information judiciaire pour établir les liens potentiels entre l'activité de la communauté et la disparition d'un de ses anciens membres dans des circonstances qui n'étaient pas encore élucidées.

Cette interrogation sur le partage intégral se retrouve dans le propos de Pénélope pour qui il est inenvisageable de devoir justifier face au collectif une quelconque demande qui la toucherait personnellement ou même d'envisager de prendre de l'argent du collectif pour assouvir un désir personnel. Un matin où je ramène du pain frais et des croissants pour le petit déjeuner, nous engageons la discussion sur les petits plaisirs du collectif. Pour elle, c'est le genre de pratique qui relève du cadeau que l'on fait aux autres. Même s'il est fréquent qu'ils organisent des repas de fête pris en commun et sur les fonds collectifs, le domaine des surprises est affilié au don. Élargissant son propos, elle vient à dire qu'elle ne se verrait pas piocher dans la caisse commune pour s'acheter une pâtisserie ou se rendre au cinéma et qu'elle ne pourrait pas vivre dans une communauté où tout serait mutualisé, un *système à la communiste* selon ses termes. Inversement, Maya ne saurait envisager d'avoir une économie personnelle séparée de l'économie domestique.

« *Personne n'a vraiment l'occasion d'avoir besoin d'argent en propre. Par exemple les personnes qui veulent aller voir leurs amis ou leur famille, il y en a qui souhaitent faire du stop, d'autres prennent les voitures de la communauté, d'autres plus récemment prenaient le train et c'est la communauté qui payait le train. Moi, par exemple, je prends une voiture et je ramène des légumes, des choux à choucroute… C'est vraiment la communauté qui assure, assume, ce n'est pas l'individu qui doit aller voir sa famille qui va piocher dans la caisse de la communauté pour se payer le trajet, c'est vraiment quelque chose de commun, de se donner ensemble la possibilité de faire les choses qu'on souhaite faire. Je trouve ça chouette d'assumer ça ensemble et de mettre des solutions en œuvre, parfois inédites, parce qu'ensemble on va essayer de résoudre le problème*. »[45]

À l'intersection de ces deux positions se trouve le scénario produit à Oventik. Si l'intégralité des ressources est mise au pot commun, chacun se voit allouer une somme, à égalité des autres, pour ses dépenses personnelles.

[45] Entretien avec Maya, La Nef.

iii. La dette, l'échange et le ciment de la relation

Considérer la tentative de soustraction au monde de l'argent et de minoration du modèle marchand sans évoquer les pratiques d'échange réciproque serait une béance dans l'analyse des ressources déployées dans les communautés. Questionnons alors les visions de la réciprocité que les communards mobilisent ainsi que la place qu'occupe l'interconnaissance dans les réseaux de relation de ces communautés.

La réciprocité comme idéal d'échange

Quelles sont les pratiques concrètes d'échange réciproque que l'on peut retrouver dans les communautés ? Les discours nous apportent peu d'éléments en la matière, mais les situations d'observation furent multiples et non sans heurts pour certaines d'entre elles. Il faut commencer par décortiquer ce qui se cache derrière cette catégorie analytique de la réciprocité. La réciprocité comme modèle abstrait chez K. Polanyi[46] et dont le MAUSS fait bien souvent référence, renvoie à une forme de l'échange dont la finalité repose dans les liens générés par celui-ci et non sur l'objet d'échange. Là où la réciprocité est une figure du lien, je propose de l'analyser sous l'angle du *faire*. Le lien n'a pas d'attaches s'il ne peut pas se cristalliser sur des éléments concrets d'un *faire* en commun, donc d'une *communauté d'action*.

Dans les faits, ce qui s'offre à l'observation pourrait référer, familièrement, à un échange de *coups de main*. L'imaginaire de la commune, que l'on retrouve à Oventik, fait fonctionner à plein rendement cette idée d'une communauté d'échange où la main d'œuvre circule au gré des besoins, d'un groupe à l'autre. Cette pratique pourrait prendre le nom de *chantiers partagés*, sensiblement différents des *chantiers participatifs* que G. Pruvost a analysés, mais dont l'esprit général relèverait d'une circulation des dons de soi à l'échelle d'un réseau, de communautés, de paysans, de bâtisseurs. Selon cette configuration, l'échange dépasse les frontières du collectif et la question de l'ouverture de la communauté à l'échelle de la commune est un idéal à atteindre pour permettre de trouver un équilibre entre le partage d'une vie quotidienne et le partage d'une vie matérielle, d'une organisation collective. L'élargissement est donc pensé comme une possibilité d'accroitre l'efficacité du collectif. On

[46] Karl POLANYI et Louis DUMONT, *La grande transformation: aux origines politiques et économiques de notre temps*, traduit par Catherine MALAMOUD et traduit par Maurice ANGENO, Paris, France, Gallimard, 1983, xx+419 p.

est loin du don altruiste que les abstractions théoriques mobilisent pour parler du don de soi. Le don de soi ici, est un don de force de production.

C'est ainsi qu'à Oventik, les corvées de foin – et sûrement bien d'autres – font l'objet d'échanges réciproques. Durant l'été 2014, en pleine fenaison, nous parcourions en petite équipe, quelques fermes avec lesquelles les membres d'Oventik avaient l'habitude d'échanger. Si cette rotation de la main d'œuvre fonctionnait généralement bien, lors d'une des corvées, un incident éclata entre un membre de la communauté et l'une des personnes chez qui nous étions en train de botteler. La répartition de la récolte ne convenait pas au second alors qu'elle avait été établie avant même de commencer le chantier. On termine celui-ci et l'incident se clôt, avec éclats, sur une forte interrogation quant à la reproduction de cet échange. Sur le chemin du retour, la discussion continue entre nous, et c'est ainsi que je perçois les relations d'intérêts réciproques que ce type d'échange transcrit. Si les membres de la communauté se déplacent pour effectuer une corvée, c'est qu'ils ont besoin de fourrage pour le troupeau. Mais, si le paysan avec qui ils échangent les mobilise, c'est qu'il connaît leur force numérique, qui accroît l'efficacité du chantier. C'est peut-être aussi, la force du préjugé entre les autochtones et les néoruraux, où les premiers tentent parfois de se jouer de la volonté d'intégration des seconds.

Le don de soi et la réciprocité ne sont alors, pas nécessairement, soustraits d'une logique de la rationalité calculante. Si les membres s'accordent à prêter main-forte pour l'autre, ils attendent en retour, soit un coup de main, soit une gratification qui réponde à leurs besoins. Il y a donc un problème, celui des attentes réciproques et celui de la valeur de l'échange.

Un détour par La Nef doit nous permettre de mieux saisir le projet qu'Oventik essaie de développer à partir de l'imaginaire de la commune. Pendant quelques années, La Nef a accueilli plusieurs communautés sur son site. Chaque groupement était autonome dans ce qui concernait son fonctionnement et son quotidien, mais l'ensemble des groupes se réunissaient pour la production de l'autosubsistance de tous et répartissaient celle-ci en fonction de leurs besoins. Ils ont ainsi créé une situation d'interdépendance entre les communautés, mais également une communauté d'échange. C'est à cette dernière que le projet de commune s'attache. Faire en sorte de créer une communauté élargie où les biens créés par chaque groupement, ou individu, trouvent à s'échanger contre d'autres. Cette représentation associe l'interdépendance des fonctions et la réciprocité des échanges. Ainsi, ce qui se présente est peut-être plus largement une représentation du troc tel que les communards souhaitent le

pratiquer. Un échange de biens et de coups de main envisagé ici sous l'angle du capital social, c'est-à-dire comme une ressource que l'individu ou le groupement peut mobiliser dans l'ensemble de son réseau de proches.

La grande diversité des formes d'échange

À la suite des propos esquissés dans la réciprocité comme forme idéale d'échange, on pourrait attendre un examen à partir des théories du don. Or, je considère qu'au vu de la tournure que prend la réciprocité envisagée par les communards, le cadre englobant de l'échange reste plus adéquat[47]. À partir de là, si l'on s'appuie sur la théorie de l'Économie Sociale et Solidaire (ESS), il faut du marché, de la redistribution et de la réciprocité pour composer un système d'échange équilibré. Or il est évident qu'en raisonnant à partir des sphères de production de la ressource on peut entrevoir que chacune d'entre elles a tendance à favoriser des formes d'échanges et de minimiser d'autres formes.

La sphère des revenus produit de l'échange marchand alors que la sphère de l'autoproduction peut produire des formes différenciées d'échange, allant du non-échange à l'échange marchand en passant par toutes les formes de don et de troc. On serait donc en mesure de considérer que l'autoproduction peut conduire à l'expression d'une plus grande diversité de formes d'échange, des échanges monétaires et non monétaires, des échanges de type formel ou informel, de la réciprocité, alors que la sphère des revenus salariés n'engendrerait qu'un rapport monétaire à l'échange, mettant en forme le marché et la redistribution.

Dans les termes, cette partition est poreuse, il n'existe pas de type pur pour lequel tout serait marché, tout serait redistribution ou tout serait réciprocité. Les chercheurs regroupés autour du MAUSS, ou encore A. Testart ne cessent de mettre au jour les logiques du don et de pister les formes d'échange qui lui sont spécifiques. Ils expriment dans leurs recherches toutes les complexités liées à la dissimulation des pratiques de réciprocité là où on ne les attendrait pas et inversement soulèvent les limites d'une pensée qui voudrait que la réciprocité soit une pratique de don pure tenue à l'écart de toute forme d'intéressement. S'il en est déjà ainsi à

[47] Je fais le choix de me mettre en distance du Mauss à partir des critiques formulées par A. Testart, sur la distinction entre le paradigme du don et le paradigme de l'échange. A. Testart souligne que l'échange implique nécessairement de rendre là où le don formule une non obligation de contre don. Cest une lecure critique de l'Essai sur le don de M. Mauss, où A. Testart affirme que tout échange repose sur la règle d'en être quitte à son issue, peu importe la temporalité et qu'il faut réserver au don les situations qui n'appellent pas de retour, donc où le donateur et le récipiendaire sont quitte au moment même du don. L'obligation est dans l'achange, non dans le don.

l'échelle des systèmes d'échange, comment pourrait-il en être autrement à l'échelle de l'individu pour qui l'entremêlement des pratiques est bien plus quotidien et routinier, parce que dans une même journée, il sera dans la sphère monétaire et réciprocitaire suivant qu'il achète du pain, covoiture avec sa voisine pour aller au travail en même temps qu'un voisin conduit ses enfants à l'école, alors qu'il actualise sa situation de demandeur d'emploi à la fin du mois.

Le don et la dette circulent à l'échelle d'un territoire où les individus ont une connaissance certaine de l'ensemble des membres du réseau, ce que l'on qualifie d'interconnaissance. Le réseau s'ouvre de proche en proche au sens littéral de l'expression et si je ne partage pas des interactions quotidiennes avec tous les membres du groupe, je sais que telle personne avec qui j'échange ponctuellement est en lien régulier avec une autre personne avec qui je suis en lien régulier. Ceci fait échos à la notion de *capital social*[48], qui désigne l'ensemble des ressources qu'un individu ne détient pas en propre mais dont il peut disposer par le biais de ses relations. Cette logique du proche fonde autant la logique du don que la logique de la communauté, dans tous les sens du terme, c'est-à-dire autant comme une structure bornée au commun que comme une entité relationnelle territorialisée.

Les communautés intentionnelles développent un large réseau d'interconnaissances à plusieurs échelles. La première, au niveau local, est constituée des relations de travail, d'échanges avec les voisins et les autres producteurs. La force du nombre dans la communauté, est un facteur qui densifie fortement la toile de contacts que le collectif peut mobiliser à chaque instant. En quelque sorte, chacun se spécialise dans ses relations et en fait bénéficier à tout le groupe. À, Oventik, Ismène, fréquente le marché dans la vallée et développe des relations avec d'autres producteurs qui permettent de lancer de nouveaux projets de mutualisation des outils de production pour la boulangerie. Lazare est en lien avec d'autres éleveurs ce qui permet des échanges entre leurs productions respectives, diversifiant ainsi les denrées consommées issues de l'élevage. Ménécée, développe des échanges avec des maraichers et des éleveurs, ils mutualisent ainsi certaines cultures comme les pommes de terre ou le fourrage.

À une échelle plus large, celle des communautés, des réseaux existent pour répondre à des besoins matériels, de subsistance mais aussi dans le partage d'expériences. Certaines se sont

---

[48] Nan LIN, « Les ressources sociales : une théorie du capital social », *Revue française de sociologie*, 1995, vol. 36, nº 4, pp. 685-704.

spécialisées, dans les céréales, produisant des farines, des pâtes, d'autres comme les coopératives de Longo Maï ont construit une scierie, une filature. Si toutes cultivent leur autosubsistance, ensemble, elles ont créé un réseau d'interdépendance. Cet archipel, comme certains membres l'appellent, est à la fois un réseau de soutien dans les coups durs mais aussi un ensemble plus large de mise en partage des expérimentations. Ce qui fonctionne chez les uns peut être mobilisé chez les autres et les écueils propres à la vie commune trouvent parfois des réponses dans l'expérience vécue d'un autre groupe. Les communards voyagent régulièrement d'un groupe à l'autre, se rendent visite, portent les nouvelles des connaissances communes. En réunion hebdomadaire à Ovnetik, une partie du temps est réservée aux nouvelles d'autres lieux.

Synthèse du chapitre 5

Le partage des ressources, dans la sphère communautaire, fait apparaître plusieurs éléments d'importance dans la compréhension de la forme que peut prendre une économie partagée. La typologie esquissée à partir du critère de mutualisation permet de révéler une diversité des conceptions du partage entre les membres de ces collectifs. Cet examen se lit à partir de deux approches. La première est celle retenue par le groupe, qui reflète l'organisation commune décidée par les membres réunis. Elle donne à voir un élément du commun qu'ils ont construit ensemble pour fixer leurs manières d'échanger entre eux, de contribuer à la vie domestique et au développement du projet utopique. La seconde tient au discours des membres sur le partage d'une économie, telle qu'ils la conçoivent idéalement. Cette deuxième approche laisse entrevoir des décalages entre les représentations collectives et les représentations individuelles. De ce fait, ils invitent à l'analyse des relations politiques à l'intérieur de la sphère communautaire, ce qui fera l'objet du chapitre 7.

Cet examen de l'économie commune révèle, par ailleurs, un traitement de la question sociale depuis la sphère communautaire. Décider d'un principe de mutualisation revient, on l'a vu, à prendre à bras le corps la question des inégalités entre les membres. Là encore, la diversité des réponses montre un univers de conceptions qui parfois s'opposent selon l'antagonisme classique entre libéralisme et collectivisme.

Enfin, l'analyse du rapport à l'argent et à l'échange montre que l'opposition de principe formulée à l'égard du marché et de l'échange monétaire est systématiquement minorée par la réalité pragmatique que la nécessité rappelle. Sortir du modèle économique prédominant impose des conditions qui permettraient de pallier son absence par l'émergence d'un autre modèle. Or c'est précisément celui-ci qui fait aujourd'hui défaut, menant alors, les communards à pratiquer une grande diversité de formes d'échanges en fonction des situations qui s'offrent à eux. Leur posture pourrait de ce fait se résumer par la formule suivante : *Sortir de l'échange marchand dès que possible*.

Synthèse de la deuxième partie

Dans cette partie j'ai cherché à décrire ce qui se partage dans le style de vie collectif. Le partage comme catégorie analytique a donc ce double intérêt de reposer sur une ambivalence entre ce qui fait **scission** et ce qui fait **communion** entre les individus en relation. Alors que la communauté semble *a priori* revêtir cette première acception du terme, parce que rien ne pourrait venir contredire le fait que faire communauté c'est aussi communier dans un lieu, dans le partage d'un quotidien et dans le partage d'une activité nourricière, la réalité communautaire comporte en elle cette seconde facette de la séparation des mêmes.

La communauté intentionnelle est d'abord une séparation avec la société et son mode de vie prédominant. Mais alors que cet acte premier de scission semble réunir les communards, ceux-ci sont à la recherche permanente de l'équilibre juste entre la communion et la scission à l'intérieur du groupement. À quel moment suis-je autorisé à m'extraire du groupe ? Par quel moyen légitime le suis-je ? Qu'est-ce qui se partage ? Les récits des expériences quotidiennes marquent précisément cette difficulté de répondre aux attentes réciproques sans que chacun ne s'en trouve atteint dans son désir de se posséder soi-même de ne pas s'aliéner à la communauté. La facilité à considérer que la communauté est le lieu où l'individu se met en partage nourrit l'image romantique de la fusion communautaire.

L'association apparaît comme la forme juridique et le régime de propriété la plus convoité dans les milieux communautaires. Les interrogations sur le rapport à la propriété ont conduit à repérer des aménagements entre l'idéal visé (l'association) et une approche empirique (propriété individuelle ou SCI). Ces aménagements sont liés aux difficultés de financement des lieux et à l'instabilité des groupes. Pourtant cette démarche, saisie sur chacun des terrains, montre que la *propriété commune* est un élément important dans la définition du projet utopique.

Les communards mettent en pratique une continuité d'action temporelle et spatiale visant à produire leur cadre de vie commun. Ils réalisent cette continuité en se mettant côte à côte face à leurs préoccupations : répondre aux besoins de la vie et esquisser les contours d'un monde autre. Dans le style de vie communautaire, le travail est conçu de manière à réduire la séparation entre les temps sociaux conventionnels : travail et domesticité. La spécialisation et division du travail sont ardemment discutées, non par refus mais pour les réduire au strict nécessaire selon un souci d'efficacité de l'action collective. En cela, **le travail est un élément déterminant du commun**. L'activité des communards recouvre la notion de **travail autonome** en raison des questionnements permanents sur le sens de l'activité et sur les résultats qu'elle engendre sur l'univers de la communauté et le monde dans lequel elle s'inscrit.

Dans le partage d'un quotidien, les interrogations sur la sphère des besoins sont en dialogue constant avec le rapport au temps et à l'espace. Le caractère enraciné de l'activité agricole entre en tension avec le désir d'une vie nomade associée de manière positive aux relations sociales tissées dans le voyage et aux autres lieux de vie collectifs.

Le nomadisme peut aussi apparaître à la lumière des analyses de J.C. Scott[49] comme une stratégie de résistance face au caractère centripète de l'État moderne. Cet élément devrait encore faire l'objet d'analyses empiriques et théoriques pour avancer dans l'entreprise de compréhension des mécanismes de résistance ordinaire qui s'expriment à travers cette fuite des lieux du pouvoir.

Dans le monde communautaire, les relations d'échange sont guidées par un accroissement des liens qu'ils peuvent générer. Le troc et l'entraide sont les deux formes que les communards se fixent comme idéal. À partir de ces représentations de l'échange, ils cherchent à minimiser le pouvoir de l'argent dans la sphère domestique et dans la mise en œuvre du projet utopique.

---

[49] James C. SCOTT, *Zomia ou L'art de ne pas être gouverné*, *op. cit.*

La typologie proposée pour examiner les formes de mutualisation dans les communautés révèle différentes conceptions du partage. Allant du plus individuel au plus collectif, les formes retenues produisent une image des façons de traiter de l'égalité et l'équité entre les membres de chaque collectif.

Ce que produit le terme de ce raisonnement sur le partage, notamment à partir de l'exemple du troc et de l'entraide, c'est une nouvelle interrogation qu'il s'agira de traiter dans la partie suivante : Comment à partir du partage, conçu provisoirement comme une manière de produire la réunion des individus et des groupes, retrouve-t-on la conception du partage comme scission ? Si la communauté nationale repose sur un commun donné en partage comme un passeport pour l'intégration, les communautés utopiques établissent un commun délimité par leur champ d'action et par le partage intentionnel d'un commun établi sur la base d'une élection réciproque entre les membres qui choisissent la même marge et se reconnaissent dans le cadre d'un système de relations d'affinité. Ce que nous allons dès lors explorer dans la partie suivante.

PARTIE 3 : Les communautés dans le monde des relations

Introduction de la troisième partie

La porte d'entrée de cette partie analytique, repose sur l'idée que le collectif – ou la vie communautaire suivant ce que l'on veut exprimer – est la transcription d'un penchant à la relation et donc d'une recherche de relations.

Les relations familiales, d'amitié, de voisinage et professionnelles, toutes ces facettes méritent qu'on les teste au prisme de l'élection. La construction de l'intimité, ses frontières et ses mécanismes feront également l'objet d'un examen particulier. Si la sphère relationnelle de la communauté comporte une particularité par rapport aux structures des relations dans le monde conventionnel, c'est bien dans cette *transformation* et de ces constructions de l'intime, en tant que sphère séparée et complémentaire de la sphère privée et de la sphère publique. Et c'est à partir de cela que pourra alors s'ouvrir un premier ordre de réflexion à l'interrogation portée au chapitre 9 sur l'espace de la résistance ordinaire ou non.

Si la partie précédente ne traitait que des liens à la sphère institutionnelle, celle-ci n'abordera que ceux qui se tissent dans la sphère relationnelle. En effet, les données du partage que nous venons d'examiner dans la partie précédente traduisent la porosité des bases matérielles personnelles et collectives, propres et communes, dans la sphère communautaire. Elles ont également permis d'introduire, par le biais de l'échange, une partie relative aux relations à l'intérieur du groupe et de celui-ci avec ses partenaires extérieurs. Le partage ne saurait, de ce fait, se limiter à des effets infrastructurels sans aucune conséquence dans la sphère des relations.

Ainsi, dans le monde communautaire, il est apparu, au fil des discussions et de l'analyse des propos recueillis que, au sein des relations, les notions d'affinité et d'élection prenaient une place considérable. Si l'habitude nous a conduit à envisager une opposition presque mécanique entre la sphère du politique et la sphère des affects, les formes communautaires semblent jouer ces deux aspects de la vie sous l'angle d'une continuité d'action et de relation.

Il me semble nécessaire d'apporter deux précisions d'ordre théorique pour saisir l'approche que je tenterai de développer dans les deux chapitres qui alimentent cette réflexion sur l'univers relationnel communautaire. La première exprime une interrogation de la notion de sujet. Si les sciences humaines qui s'attachent à l'examen des relations ont de longue date incliné à produire un discours sur les individus en recourant à la notion de personne voire

d'acteur et des relations interpersonnelles, je prends l'option de m'appuyer sur la notion de sujet au sens tourainien[1] et d'intersubjectivité afin de donner un tournant politique à la question des relations. A. Haesler écrivait, selon une perspective critique de la notion d'individu, et ce « "*dans le sens d'une sociologie du sujet"*, [que ce dernier] *est d'un intérêt très relatif.* »[2] En effet, selon lui, la sociologie peut et doit s'intéresser à l'individu moins en tant que fait explicatif que fait à expliquer. Dans une note de bas de page, il précise que « *La distinction communément adoptée par Touraine entre individu et sujet se recoupe peu ou prou avec celle qu'opère Simmel quand il parle d'individu "quantitatif" et d'individu "qualitatif"* ». Selon lui, l'individu quantitatif correspond à l'individu des « *foules solitaires* » de David Riesman, alors que l'individu qualitatif est le « *sujet* » tourainien, s'apparentant au « *héros de soi, "inner-directed" et autonome.* »[3] Si j'agrée en partie au propos de l'auteur, il m'apparaît toutefois que derrière ce héros personnel, ce sujet introspectif par lequel s'exprime l'autonomie comme résultante d'une réflexion sur les normes auxquelles l'individu est prêt à se soumettre, l'on gagnerait à consolider la dimension politique du débat ici. Une sociologie du sujet n'a peut-être pas d'intérêt, mais une sociologie politique à partir de laquelle nous envisageons les relations à diverses échelles, allant du sujet au groupe en passant par les relations intersubjectives me semble d'un intérêt majeur pour comprendre les oppositions formulées en alternative du jeu politique dominant.

L'autonomie et le sujet de G. Poitevin[4] se perçoivent du point de vue de l'existant, s'affirment comme une posture contre l'autonomie et le sujet de la métaphysique et contre des conceptions essentialistes de ces notions. L'autonomie, écrit-il « *est le lieu du sujet dans l'acteur* » où le sujet, dans une acception tourainienne, « *"se construit par la lutte contre des appareils et le respect de l'autre comme sujet" d'égale valeur. Il est donc étroitement associé à l'émergence d'action collective à l'encontre des pouvoirs de la marchandise, de l'entreprise, du clan et de l'État. Il se saisit mieux "en position de résistance et d'appel contre un ordre ou un pouvoir." "Il se définit à la fois dans les rapports sociaux et la*

---

[1] Alain TOURAINE, *Critique de la modernité*, Paris, France, Librairie générale française, 1992, 510 p.

[2] Haesler A., *Penser l'individu? Sur un nécessaire changement de paradigme, 1. Les impasses du néo-individualisme sociologique,* 2005, http://www.espacestemps.net/articles/penser-individu-paradigme-partie1/#_ftnref3

[3] Haesler A., 2005, Note 5

[4] Guy POITEVIN, *Sortir de la sujétion: essais sur la désubordination des parias de l'Inde, femmes et intouchables*, Paris, France, Harmattan, 2002, 483 p.

conscience de soi, dans l'affirmation de soi, dans l'affirmation de Je qui s'oppose à tous les rôles dont est fait le Soi" »[5].

Cela M. Weber l'avait, *a priori*, fort bien compris quand il qualifiait le *bourgeois* comme le type d'individu produit par la modernité, en tant que figure spécifique de celle-ci et non en tant que son produit générique. Qualifié ainsi, le *bourgeois* est le type d'humain qui domine les autres types et non le type unique d'humanité occidentale. Dans cette voie, N. Elias, cherche, « *"au-delà* [de l'opposition entre individu et société], *une nouvelle conception de la manière dont les individus sont liés les uns aux autres, en bien comme en mal, au sein d'une multitude qui est la société"* »[6]. En d'autres termes, il cherche à l'instar d'É. Durkheim, à « *"comprendre comment la multitude d'individus isolés forme quelque chose de plus et quelque chose d'autre que la réunion d'une multitude d'individus isolés – autrement dit, comment ils forment une société et pourquoi cette société peut se modifier de telle sorte qu'elle a une histoire qu'aucun des individus qui la constituent n'a voulue, prévue ni projetée telle qu'elle se déroule réellement"* »[7].

C'est à partir de ces postulats qu'il me semble intéressant de rechercher comment les manières de faire communauté construisent un modèle de subjectivité qui se traduit concrètement par le refus de prendre le sujet comme objet de la relation, en tant que rapport discontinu entre les individus et, entre ceux-ci et leur environnement. Selon cette perspective qui emprunte à la phénoménologie le concept de perception et selon un subjectivisme radical, les communards développent une conception du sujet selon laquelle, le sujet percevant se trouve dans une relation de continuité avec ce qu'il perçoit. Ils cherchent, de ce fait, à construire les bases d'une relation de co-sujets où l'altérité est une continuité du *moi* dans un rapport d'égalité.

À certains égards, j'exprime ici une prise de distance par rapport à la sociologie relationnelle telle qu'elle représente la relation dyadique comme des rapports interpersonnels, et qui s'attache à la relation elle-même plus qu'aux individus en relation. Or, mon point de vue donne de l'importance aux sujets de la relation tout autant qu'à la forme relationnelle qu'ils dessinent dans leurs échanges. Ainsi, nous aurons deux niveaux d'analyse dans les propos qui suivront. Il m'apparaît nécessaire d'analyser la relation à partir de deux dimensions pour

---

[5] *Ibid.*, p. 66-67. Citant Alain TOURAINE, *Critique de la modernité*, *op. cit.*, p. 330-334.

[6] Elias N., *La société des individus*, Editions Fayard, Paris, 1991, p.32, *in* Schnapper D., 2007, p.46

[7] Elias N., *La société des individus*, Editions Fayard, Paris, 1991, p.41, in Schnapper D., 2007, p.46

donner à voir un *faire relation* spécifique aux communautés et la construction d'un sujet particulier à la forme communautaire qu'on ne saurait retrouver ailleurs dans les formes conventionnelles de la vie sociale occidentale et moderne.

La deuxième précision s'attache à qualifier ce que j'entends par la notion d'affinité. Prise telle quelle, je considère qu'elle renvoie nécessairement à la sphère relationnelle, laquelle renvoie à la modernité. Que la relation s'effectue entre des systèmes, des organisations, des groupes ou des individus, l'affinité se traduit par un lien positif entre ces entités là où le conflit, entre autres, en est le pendant négatif. Néanmoins, l'affinité ne saurait se produire sous l'angle d'une figure unique et, l'on doit à Michael Löwy[8] une typologie qui permet de comprendre ce que revêt le terme d'affinité pour les sciences sociales. Et ce notamment à partir du moment où le terme a été couplé à la notion d'élection ; traduit de l'allemand par « attraction élective »[9] et définie comme « *force en vertu de laquelle deux substances diverses se recherchent, s'unissent et se retrouvent* »[10].

M. Löwy identifie trois types principaux d'affinité et un quatrième qu'il compose par agrégation.

1. *L'affinité tout court, la parenté spirituelle*, l'homologie structurelle (terme cher à Lucien Goldmann), la *correspondance*.

Cette conception originellement mystique se perd peu à peu, notamment avec Baudelaire, pour signifier à sa suite un système d'analogies réciproques qui traversent l'univers. Soulignons par ailleurs que la correspondance (ou affinité) est une analogie encore statique, qui crée la possibilité mais non la nécessité d'une convergence active, d'une *attraction élective*. La transformation de cette puissance en acte, la dynamisation de l'analogie dépendent de conditions historiques et sociales concrètes.

2. « *L'élection, l'attirance réciproque, le choix actif mutuel de deux configurations socio-culturelles, conduisant à certaines formes d'interaction, de stimulation réciproque et de convergence. À ce degré, les analogies et correspondances commencent à devenir*

---

[8] Michael LÖWY, « Le concept d'affinité élective chez Max Weber », *Archives de sciences sociales des religions*, 1 juillet 2004, n° 127, pp. 93-103.

[9] Faisant référence à l'expression et au texte de Goethe : *Les affinités électives*.

[10] Michael LÖWY, « Le concept d'affinité élective chez Max Weber », *op. cit.*, p. 93.

dynamiques, mais les deux structures demeurent séparées. »[11] C'est à ce niveau que se situe la *Wahlverwandtschaft* entre éthique protestante et esprit du capitalisme dont parle Weber.

3. *L'articulation, combinaison ou union entre les partenaires*, pouvant avoir pour résultat différentes modalités d'alliance : *a.* ce qu'on pourrait appeler « la symbiose culturelle » où les deux figures restent distinctes mais sont organiquement associées ; *b.* la fusion partielle ; et *c.* la fusion totale.

4.. La création d'une *figure nouvelle* à partir de la fusion des éléments constitutifs.

La définition que je pourrais employer pour caractériser les types d'affinités et d'élections interprétés à partir des observations de terrain correspondrait aux troisièmes et quatrièmes types présentés par M. Löwy. Les notions de symbiose et de fusion propres à l'alliance entre des partenaires qui partagent des traits culturels communs ou encore l'érection de figures nouvelles produites par la fusion d'éléments distincts pris dans un rapport d'élection, permettent de comprendre la dynamique instituante caractéristique du quatrième type et la reconnaissance réciproque propre au troisième type. Ce rapprochement mériterait peut-être un traitement poussé pour saisir plus finement les logiques électives qui traversent les communautés intentionnelles. Il est par ailleurs probable que le premier type s'offre à l'analyse dans un certain nombre de configurations[12]. L'affinité tout court, que l'on peut retrouver à l'état brut dans les relations amicales héritées de l'enfance ou de relations de longue haleine, qui reposent toutes deux sur l'ancienneté des relations, se trouve probablement plus qu'on ne le pense à l'origine des logiques d'assemblages interpersonnels. Ces logiques forment les collectifs ou des sections de collectifs, et il n'est pas rare d'observer *a posteriori* des vagues d'arrivées collectives qui viennent s'investir dans un lieu ou dans un groupe préexistant, en tant que groupes ayant une existence collective extracommunautaire. Il y a donc un commun qui préexiste au commun et qui crée une nouvelle figure ou configuration à partir de la fusion du collectif dans la communauté.

---

[11] *Ibid.*, p. 101.

[12] Le terme *configuration* est emprunté à la sociologie de Norbert Élias dans ses développements sur l'action en société qu'il analyse par le biais de travaux sur les sports en équipes pour permettre la sortie du dilemme sociologique constitué par l'opposition individu / société. Cette approche est selon lui, la seule possibilité de comprendre la dynamique mouvante dans la composition des groupes humains et le caractère relationnel et interdépendants des groupes entre eux. Je remobiliserai N. Élias ultérieurement dans la sous partie dédiée aux relations de groupales, ainsi que dans le chapitre 6 au moment de l'examen des formes conflictuelles qui agissent à l'intérieur des groupements communautaires.

Derrière toutes les dimensions de la relation qui seront traitées dans cette section, je voudrais mettre en avant l'idée que ce qui ordonne la réalité relationnelle au sein des groupements communautaires intentionnels tient à la notion d'affinité élective[13]. J'aurais pu partir sur une conception ordonnée par le *choix*[14], mais il me semble que nous dépassons le cadre théorique de cette notion. Que le choix soit purement libre, libre par nécessité, contraint par nécessité ou purement contraint ne permet pas de saisir véritablement la nature de ce qui unit des membres qui, intentionnellement, décident de partager un espace, une économie, une activité, un projet de vie ou *in fine* de faire famille.

Par ailleurs, l'intérêt porté à la notion d'élection est directement inspiré des travaux de M. Weber[15] quand il précise que l'on ne saurait interpréter le développement du capitalisme moderne sur la base d'une relation causale qui en ferait le mode de vie protestant par excellence. C'est bien l'élection réciproque entre deux systèmes de représentations du monde, qui partagent à un moment précis de leur développement, un commun leur permettant de se renforcer mutuellement par leur alliance, et ce, jusqu'à ce que la nécessité n'en soit plus une. L'élection, contrairement au choix qui est un pur produit du raisonnement rationnel, fait intervenir tout ce qu'elle peut mobiliser du champ passionnel des relations, elle se charge d'affects, d'émotions qu'un strict choix ne pourrait intégrer dans ses catégories d'analyses.

L'intégration du politique dans la sphère des relations peut apparaître problématique si l'on considère que les relations politiques relèvent du choix rationnel, qu'elles sont des relations mécaniques là où les relations quotidiennes se présentent comme des relations organiques. Or, là encore, les communautés intentionnelles manient un art de l'hybridation des dimensions relationnelles pour établir des relations basées sur des affinités politiques. Si ce mécanisme est bien connu des théories du capital social, sous le principe du « qui se ressemble s'assemble », la particularité des arts politiques communautaires se développe par la manifestation des amitiés, basées sur les affinités électives, au cœur d'une sphère relationnelle coordonnée classiquement par les théories du choix rationnel.

---

[13] Michael LÖWY, *Rédemption et utopie: le judaïsme libertaire en Europe centrale : une étude d'affinité élective*, Paris, France, PUF, 1988, 258 p. ; Michel LALLEMENT, *Tensions majeures: Max Weber, l'économie, l'érotisme*, Paris, France, Gallimard, impr. 2013, coll. « NRF essais », 2013, 275 p.

[14] Philippe STEINER, « Les Foundations de James S. Coleman : une introduction, Coleman's Foundations: an introduction, Die Foundations von James S. Coleman : eine Einführung., Las Foundations de James S. Coleman: Introducción. », *Revue française de sociologie*, 2003, vol. 44, nº 2, pp. 205-229.

[15] Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduit par Isabelle KALINOWSKI, Paris, France, Flammarion, coll. « Champs », n° 424, 2001, 394 p.

Chapitre 6 : Le groupe et le monde des relations

Introduction

L'objet de ce chapitre est d'interroger les manières spécifiques de *relationner* dans l'espace communautaire. Si la notion d'affinité élective occupe une place centrale dans les développements qui suivront, je ne vais retenir que deux phénomènes un peu emblématiques de la sphère relationnelle, que sont les aspects touchant l'intimité dans le couple, la famille et les relations interpersonnelles, qui permettront de révéler une mise à distance des canons de l'intimité, tel qu'A. Giddens les a décrits dans ses « transformations de l'intimité »[1]. Dans un deuxième temps, nous partirons à la recherche des traits caractéristiques de l'univers relationnel à l'intérieur du groupe et avec ses périphéries. Une lecture goffmanienne aurait conduit à envisager la communauté comme un espace scénique dont les interactions constitueraient le théâtre du quotidien. Elle serait allée explorer les rôles respectifs des acteurs communautaires jusqu'à décrire les mises en scène par un jeu d'affirmation et d'opposition à l'égard de l'espace scénique institutionnalisé. Non pas qu'une telle approche ne mériterait

[1] Anthony GIDDENS, *La transformation de l'intimité sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, Rodez, Le Rouergue-Chambon, coll. « Les incorrects », 2004, 1 vol. (265 p.) p.

quelque attention, mais ma sensibilité d'observateur a retenu des faits, non moins significatifs qui prennent corps dans des formes relationnelles héritées des vagues communautaires antérieures, dans leurs balbutiements contemporains, dans des expérimentations ou des formulations critiques. S'il est un thème dont l'analyse fait date en milieu communautaire, c'est bien celui de la famille, que nous allons dès maintenant aborder.

Faire famille : de la communauté familiale à la famille élective.

i. La remise en cause d'un modèle familial

Si l'on reprend les termes traditionnels de la communauté, sa forme historique repose sur la famille. Une notion élargie au-delà du noyau nucléaire qui caractérise la forme contemporaine, occidentale, dominante de la famille et qui incluait plusieurs générations cohabitant au sein d'une unité domestique, unité formée d'un côté par ses membres et d'un autre par le partage d'une économie productive et d'une économie matérielle. Que la filiation entre les membres soit matriarcale ou patriarcale, elle demeure constituée par la parentèle directe.

La prise de distance effectuée par les communautés contemporaines à l'égard des structures historiques du lien, communauté traditionnelle et famille nucléaire, semble jouer la relation familiale sur un autre registre, celui de l'élection. Si la famille nucléaire, dans l'union matrimoniale repose depuis moins d'un siècle sur le choix du conjoint, avec tout ce que cela comporte de non-choix tant l'homogamie sociale continue de caractériser le marché matrimonial, il apparaît que le fait communautaire fait déborder l'élection de la simple relation entre deux alter ego vers la sphère du groupe où tous se recrutent réciproquement pour constituer l'unité entre les membres cohabitants. On aurait pu considérer que la communauté contemporaine ne configurait pas de forme nouvelle de famille, voire qu'elle s'écartait des fonctionnements familiaux traditionnels pour ne pas y rentrer d'une autre manière. Si les années 1970, en milieu communautaire, avaient présumé de la fin de la famille, notamment à partir d'une opposition au patriarcat et au modèle d'affiliation

bourgeoise, les années 2000, semblent être revenues de la critique des modèles de filiation sans pour autant quitter la critique du patriarcat, de sorte que nous devrions nous consacrer à une actualisation des analyses du fait familial. Ainsi, on peut risquer l'hypothèse, qui nous permettra d'avancer pas à pas dans cet examen, **que la nature des liens en milieu communautaire, leur force** (que l'on pourrait analyser sous l'angle de leur durée et de leur intensité) **emprunterait la même voie que ce que les sociologues de la famille[2] nomment le couple associatif**, qui tient au fait que la famille est envisagée comme une unité relationnelle dans laquelle les liens unissant le couple sont dissolubles, alors que les liens de filiation sont indissolubles et définis dans un système de parenté directe[3].

L'unité familiale se compose, se décompose et se recompose selon le principe d'une libre association. À l'image des *relations pures* décrites par A. Giddens[4], auxquelles la famille élective correspond par bien des traits, on peut considérer qu'elle « *est une relation sociale entamée pour elle-même, ou plus précisément pour ce qu'un individu peut espérer tirer de son association durable avec un autre. Cette alliance ne se perpétuant que dans la mesure où les deux partenaires jugent qu'elle donne suffisamment satisfaction à chacun pour que le désir de la poursuivre soit mutuel.* » [5] Nous sommes dans un contexte/situation où, pour ce qui est du couple et conformément à la typologie esquissée par J. Kellerhals[6], le type ***Association*** met en scène des rôles plutôt égalitaires et peu différenciés entre les membres et où la cohésion du groupe conjugal est ouverte sur l'extérieur de l'unité et favorise l'autonomie des individus.

L'intérêt pour la typologie de J. Kellerhalls, tient au fait qu'elle révèle la nature des relations internes à l'unité familiale et les manières dont ces relations transpirent vers l'environnement relationnel externe à la famille. Si cette typologie est dédiée à la description des relations de couples et de parenté, elle pourrait tout à fait s'étendre à la description des relations propres aux ménages collectifs représentées sous la forme communautaire intentionnelle. Les degrés

---

[2] Martine SEGALEN et Agnès MARTIAL, *Sociologie de la famille*, Paris, France, Armand Colin, 2013, 348 p.

[3] Maurice GODELIER, *Parenté, familles, interdits sexuels*, https://www.canal-u.tv/video/universite_de_tous_les_savoirs/parente_familles_interdits_sexuels.1432, consulté le 26 février 2018.

[4] Anthony GIDDENS, *La transformation de l'intimité sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, *op. cit.*

[5] *Ibid.*, p. 76.

[6] Jean KELLERHALS, Jean-François PERRIN, Geneviève STEINAUER-CRESSON, Laura CARDIA-VONÈCHE et Geneviève WIRTH, *Mariages au quotidien: inégalités sociales, tensions culturelles et organisation familiale*, Lausanne, Suisse, Pays multiples, 1982, 285 p.

d'ouverture et de fermeture du ménage, la différenciation des rôles et les hiérarchies internes trouvent un écho dans le système relationnel communautaire. Il faudrait peut-être développer de nouvelles dimensions pour décrire précisément l'univers relationnel spécifique à ces ménages collectifs. C'est une discussion qui pourrait s'amorcer avec des spécialistes de la famille qui, à chaque fois que j'ai présenté mes travaux ou discuté de manière informelle sur ces aspects, ont toujours manifesté un intérêt pour ces modes de conjugalité et de filiation que l'on ne semble pas repérer ailleurs dans la société que sous cette association basée sur une intention de construire une alternative à la famille contemporaine.

Tableau 3 Typologie des modes de cohabitation dans la sphère familiale

	Parallèle	Compagnonnage	Bastion	Association	Cocon
Cohésion					
Fusion	-	+	+	-	+
Clôture	+	-	+	-	+
Régulation					
Rôles	Différenciés	Peu différenciés	Différenciés	Peu différenciés	Peu différenciés
Décisions	Hiérarchique	Egalitaire	Egalitaire	Egalitaire	Egalitaire
Statut maître	Affirmé	Discret	Affirmé	Moyen	Discret
Routine	+	-	+	-	+

Sources, Kellerhals et al. [1982].[7]

Si les structures de la famille ont accusé des transformations remarquables pendant le XXe siècle, ladite crise de la famille ne saurait être définie à partir de la transformation du modèle familial mais plutôt comme une conséquence de la transformation des modes de cohabitation entre les membres d'une même famille[8]. La famille historiquement perçue du point de vue de la corésidence intergénérationnelle basée sur une filiation entre les personnes hébergées sous

[7] Jean-Hugues DÉCHAUX, *Sociologie de la famille*, Paris, France, La Découverte, 2007, p. 35.

[8] Catherine BONVALET et Eva LELIÈVRE, « De la famille à l'entourage, questionner les contours d'une institution », *Mouvements*, 18 mai 2015, n° 82, nº 2, pp. 90-96.

le même toit devient un sous-ensemble du ménage statistique[9] qui s'ouvre à des pratiques de cohabitation entre plusieurs familles, plusieurs personnes isolées, sans liens de parenté.

À partir de ces constats, C. Bonvalet et E. Lelièvre[10], proposent d'élargir le cadre d'analyse de la famille et du ménage à son entourage. En conceptualisant cette notion d'entourage, elles intègrent l'ensemble des corésidents qui forment le groupe domestique, et en cela englobent les personnes avec lesquelles l'individu vit tout autant que celles avec qui il entretient des relations. Pour les auteures, cet élargissement permet de distinguer la sphère des influences entre corésidents de celles des liens filiaux. *In fine*, elles donnent du crédit à la thèse de l'élection entre les membres d'une famille que je développe ici en proposant la notion de *parenté élective* qui prend en compte *l'univers des référents adultes pouvant exercer un rôle parental*[11] auprès de la génération suivante. Forlane de La Nef introduit cette réflexion sur l'environnement familial et la distinction entre le modèle prédominant en occident et le mode expérimenté dans la sphère communautaire.

« *Si on veut sortir effectivement d'une juxtaposition de cellules familiales qui n'ont pas tellement d'occasions de rencontres, de liens entre elles, il faut construire petit à petit son milieu, l'élaborer, le peaufiner quitte à recommencer si on se rend compte qu'on s'est trompé. Il se trouve que par hasard, un certain nombre de gens habitent dans un même lieu, en ville ou en périphérie, mais ils n'ont pas forcément souhaité vivre avec ces voisins-là. Alors que d'être ici, c'est un acte. Ce qui n'est peut-être pas perceptible c'est qu'on peut construire sa vie, alors que je ne sais pas si c'est possible ailleurs.* »[12]

Cette manière d'élargir la famille à son entourage ouvre la perspective du *faire* dans la définition de la famille. Si historiquement, celle-ci s'ordonne au principe de l'héritage et s'impose à l'individu comme le premier cercle de ses appartenances, l'élection entre les membres d'une famille révèle la composition des liens sous l'angle d'un acte produit dans la relation, d'une intention *de faire famille*. Cette idée ne se présente pas comme une évidence quand la majorité des analyses conduites selon une perspective relationnelle concluent au

---

[9] Si la notion de famille renvoie aux liens filiaux entre des individus, la notion de ménage nie ces liens pour se focaliser sur la définition d'une unité de consommation.

[10] Catherine BONVALET et Eva LELIÈVRE, « De la famille à l'entourage, questionner les contours d'une institution », *op. cit.*

[11] *Ibid.*, p. 95.

[12] Entretien avec Forlane, La Nef.

repli de la sphère familiale sur son noyau nucléaire, formule qui correspond au type cocon présenté dans la typologie de J. Kellerhals[13].

« *Ici, la forme communautaire et associative c'est entre autres, par opposition à la famille. Si quelqu'un vient on peut lui dire si ça te convient tu peux rester. Alors qu'une famille ne permet pas ça. Si tu as un copain qui est dans la merde, tu vas pouvoir l'héberger pendant quinze jours mais au bout d'un moment ça ne sera plus tenable parce que ta maison n'est pas prévue pour être partagée avec d'autres personnes que ton conjoint et tes enfants, parce que ton économie est séparée et non mise en commun. Ici, on a une structure qui au contraire permet d'accueillir.* » [14]

Si la structure est mobilisée au titre des facteurs qui permettent ou entravent la mise en commun, on décèle entre les lignes que l'organisation de l'intimité joue un rôle fondamental. Ce qui n'est pas prévu dans la sphère domestique qui héberge la famille contemporaine, c'est l'univers du partage d'une intimité. Il y a une véritable tension entre les diagnostics sociologiques qui argumentent le repli de la sphère familiale sur la sphère de l'intime et les diagnostics qui entrevoient une évolution dans les pratiques de cohabitation, argumentant que la famille s'ouvre de plus en plus sur son environnement. Il est certain que dans le cadre de cette enquête les analyses de C. Bonvalet et E. Lelièvre semblent plus en adéquation avec le contexte produit dans le monde des alternatives malgré le fait que l'association ou la communauté viennent supplanter la famille à laquelle bon nombre d'acteurs communautaires s'opposent. Par ailleurs, ce contexte produit dans une position de conflit avec le monde social tel qu'il est, on ne peut pas considérer qu'il fasse modèle dans les logiques de transformation de la famille contemporaine[15]. Il serait plus juste de retenir l'idée que la modernité a produit un éclatement et une diversification des formes familiales. Charge à nous de repérer les affinités entre ce fait social et d'autres faits constituant un système à partir duquel nous serions en mesure de produire des figures idéaltypiques reflétant des mondes vécus sous la forme de dispositions pratiques et morales.

---

[13] Jean KELLERHALS, Jean-François PERRIN, Geneviève STEINAUER-CRESSON, Laura CARDIA-VONÈCHE et Geneviève WIRTH, *Mariages au quotidien*, *op. cit.*

[14] Entretien avec Maya, La Nef.

[15] Dans le cadre de cette enquête, les femmes s'expriment significativement plus souvent que les hommes en faveur de l'abolition ou la transformation de la famille. Elles sont plus sensibles à la remise en cause du modèle et plus sujettes au choix d'un célibat revendiqué comme une garantie d'émancipation.

L'enfance communautaire et les structures de parenté

La tendance au traitement communautaire de l'enfance et de la famille est un héritage en prise directe avec les expérimentations fouriéristes et owenniennes. Mais dans la même veine, bien que fondamentalement opposés à l'utopie, K. Marx et F. Engels considéraient que l'éducation de l'enfant était du ressort de la société et non de la communauté familiale. Il y a donc dans ces différentes perspectives l'idée sous-jacente que la famille est toxique pour l'enfant, qu'il faut l'en extraire pour l'élever au rang d'humain digne du socialisme utopique[16] ou du communisme. Il faut en quelque sorte le couper de tout ce qui pourrait le mettre en contact avec le caractère spontané et passionnel des relations filiales pour le remettre entre les mains du professionnalisme de la caste des éducateurs et pédagogues.

Au-delà de l'enfant, c'est une méfiance à l'égard de la famille qui s'exprime. Chez K. Marx, il faut briser le modèle de la famille bourgeoise, aliénante, qui prit la forme de la famille nucléaire au sein de laquelle se joue, en miniature, l'intégralité des rapports sociaux de dominations propres à la société capitaliste. Chez C. Fourier, la notion de famille ne disparaît pas à proprement parler, elle s'élargit jusqu'aux frontières de la communauté phalanstérienne. Le phalanstère est conçu comme une grande famille où les parents sont dégagés de leurs obligations puisque les enfants sont élevés en communauté et par la communauté. Le phalanstère est théoriquement polygame et libertin, selon la théorie des passions développée par Fourier, qui fait autant figure de traité de régulation des affects amoureux que de théorie managériale destinée à améliorer la production au sein du phalanstère.[17]

L'intérêt que portent les théories socialistes sur les systèmes de parentés décrits par l'anthropologie anglo-américaine du XIXe siècle[18] repose sur la recherche du communisme primitif qui serait l'état originel de toute société et qui active pleinement un *mythe de la socialité authentique* où la communauté serait un groupement humain naturel. Or il est évident que le socialisme scientifique et le socialisme utopique n'ont pas pu trouver de

---

[16] C. Fourier, dans le *Nouveau monde industriel et sociétaire*, imagine que l'éducation des enfants doit être remise entre les mains de « *parents non-biologiques, qui, par inclination personnelle, désirent se consacrer aux enfants et y trouvent leur compte.* »Thierry PAQUOT, *Utopies et utopistes*, Paris, France, La Découverte, 2007, p. 60.

[17] Henri DESROCHE, *La société festive: du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiqués*, Paris, France, Éditions du Seuil, coll. « Les Collections Esprit. La Cité prochaine, ISSN 1636-5089 », 1975, vol.1/, 413 p.

[18] Lewis Henry MORGAN, *La société archaïque*, traduit par Halie JAOUICHE, Paris, France, Anthropos, 1985, lxiv+653 p.

réponses adéquates à leurs hypothèses dans les systèmes de parenté amérindiens puisque la complexité qui s'y jouait, par *l'avenculat*[19] notamment, met en lumière la nature relationnelle du tabou de l'inceste, ordonné par l'échange entre les clans, tribus, familles. C'est donc une fonction économique qui vient remettre en cause l'idée première de règles naturelles d'échange entre les communautés et qui révèle un système culturel complexe.

L'interrogation sur les systèmes de parenté communautaires se présente comme une entreprise de compréhension de la mise à distance d'avec le système occidental-moderne, qu'on peut résumer par le modèle de la famille bourgeoise. Si l'exposition de la systématique chez Lévi-Straus dans les *Structures élémentaires de la parenté* pourrait paraître superfétatoire, tant les sociétés qu'il a étudiées sont distantes de celles qui nous préoccupent, le lien qui s'établit entre la comparaison des systèmes de parenté *exotiques* et les systèmes de parenté *exo-endotique* mérite pourtant qu'on y consacre quelques développements pour saisir plus précisément la nature du mythe de la socialité authentique qui se joue ici.

Les propos qui suivront permettent d'entrevoir un point de vue plus général sur le lignage communautaire et le positionnement de nouveaux acteurs dans les règles qui préfigurent à la formation du lien familial électif entre pairs, au sein d'une même génération désirant laisser l'enfant choisir sa parentèle sociale. Les communautés des années 1970 ont très largement joué ce registre de la non-imposition de la filiation. Considérant d'une part qu'une mère ne saurait imposer à son enfant la présence d'un autre parent sur le seul motif qu'elle est liée d'amour à cette personne, et que d'autre part elle ne saurait exiger de ses enfants un attachement affectif qui reviendrait à une naturalisation des affects parents-enfants.

« *D'abord, je ne leur ai pas donné de père. J'ai eu des ennuis avec tout le monde parce que je voulais des enfants qui n'aient pas de père, ça, c'était important pour moi. Le mettre dans l'obligation d'aimer ses parents et d'aimer cet homme-là sous prétexte qu'il y a eu des relations entre deux adultes. Pour moi il n'y a pas de lien évident entre le fait que deux personnes adultes s'aiment et que l'enfant qui peut naitre de cette rencontre se trouve dans l'obligation de vivre avec l'homme que sa mère a aimé.* »[20]

---

[19] L'avenculat est un système de parenté dans lequel la relation entre l'oncle maternel et le neveu peut prendre deux directions, décrites par Radcliffe-Brown. Dans la première, l'oncle *représente l'autorité familiale*, il dispose de droits sur les membres de la famille de sa sœur, alors que dans la seconde c'est l'inverse qui prévaut et le neveu *exerce un privilège de familiarité* sur son oncle.

[20] Entretien avec Forlane, La Nef.

C'est donc une dissociation entre la conjugalité et parentalité, dont I. Théry postule qu'elle est au fondement d'un grand nombre de transformations des structures de la famille contemporaine, qui joua un rôle prépondérant dans l'après 68 dans l'éducation collective des enfants au sein des communautés, jusqu'à l'effacement du lien maternel à certains endroits.

« *Ce qui me semblait étrange ailleurs, c'est que ça n'est pas très fréquent que des enfants aient des relations d'adultes avec leurs parents. On est toujours enfant de ces gens-là. On n'est pas devenu un adulte et en plus il faut porter le poids de la reconnaissance que demandent les parents aux enfants, disant qu'ils les ont élevés et donc qu'ils leur doivent quelque chose, principalement ils doivent les aimer, mais il faut faire quelque chose pour se faire aimer ! Ça n'est pas magique, c'est pas parce qu'on est parent qu'on peut exiger de l'enfant qu'il vous aime et l'inverse vaut également. C'est-à-dire qu'en tant que parent, tant que les enfants sont enfants, on a un certain nombre d'obligations à leur égard mais quand ils deviennent adultes on peut constater qu'on a plus d'affinité avec l'enfant de quelqu'un d'autre.* »[21]

L'affinité élective vient ainsi se nicher jusque dans les relations filiales. L'amour réciproque entre parents et enfants, qui est sous-entendu dans les règles de filiations, est interrogé du point de vue de la production des affects. Ainsi, Forlane les dénaturalise-t-elle en suggérant que se faire aimer est nécessairement la conséquence d'actes émanant des parents tout autant que des enfants. Si elle considère que le parent a des obligations quant à l'épanouissement de l'enfant, parce qu'il est l'unique responsable du choix de le mettre au monde, la suite de son raisonnement fait apparaître que ce sont les membres réunis en communauté qui, idéalement, s'en rendent coresponsables.

« *En considérant qu'on choisit de faire des enfants, qu'on a pu souhaiter leur présence, donc que c'est un acte choisi et délibéré, j'ai malgré tout essayé de ne pas avoir la main mise sur eux sous prétexte que j'étais leur mère. Ce n'est pas forcément ce qui s'est passé mais c'était ce que je souhaitais, de les conduire et de construire, pour eux la possibilité du choix. Je souhaitais qu'ils ne soient pas coincés dans des idées ou des choix que j'aurais faits à leur place. Je pensais que parce qu'on était plusieurs personnes à leur assurer une vie possible, avec des regards différents, qu'ils pouvaient, dans un même lieu, avoir plusieurs voies possibles.*

Q. : Du point de vue des relations qu'ils allaient tisser avec une personne ou une autre ?

[21] Entretien avec Forlane, La Nef.

Oui avec les uns ou les autres, c'est ce qui s'est passé. Malheureusement il y a des gens qui sont partis et un des enfants a vécu ça comme un abandon. Ce que je tente d'expliquer c'est que pour assurer la sécurité, le maintien d'une vie possible pour un enfant, c'est l'affaire de chaque personne qui vit là dans la communauté, qu'on soit homme ou femme. S'il y a un enfant qui arrive, tout le monde fait quelque chose pour qu'il puisse vivre là dans cet endroit. Il n'y a pas de discrimination. Pour moi, ça me semblait être une solution pour tous ces problèmes qu'ont tous les enfants, enfin dans les autres civilisations je ne connais pas, mais la manière dont le monde occidental propose de conduire les enfants dans une vie d'adulte, je trouve ça un peu limité. »[22]

Le point de vue traité dans cet extrait fait état de l'élargissement des liens de filiation au cercle des habitants de la communauté. Tout se passe comme si les enfants devenaient ceux de la communauté et non plus ceux des individus les ayant engendrés. Les relations d'affinité entre adultes et enfants prennent l'orientation de l'élection puisque la *parenté biologique* ne serait plus l'unité du lien entre deux générations et que le lien pourrait se déployer dans l'ensemble de la *parenté communautaire*.

La problématique étant l'écart entre la projection de la transformation des structures de la parenté et la réalité observée dont les habitudes culturelles viennent perturber le dessein initial : la rupture du lien est vécue comme un abandon par l'enfant, mais également, l'attente que Forlane a formulé à la communauté par son choix de remettre l'éducation des enfants qu'elle a portés au groupe est balisé d'incompréhensions tant à l'intérieur de la communauté que du point de vue de ceux qui partagent leur vie temporairement.

Si les discours en entretien remettent en question le système de parenté occidentale-moderne en s'énonçant à partir d'un présupposé politique de la liberté de détermination de l'individu en dehors des affects dont se charge la relation filiale quand elle est parentale, on ne peut tenir à distance le présupposé anthropologique qui découle du discours politique. En partant de C. Lévi-Strauss qui décrit la base de tout système de parenté à partir de la distinction entre système *d'appellation* et système *d'attitudes*[23], il me semble que l'on peut atteindre une meilleure compréhension du traitement de l'enfance et de l'éducation dans les milieux

[22] Entretien avec Forlane, La Nef.

[23] Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, France, Pocket, 1985, p. 51.

communautaires[24]. Les systèmes *d'appellation (père, mère beau-frère, etc.)* et les systèmes *d'attitudes (respect, familiarité, évitement, etc.)* donnent à voir deux ordres de réalités différentes, « *les appellations font système, mais on ignore leur fonction. À l'inverse, les attitudes ont en gros la fonction de renforcer la cohésion du groupe, mais leur système manque.* »[25] Dans le propos de Forlane, qui résume clairement un positionnement collectif sur cette question, la remise en cause du système de parenté occidental se joue tout autant sur le terrain du politique que sur celui de l'anthropologie et moins sur les questions traitées par la sociologie qui aborde la question de la famille comme unité sociologique et celle du ménage comme unité statistique.

Mais l'idée sous-jacente de ce raisonnement repose sur la volonté de déconstruire le rapport de propriété que les parents exercent sur l'enfant. On remarquera dans la citation précédente que Forlane s'empêche d'établir discursivement une quelconque possession de l'enfant. L'enfant devient indéterminé là où les habitudes font état du lien de détermination du rapport entre l'enfant et le *moi*, où celui-ci est nommé *mon enfant*. Mais l'instabilité des relations dans la communauté, vibrant au son des départs et des arrivées, vient perturber la possibilité réelle de disjoindre la filiation biologique de la filiation sociale / communautaire. Dans le monde des adultes, tous savent que tel enfant vient du ventre maternel de telle femme, et si telle autre personne établit un lien d'affinité avec cet enfant, soit cette personne est aliénée à la communauté jusqu'à que cet enfant devienne adulte, soit elle rompt le lien en quittant la communauté, puisqu'il serait par ailleurs irrecevable que ces deux personnes sans filiation biologique quittent ensemble la communauté en dehors de laquelle ce lien ne bénéficierait d'aucune reconnaissance juridique.

On voit bien à partir de cet exemple que la limite à laquelle bute l'utopie communautaire, est d'ordre moral et juridique, relevant des universaux, qu'elle n'est pas en mesure de pallier. Ainsi, la remise en question des structures de la parenté sous couvert de liberté et d'indétermination de l'expérience de vie du nouvel enfant, engendre un autre ordre d'aliénation, celui de l'adulte à la *communauté des enfants*. Elle pourrait produire l'effet inverse de celui recherché en instituant l'expérience de l'instable au niveau des relations qui

---

[24] Il est évident que le propos tenu ici, ne saura englober la diversité des pratiques en matière d'éducation et de traitement de l'enfance communautaire. Mais c'est à partir de tendances isolées sur deux terrains que cette interrogation trouve son origine en tant que préfiguration d'un bouleversement des ordres générationnels produits par les marges et qui semble trouver son origine dans l'espaces de mythes (cf. Chapitre 5).

[25] Camille TAROT, *Le symbolique et le sacré: théories de la religion*, Paris, France, La Découverte, 2008, p. 372.

pourrait tout autant dessiner un penchant à la consommation relationnelle où à l'évacuation des affinités de l'univers du partage, formant ainsi, un peuple interchangeable où la fonction relationnelle serait vécue sous l'expérience de l'utilité entre deux êtres.

Si cette question de la filiation a joué un rôle très important dans les années 1970, en remettant en cause le modèle de parentalité définie sur des critères strictement biologiques, les communautés des années 2000 semblent éloignées de cette préoccupation. En revanche la question de l'éducation collective, de la prise en charge commune de l'enfance reste une motivation importante dans les communautés contemporaines. Cette question est traitée de plusieurs façons. Ici je n'aborde que certaines formes repérées mais cet angle d'approche pourrait faire l'objet d'une recherche à part entière sur la parentalité et la conjugalité dans les styles de vie collectifs.

Les deux formes examinées en terrain reposent, l'une sur *l'encastrement* de la famille nucléaire dans le la famille communautaire et l'autre sur *l'effacement* des frontières entre la famille nucléaire et la famille communautaire. Ces deux formes ne peuvent s'exprimer qu'en tendance, puisque dans les termes, ce qui résiste au changement rappelle les formes classiques de la structure nucléaire et l'observation ne devrait conduire qu'à montrer une forme de spécificité au style de vie communautaire que l'on pourrait résumer selon un écart à la norme. Ainsi le propos de Forlane, se rapproche plutôt de la tendance à *l'effacement* des frontières entre la famille nucléaire et la famille communautaire alors que le propos d'Apolline que nous allons analyser à présent reporterait la tendance à *l'encastrement* des types de *familialité*s.

« *Pour moi la petite cellule c'est Thémis et Lazare. Et donc vivre ensemble ici, en collectif c'est pas juste pour économiser sur le nombre de machines à laver, même si c'est matériellement intéressant. On choisit quand même de vivre ensemble avec des hauts et des bas mais on se rend compte que quand l'organisation devient trop compliquée on en revient à la forme de vie qui précède notre arrivée en collectif. Donc en individuel ou en famille, en quelque sorte on se replie un peu plus sur la petite cellule.* »[26]

Le raisonnement poursuivi par Apolline amène à comprendre que la famille élective est une famille mouvante dont les relations se densifient ou se distendent en fonction des contextes. Par ailleurs, les observations répétées que j'ai effectuées m'ont permis de prendre la mesure de ce propos. Ayant été invité à venir séjourner à différentes saisons de l'année et donc selon

[26] Entretien avec Apolline, Oventik.

des calendriers rythmés par les opérations agricoles et le repos hivernal, il m'a été offert d'observer le repli dans les espaces personnels pendant les mois d'hiver et une relative désertion de la maison collective là où l'été tendait à inverser ce phénomène. On peut donc considérer que la coexistence des deux types de *familialité*s est un encastrement à géométrie variable.

Si la frontière entre la famille nucléaire et la famille communautaire semble plus franche dans ce deuxième exemple, l'engagement du collectif dans la vie de l'enfant n'en reste pas moins, soit une réalité, soit une attente de la part des parents qui souhaiteraient un relais pour mener leurs activités à bien ou simplement s'offrir des échappées. Or, ici aussi, la juxtaposition de réalités différentes entre les membres de la communauté ne semble pas s'affranchir t'attentes parfois sans réponses.

« *Aurèle, Lazare et moi on est hyper interdépendants à trois. Je connais l'emploi du temps d'Aurèle à l'heure près, comme là aujourd'hui, je le remplace donc forcément je suis au courant. Mais même si c'était Lazare qui le remplaçait, il aurait fallu que je remplace Lazare qui garde Thémis donc ça se recoupe à nous trois. Mais régulièrement on est confrontés à des problèmes pour les enfants, surtout pour Thémis, parce qu'il n'y a pas grand monde qui la garde. Comme personne ne veut programmer dans son emploi du temps de garder les enfants, ou seulement si nous sommes vraiment bloqués, du coup on a pris l'habitude de s'organiser pour ne pas être bloqués. Donc au bout d'un moment je me suis rendu compte que ça n'était pas très collectivisé de s'occuper de Thémis. Tout en acceptant l'idée que de toute façon c'était moi qui avais choisi de la faire et que je ne pouvais pas l'imposer à tout le monde.* »[27]

Ainsi, les structures collectives apparaissent mal armées pour affronter le désir à chaque fois singulier d'une parentalité communautaire ou, à minima, d'un traitement collectif de l'enfance. Ce constat est tout à fait étonnant dans la mesure où l'on s'attend à ce qu'un environnement structuré par un penchant à la relation envisage la prise en charge des enfants et des personnes âgées[28] sous l'angle d'un partage entre les différents membres du groupe. Or, ce qui semble résister par le biais de l'intergénérationalité, tient probablement au fait que les parents libérés du devoir ne se projettent plus dans le soin de l'enfant à l'égal des nouveaux

[27] Entretien avec Apolline, Oventik.

[28] C'est une question que je ne traite pas ici par manque de données concernant les anciens, mais elle a souvent été abordée par des références à d'autres communautés, datant des années 1970, où la première génération de communards commence à atteindre des âges qui pourraient nécessiter un traitement collectif de la vieillesse.

parents, et que les pairs au sein de la même génération, non confrontés à la nécessité du soin n'envisagent pas leur rôle à l'égal des parents biologiques, ni même ne seraient en mesure d'imaginer les besoins spécifiques. Même si le collectif décide de prendre en charge les enfants, encore ne le fait-il jamais à la hauteur des attentes des parents. L'idée étant de libérer les parents sur des plages qui leur permettent de poursuivre leurs activités sans s'interrompre ou sans devoir jouer de logistique complexe avec les partenaires de l'activité. Le récit d'Apolline et de Lazare est assez frappant de ce point de vue. Couple chevrier avec un troisième associé, ils doivent se coordonner en permanence pour assurer la garde des chèvres et de l'enfant.

Toutefois, derrière ce constat il y a un traitement matériel de l'enfance à observer, à savoir, comment le collectif prend en charge ou non l'éducation de l'enfant. Celle-ci est-elle matériellement du ressort des parents, que ce soit pour l'alimentation non diversifiée du nourrisson, les frais de vêture, de garde quand il y en a, ou encore pour les frais de scolarité ? Y a-t-il une organisation collective mise en œuvre pour s'occuper des enfants ?

L'approche ethnocomptable développée par A. Cottereau et M-M. Marzok[29] serait une méthode précieuse pour affiner la compréhension du traitement communautaire de l'enfance et de la vieillesse. De ce que je peux en dire en l'état actuel des choses c'est que seuls les adultes sont pris en compte dans les forces productives mais également dans les personnes à charge de sorte que les enfants sont quasi exclusivement comptés à part. Ainsi un collectif de 13 adultes et 3 enfants se définira en tout point sur la base de treize, dans les prises de décisions, dans les ressources, dans les charges… les enfants ne sont dénombrés que pour parler de l'aspect relationnel, sur le versant interpersonnel. On pourrait se laisser surprendre à ce type de formulation même au sein de collectifs très actifs dans la lutte contre l'âgisme. C'est donc qu'il persiste un fond culturel dominant à cacher l'enfance aux yeux des choses sérieuses de la vie : l'institution, l'économie et la politique.

[29] Alain COTTEREAU et Mokhtar Mohatar MARZOK, *Une famille andalouse: ethnocomptabilité d'une économie invisible*, Saint-Denis, France, Bouchène, 2012, 354 p.

ii. Le couple et l'amour libre

Dans son projet d'utopie phalanstérienne, C. Fourier cherche le développement d'un *Nouveau Monde industriel*[30] et d'un *Nouveau Monde amoureux*[31]. La fonction commune des deux piliers traduit leur potentiel créateur de liens sociaux par l'échange. Le premier est matériel et économique alors que le second est passionnel et sexuel, tous deux étant fondamentalement ordonnés à la plus grande gloire du lien social.

Présentement, il s'agit plutôt de voir en quoi C. Fourier est à l'origine d'un style durable d'association amoureuse dans les communautés des XIXe, XXe et XXIe siècles. La remise en cause du régime matrimonial monogame, pilier de son raisonnement, trouve des échos jusqu'à ce jour, alors que l'auteur lui-même finit par atténuer l'importance de son propos à ce sujet en réaction aux critiques qui lui furent portées quant à son amoralité.

Pourtant, cette remise en cause de la conjugalité monogame et des règles judéo-chrétiennes de l'association amoureuse n'est pas une invention fouriériste dans la mesure où on la retrouve dans la majorité des récits utopiques depuis T. More. Ce qui marque le changement dans le traitement de cette thématique tient plutôt dans le rapport à l'ordre et la contrainte à l'égard des passions amoureuses. Si les premiers utopistes (T. More, T. Campanella) émirent la première salve de critiques à l'égard du monopole de la relation dyadique et de la reproduction de l'ordre social, ils n'en demeurèrent pas moins convaincus que la société idéale devait se munir d'un appareil de distribution et de régulation des relations amoureuses visant moins à déconsidérer la relation conjugale que l'inégale distribution des individus à partir de leur origine sociale. Il fallait de l'ordre en l'amour pour maintenir l'ordre social. L'utopie était de ce fait une perpétuation de la morale en vigueur.

H. Desroche[32] souligne à quel point la part tenue par le *Nouveau Monde amoureux* est fondatrice du système fouriériste. Pour lui, sa portée est véritablement sociologique puisqu'il s'agit d'énoncer une alternative à l'organisation sociale patriarcale, hétéronormée et monogame en postulant d'une liberté de s'associer entre les sexes qui ne soit pas au

---

[30] Charles FOURIER, *Le nouveau monde industriel et sociétaire / Charles Fourier*, Anthropos. Paris, 1971, xxvi, xvi, 489 p ; 22 cm p.

[31] Charles FOURIER, *Le Nouveau monde amoureux, manuscrit inédit, texte intégral / Etablissement, notes et introd. de Simone Debout-Oleszkiewicz avec un dessin original de Matta*, Ed. anthropos. Paris, 1972, CXII-522 p ; 23 cm p.

[32] Henri DESROCHE, *La société festive*, *op. cit.*

fondement des régimes d'échanges interpersonnels et intercommunautaires. En quelque sorte si C. Fourier ambitionnait d'extraire les passions des relations objectives conditionnant l'organisation sociale, cette dernière devait être réglée sur la base du Nouveau Monde industriel à partir duquel prenait forme la vie matérielle et sociale des individus intégrés à la communauté. De la sorte, C. Fourier dégageait la personne humaine de la pression normative liée à la production d'un ordre stable des liens d'affinité mais il la maintenait dans l'impératif de production des liens, en l'enjoignant à ouvrir ses passions à l'ensemble de ses relations. Pour C. Fourier l'association libre des passions visait la croissance des relations sociales, partant du postulat que l'énergie employée à produire la fusion entre deux personnes devait être mise au service de toute la société.

La reprise de ce thème au cours des années 1970 à partir des thèses de W. Reich[33], va contribuer à la médiatisation et l'extension de la critique du modèle conjugal dominant l'occident. Le couple est une instance de reproduction de l'ordre bourgeois où le père est la figure de l'autorité de l'État à qui on doit obéissance et soumission. L'union libre comme critique du couple et de la famille, traditionnels, devient ainsi un thème récurrent de l'expérimentation communautaire[34].

Il y a pourtant une dissociation à retenir entre la liberté d'association entre deux ou plusieurs individus et la liberté sexuelle, pluripartenariale, tant commentée sur les communautés des années 1970. Ce à quoi nous invite le propos qui suit.

« *La première année ici, il y a eu six cents visites. On ne sait pas comment les gens faisaient pour arriver là, on n'avait pas le téléphone. Mais toutes les visites tournaient autour des histoires de relation homme/femme, enfin des histoires de liberté sexuelle. C'était vraiment la grande préoccupation du moment, et il y en avait peu qui était venus pour autre chose. C'était*

---

[33] Wilhelm (1897-1957) REICH, *L'irruption de la morale sexuelle : étude des origines du caractère compulsif de la morale sexuelle / Wilhelm Reich*, Payot. Paris, coll. « Petite bibliothèque Payot (Paris) », 1981, 240 p ; 18 cm p.

[34] La reprise régulière de ce questionnement sur la liberté d'union et désunion pourrait se révéler comme un puissant marqueur de la pression morale et normative des sociétés. Ainsi, en effectuant une revue rapide des travaux plus contemporains sur la question, je suis tombé sur des références qui donnaient un sentiment de fermeture à la liberté des passions amoureuses, là où des écrits produits au XIXe et début du XXe siècles semblaient bien plus ouverts. À titre d'exemple, l'ouvrage de Jacques de Guillebon et Falk Van Gaver pour présenter une étude sur les mœurs amoureuses en 2008 peut se révéler assez significatif : Jacques de GUILLEBON et Falk VAN GAVER, *Le nouvel ordre amoureux*, Paris, France, l'Oeuvre Sociale, 2008, 198 p. A lui seul, le titre est assez évocateur : du *monde* à *l'ordre*, il fait peu de doute que la visée du propos ne manquera pas de s'imposer sur le terrain de la morale, précisément là où Fourier tentait d'extraire les passions du registre des moralistes. Du *monde* à *l'ordre*, c'est la question de la norme qui refait surface et marque la lenteur du changement quand la norme et la morale s'associent pour produire les formes dominantes des relations intimes.

vraiment qui était dans le lit de qui, alors que ce n'était vraiment pas notre propos. Nous n'étions pas venus là pour ça. Il y avait des personnes qui étaient ensemble, d'autres qui étaient seules, mais on considérait que les relations entre les gens ne regardaient que les concernés et pas le groupe et que le fait d'être en groupe ne devait avoir aucune incidence sur les relations entre les gens. Même installés dans des conditions précaires, on s'est toujours donné la possibilité que chaque personne ait son lieu à elle, son lieu individuel. Évidemment, il ne faut pas être aveugle, les personnes ont des relations particulières entre elles et parfois ça devient notoire. Mais normalement, il y a d'abord une personne et pas la moitié de quelque chose. Il y a des gens qui tiennent à être la moitié de ... moi ça me fait rire. Ici, le point de départ c'est la personne, dans "l'un", en tant qu'entier, indivisible, unique. Et donc même vis-à-vis des personnes en couple, on ne les traite pas en tant que couple, mais en tant que deux personnes juxtaposées qui ont dans une vie commune des liens privilégiés, mais qui n'ont pas de liens privilégiés en mitoyenneté avec les gens du groupe. Je sais qu'il y a des gens qui refusent la communauté parce qu'ils ont peur de se faire désindividualiser. Ils ont peur de perdre je ne sais quoi alors que personnellement je pense que ça exacerbe plutôt les individualités. »[35]

C'est donc une mise à distance du mythe libertin qui est procédé ici. Forlane retrace le chemin à partir duquel la communauté construit son rapport à la libre association des individus et procède à la déconstruction du mythe qui nous permet une prise de recul historique sur la potentielle réalité des expériences passées ou du moins remet en cause toute prétention à la généralisation. Celles-ci se sont probablement moins attachées au libertinage qu'à l'établissement d'une conception de l'individualisme portée à l'ensemble des membres de la communauté sans distinction de sexe, d'âge et d'origine sociale, là où la société patriarcale considère l'individu libre et autonome dans la figure du patriarche et ordonne les femmes et les enfants à l'assujettissement vis-à-vis de ce premier.

Si par ailleurs, le mythe libertin fut développé à grand renfort de journalisme à effets-chocs, on peut considérer que certains acteurs en milieu collectif s'amusent à l'entretenir comme s'il était évident qu'aucune autre motivation ne pouvait intervenir dans le choix d'un style de vie collectif. Ainsi, à la question posée sur les motivations qui amènent au style de vie collectif, l'ironie sert parfois d'entrée en matière :

[35] Entretien avec Forlane, La Nef.

« *Q. : Qu'es-tu venu chercher dans la vie collective ?*

Et bien du sexe, il ne faut pas s'en cacher ! »[36]

Or cette réponse provocatrice dissimule un discours élaboré sur les relations intimes qui ne peut être abordé qu'ultérieurement dans la relation d'entretien. Cette construction du mythe n'est pas sans échos dans les milieux scientifiques et autres. Ainsi, il n'est pas rare qu'abordant cette recherche en dehors du milieu communautaire, celle-ci n'ait pu faire l'objet d'une discussion concrète avant d'avoir préalablement répondu aux habituelles questions du « qui couche avec qui ? Comment font-ils pour savoir de qui sont les enfants ? », voire m'enjoignant à un positionnement personnel sur les limites de l'observation participante. Or à ces trois questions je n'avais évidemment aucune réponse à apporter puisque mes observations étaient fondamentalement en opposition avec ces préjugés, ou du moins rien ne m'en avait été donné à voir conformément au propos de Forlane qui rappelle que les relations intimes ne regardent pas le groupe. Toutefois, ces entrées en matière corroboraient l'idée d'un mythe opérant sur la nature des relations intimes en milieu communautaire.

En revanche, passée cette reconstitution du mythe, les questions touchant à la conception de l'individu, sa liberté et les manières de s'associer dans l'intimité pouvaient être enfin traitées. C'est en passant par une batterie de questions sur les zones d'intimité personnelles dans le collectif, que les réponses pouvaient s'énoncer. Ainsi, à la suite du propos provocateur proclamé en guise d'introduction par Icare, suivait l'établissement d'un raisonnement sur la notion de couple et d'appartenance dans la relation dyadique.

« *J'ai vraiment du mal à vivre une relation de couple dans le collectif. C'est la première fois que je re-habite avec une personne avec qui je suis, depuis 17 ans et c'est dur. Ça ne me plait pas, je n'ai pas mes espaces de liberté. Je préfère voir la personne trois jours par semaine et avoir quatre jours où je fais ce que je veux. Ma conception des relations, c'est un amour non exclusif, il y a des valeurs qui sont plus importantes que le couple. L'amour se construit sur des tas d'autres choses que la procréation et la famille, il y a des tas de manières d'envisager l'amour, la sexualité, la procréation, la famille, le groupe et les rencontres. Mon crédo c'est la liberté, la non-possessivité d'autrui, la dédramatisation des rapports humains. Peut-être que je n'ai pas la sécurité affective de quelqu'un qui serait en couple depuis dix ans mais au moins j'ai la tranquillité quotidienne, je suis moi avec moi. Composer avec le groupe c'est un*

[36] Entretien avec Icare, Héliée.

peu comme un couple sans sexualité et c'est déjà largement suffisant pour ne pas en rajouter en plus avec un couple. »[37]

Il y a bien une réalité que ne saurait cacher cette apparente liberté en communauté, et qui se manifeste par l'expérience de la solitude. La question du couple était *a priori* un thème fort de l'analyse des communautés dans les années 1970 parce que la forme couple légitimée par le droit était encore très présente dans les pratiques des jeunes générations de ces années[38]. Or aujourd'hui on ne peut que constater le déclin de cette pratique, non pas en tant que telle, mais en tant que remise en question de l'ordre bourgeois. Et s'il semble que les armes de la lutte se soient légèrement déplacées vers d'autres sujets en quarante ans, on peut aussi émettre l'hypothèse que ce qui transforme plus fortement les mœurs relationnelles aujourd'hui relève du caractère beaucoup plus solitaire des candidats à l'expérience communautaire. Il est presque paradoxal d'être confronté à une population pour qui la relation touche les deux extrêmes de ce que M. Weber a nommé *communalisation* et *sociation*, traduisant une entente pour la première et un intérêt mesuré pour la seconde. Ces deux types de relations se résument par les figures de *l'un sans l'autre* au sens de l'individu de *la foule solitaire*[39] qui se défait de la relation dyadique et s'associe à l'autre en fonction des circonstances et *l'un dans l'autre* où l'autre est la figure collective qui nourrit l'appartenance de l'individu au corps communautaire.

Dans la manière habituelle d'analyser la relation, on part de l'un comme unité irréductible du social, puis de *l'un à l'autre* où l'autre est un autre *je*, à la relation sociale par excellence où le tiers affranchit de la symbiose propre à la relation dyadique. Ici, tout se passe comme si la dimension intersubjective devait disparaître ou plus précisément, tout se passe comme si nous n'étions plus en capacité de prendre la mesure de la relation intersubjective.

Si le choix du conjoint est de l'ordre du strictement personnel, l'installation de celui-ci au sein du collectif reste soumise à la procédure de validation collective. Livia qui vivait à Héliée au moment de mon enquête avait préalablement été éconduite lors de sa première demande

---

[37] Entretien avec Icare, Héliée.

[38] Même si l'INED publie en 1978 un rapport d'étude sur les pratiques des nouvelles générations vis-à-vis du mariage traditionnel en concluant que la mouvance communautaire n'apporte rien de particulier par rapport aux pratiques courantes de ceux qui ne vivent pas en communauté, d'union or mariage et de changement de partenaire, il n'en reste pas moins original d'avoir pratiqué le multipartenariat sexuel en coprésences de l'ensemble des partenaires dans un même projet de vie et de partage du quotidien.

[39] David RIESMAN, *La foule solitaire:*, Paris, France, Arthaud, 1964, 378 p.

d'installation. Elle a donc dû s'installer dans un collectif voisin, pour maintenir une proximité relative avec son compagnon du moment. Au bout d'une année, elle retentait sa chance et fut acceptée cette fois-ci. Il y avait eu le départ des deux personnes qui lui avaient fait barrage la première fois. Le deuxième exemple est celui de Silène, compagne de Ménécée, qui a effectué sa demande d'installation dans le collectif d'Oventik en suivant le même protocole, c'est-à-dire en formulant une demande motivée après quelques mois d'essais, alors qu'elle fréquentait assidument le hameau depuis plus d'une année. Ce que révèlent ces deux exemples, c'est qu'il ne suffit pas de détenir un carton d'invitation délivré par une personne de la communauté pour avoir droit d'y séjourner. Il semble se jouer deux phénomènes différents dans ce dispositif scénique. Le premier, touche à l'indépendance des liens pour s'assurer que le nouveau membre est dans une démarche strictement personnelle sans rapport au conjoint qu'il connaît ou rejoint. C'est donc dans l'ordre du droit individualisé, attaché à la personne que s'effectue la procédure de validation collective du statut de membre. Cela nous renvoie aux éléments de discours tenus par Forlane plus haut, et dans lesquels elle énonce que la communauté, ou un individu de celle-ci, s'adresse toujours à un sujet autonome et non à une partie d'un sous-groupe, représenté par un couple dans l'exemple qu'elle mobilise. Ainsi, ce dispositif semble répondre à un postulat guidé par une approche subjectiviste, au sens d'une remise en centralité des notions de sujet et d'intersubjectivité pour qualifier le monde relationnel vécu dans les communautés.

Le second élément touche à l'ordre rituel de la démarche de cooptation. Les demandes étant toujours motivées face au groupe entier, tout porte à considérer que ce dispositif scénique se rapporte à un rite de passage auquel quiconque voulant devenir membre doit se soumettre, et cela nonobstant les liens que le requérant a avec le groupe ou certains de ses membres.

Néanmoins, en ce qui concerne la première observation qui tient pour acquis que chaque membre est un sujet autonome, j'ai pu observer que l'arrivée d'un couple déjà constitué modifie quelque peu la procédure, si celui-ci se présente comme une entité plurielle, comme si le couple ne comptait que pour un, faisant prévaloir une habitude culturelle sur la radicalité des principes. Ce compromis est un aménagement empirique des situations, puisque tout porte à croire qu'il ne serait pas recevable d'accepter l'un sans l'autre tant d'un point de vue collectif, que du point de vue du couple qui se soumet au rite de passage. Ainsi, venir seul et former couple semble briser plus aisément les schèmes classiques du rapport au couple dans le groupe. Dans le premier cas le couple est un état, dans le second il est un processus en formation dans les structures collectives.

iii. Traitement de l'intimité dans les styles de vie collectifs

Postuler ainsi que l'intersubjectivité est prise en tension doit conduire à élucider l'écart entre la pratique relationnelle réelle et la tendance à la réduction de celle-ci à la relation dyadique. Il y aurait une véritable entreprise de recherche à mener à partir de cette seule entrée pour tenter de comprendre la complexité relationnelle que génère le style de vie collectif. Si les observations présentées ici et les discours qui conviennent au traitement de cette question permettent d'engager la discussion sur ce point, la richesse du matériau n'est pas à la hauteur de ce que l'on pourrait attendre pour poursuivre la réflexion engagée par A. Giddens sur la transformation de l'intimité[40], tout en déplaçant sérieusement le prisme de lecture vers le rapport à soi et à l'autre, qu'il ne traite que superficiellement, alors que ces rapports sont probablement la clé de compréhension du penchant à la relation dans les styles de vie collectifs.

Cette ouverture peut nous conduire à traiter la question de l'intimité sous deux angles qui traduisent une tension entre le besoin d'une intimité personnelle face au nombre et le besoin d'une densité relationnelle face à la solitude dans le nombre. La question repose donc sur une interrogation face à l'articulation entre la vie privée, intime et la vie collective, qui se situe à la frontière entre la vie privée du groupe inscrite dans la domesticité et son existence publique qui la rattache à l'espace public.

À la recherche d'une intimité dans le nombre

Il y a donc une habitude à manier l'organisation des espaces qui se pose comme une nécessité dans la vie collective. Nous avons déjà évoqué précédemment l'idée que le type d'habitat majoritaire dans le style de vie collectif, un habitat léger, était peu propice à l'intimité, puisqu'il est ouvert sur l'extérieur par la faiblesse de son isolation phonique. Ce qui est recherché d'un côté, Ulysse dit qu'il a l'impression de vivre dans les bois au milieu des oiseaux puisqu'il les entend de l'intérieur du dôme, nécessite la création d'une zone d'intimité qui englobe l'habitat et s'élargit bien au-delà de lui pour créer l'isolement vis-à-vis des autres occupants du hameau.

---

[40] Anthony GIDDENS, *La transformation de l'intimité sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, *op. cit.*

La gestion l'espace physique est un élément déterminant dans la construction de l'intimité au moins à l'égal de la gestion de l'espace des relations. Ainsi, on peut considérer que l'individu est perpétuellement en tension entre se mettre à l'écoute de ses besoins ou de ceux du collectif.

« *On arrive à se trouver des moments tous les trois. Peut-être que Lucas est plus en demande parfois de se retrouver seul avec nous, surtout le soir. Mais je trouve que ça s'articule plutôt bien. Même si j'ai remarqué que des fois j'ai du mal à me poser, à m'imposer des moments de tranquillité, parce qu'on a envie de faire plein de trucs et c'est le piège aussi. C'est un peu difficile de prendre du temps pour soi. Le fait d'avoir le dôme c'est pas mal. Là où on était précédemment, on avait une chambre dans la maison à côté de la cuisine dans le bâtiment. On était tous les trois dans une chambre, ça le faisait mais c'est vrai que là d'avoir un espace séparé c'est mieux.* »[41]

Il n'est pas rare d'entendre des propos qui s'énoncent sous la forme d'une problématique mouvante en fonction des périodes de l'année ou encore du contexte que produit la communauté à partir de sa composition, contextuelle, avec plus ou moins d'individus solitaires, de couples ou de familles. Par endroits la présence de couples ou d'enfants est parfois interprétée comme un facteur de séparation dans le groupe. Mais ces arguments semblent plus relever de la justification de l'extraction des individus concernés de la dynamique quotidienne que d'un facteur explicatif d'un état de fait.

« *Quand on est arrivés avec Lazare, si un jour on mangeait au chalet, on prévenait, c'était une fois de temps en temps et ce n'était pas super bien vu, parce que Eulalie et Eschyle ne l'avaient jamais fait avant et qu'ils étaient le seul couple à Oventik depuis longtemps. Et puis les enfants, je pense que ça influe beaucoup, le nombre d'enfants, peut-être aussi, notamment pour ceux qui n'en ont pas et qui sont quelquefois fatigués de les voir et de les entendre. Je pense que ça a pas mal participé à vider la maison collective. Je pense que par ailleurs on se permet beaucoup plus de ne pas être là parce qu'on se dit qu'il y aura toujours quelqu'un à la maison et finalement cet hiver on s'est rendu compte que bien souvent la maison était vide. Donc on peut dire que ça ne marche plus et c'est dommage parce que pour beaucoup d'entre nous, ça nous ré enferme dans la norme du couple, dans des îlots où on est deux.* »[42]

---

[41] Entretien avec Pénélope, Héliée.

[42] Entretien avec Apolline, Oventik.

Ce qui est déploré est à la fois la perte d'une pratique collective de partage de l'espace quotidien, que les possibilités ouvertes à la rencontre en se repliant sur l'espace de l'intimité. Le propos d'Apolline rappelle par ailleurs que la pratique du repli a été initiée depuis leur arrivée et ce qui était mal perçu quand ils ont commencé à prendre des repas dans leur habitat, était peut-être moins une attaque ciblée sur le fait que deux individus décident de vivre un moment d'intimité, qu'une projection de ce qui pouvait advenir si tous les couples se mettaient à agir de même. Il apparaît alors que les règles que le collectif se donne dans la pratique de la commensalité influent fortement la fréquentation de la maison collective. Les repas prennent donc une importance élevée dans la structure du quotidien, ils sont en quelque sorte les transcriptions des principes relationnels dans l'espace des relations.

Dans les faits observés, Oventik était le seul collectif dans lequel la prise des repas ne faisait pas l'objet d'un rite particulier, les présents se comptaient et décidaient spontanément de préparer et de partager le repas ensemble. Ainsi, lors des périodes d'immersion, j'ai souvent partagé le repas du soir avec Xénophon, lorsqu'à une heure tardive, nous nous décidions à passer à table alors que les autres membres de la communauté avaient déjà rejoint leurs habitats pour s'y restaurer et se reposer. L'exact opposé était mis en pratique à Héliée et à La Nef. Toutes les deux avaient institué le repas comme un temps qui permettait à l'ensemble des membres de se retrouver quotidiennement dans la maison collective. Chaque jour, pour le service du midi et celui du soir, les membres s'inscrivaient à tour de rôle au tableau dédié à la planification des repas. Le préparer devenant alors une activité à part entière à laquelle l'individu réserve son temps qu'il met à la disposition de la communauté. Ce faisant, il permet aux autres membres de s'adonner pleinement à leur activité jusqu'à ce que sonne la conque pour inviter chacun à passer à table. Ces moments réguliers et identifiés à un temps de réunion informelle permettaient par ailleurs de planifier d'autres tâches, de faire état des besoins en main-d'œuvre sur un chantier ou de prolonger une discussion amorcée lors d'un précédent repas. Si Héliée ajoutait à ces temps informels une réunion hebdomadaire entre les membres permanents, à La Nef, seuls les repas faisaient office de réunion, les membres considérant ainsi tenir trois assemblées générales par jour[43].

La question des repas est donc relativement emblématique du point de vue du partage de relations, ce qui place ce fait sur une autre échelle que le partage du *faire* que nous avons exploré au chapitre précédent. Toutefois, d'autres aspects entrent en compte pour étoffer le

[43] Cf. Infra, *Mise en parole et prise de parole dans les communautés utopiques*, Page 307.

monde des relations. Il s'agit d'aspects qui touchent à la structuration des liens communautaires articulés par une porosité entre la sphère de l'intime, en solitaire ou en couple, la sphère privée du collectif et la sphère publique qui se joue autant dans les relations physiquement extérieures à la communauté que dans les relations extérieures au groupe dans l'espace communautaire. Il apparaît ici que la théorie de la *structuration* développée par A. Giddens[44] donne un éclairage aux résultats produits par cette juxtaposition des sphères privées et publiques. La "dualité du structurel", envisagée comme *résultat des pratiques* et *condition de possibilité des pratiques*, permet de sortir d'une vision dualiste qui opposerait classiquement les logiques de l'individu et les logiques du groupe social.

« *À Oventik, on habite dans un petit îlot à deux, donc on a quand même cette dimension privée, intime, mais dans un espace restreint où on passe peu de temps, par rapport aux gens qui ne vivent pas en collectif. Il y a beaucoup de choses qui seraient de l'ordre du domestique, de l'intime, dans les relations privilégiées, qu'on a moins ici parce qu'on vit avec d'autres gens. Je pense qu'on trouve dans la vie en collectif, ce que beaucoup espèrent trouver uniquement chez l'autre individu dans un couple. Dans notre couple avec Lazare ça fait très longtemps qu'on a acté qu'il y avait plein de choses qu'on ne trouverait pas chez l'autre, mais que notre relation de couple allait répondre à certains de nos besoins mais pas à tous et que les autres on pouvait les trouver soit avec les gens avec qui on vivait soit avec juste nos amis ou d'autres relations.* »[45]

La solitude comme épreuve personnelle de milieu

Deux principaux types de récits s'offrent à nous pour traiter de la solitude. Le premier envisage le collectif comme une solution à l'isolement repérable dans la vie urbaine contemporaine, et où la sortie de l'activité professionnelle peut se révéler être une véritable expérience de la désocialisation. Le deuxième type s'énonce depuis la communauté en réaction au partage d'un quotidien avec des couples ou des familles.

Arrivé à la retraite, Xénophon, dont j'ai déjà mobilisé les propos dans les sections relatives au travail du commun, s'interrogeait sur les manières de vivre un quotidien socialement dense maintenant qu'il avait quitté la sphère professionnelle et ses relations quotidiennes.

---

[44] Anthony GIDDENS, *La constitution de la société: éléments de la théorie de la structuration*, traduit par Michel AUDET, Paris, France, PUF, 2012, vii+474 p.

[45] Entretien avec Apolline, Oventik.

« *J'ai cherché à vivre en collectif,* dit-il, *parce que j'étais seul depuis sept ou huit ans, depuis le moment où je m'étais séparé d'avec ma femme. Je ne me suis jamais remis avec quelqu'un en couple depuis. Donc c'est dur la solitude. C'est une idée de 68 je pense, le fait qu'il y a des solutions à la société actuelle en mutualisant les énergies et en essayant de vivre autrement que chacun dans son petit appart. Ça je l'ai vécu, j'en ai vu les limites et j'ai voulu chercher autre chose pour ma fin de vie on va dire.* »[46]

Le collectif se propose ici, comme remède à la solitude générée par le mode de vie structuré par la séparation des mondes vécus, par la fragmentation des temporalités sociales, faisant qu'à l'activité succède le repos sans continuité relationnelle au principe qu'on ne mélange les relations de travail avec les relations amicales et sentimentales. Ariane, dont on a peu parlé jusqu'à maintenant, a ressenti le même besoin que Xénophon à l'annonce de sa maladie. Vivant seule en région parisienne, elle dit avoir ressenti le besoin d'entraide et d'être plus entourée, ce qui ne constituait pas sa réalité urbaine. En quelque sorte, les moments critiques de la vie, la vieillesse et la maladie, semblent conduire à une remise en question profonde de la sphère relationnelle. Là où la solitude pouvait être recherchée dans le déroulement normal de la vie, elle devient une épreuve dans les cas limites.

Par ailleurs, si l'on peut penser que le collectif est le remède absolu à l'isolement, sous une forme quasi logique où on imaginerait mal que la vie grégaire conduise à l'expérience de la solitude, on s'étonnera alors de certains discours, allant de la solitude volontaire à l'émergence de situations subies par des effets structurels de l'organisation collective.

Les observations mènent au constat que certaines personnes sont assez peu visibles dans le déroulement du quotidien et précisément dans les moments de réunions informelles que sont les fins de repas et les soirées. Il n'est pas rare de constater qu'on n'a pas vu une personne pendant deux ou trois jours alors même que tous les indicateurs attestent sa présence dans l'espace de la communauté. Mais si les observations permettent de faire l'hypothèse qu'il y a des situations d'expérience de la solitude recherchées, qui plus est quand la fréquence d'accueil de visiteurs est élevée, ces observations ne permettent pas d'analyser plus précisément comment cette solitude est vécue.

C'est en entretien qu'on peut obtenir certaines réponses, principalement auprès de celles et ceux pour qui la thématique a été interrogée de longue date sur la base de constats en

[46] Entretien avec Xénophon, Oventik.

inadéquation avec leurs attentes quant au partage d'un quotidien en collectif. C'est ainsi qu'Ismène formule un point de vue critique sur la tendance des couples à se replier sur leur duo, entrainant une croissance de la solitude des monades.

« *Je me sens vachement isolée et c'est probablement en lien avec le nombre de couples dans le groupe. Le problème n'est pas forcément le couple en tant que tel, mais le fait que ces couples aient un habitat commun. J'imagine les mêmes personnes constituant le groupe mais chacune chez elles, je pense qu'on aurait véritablement d'autres types de relations interpersonnelles. On pourrait se voir autrement. Là, comme la plupart des gens sont en couple, quand tu vas toquer à la porte tu rentres dans l'intimité de deux personnes et il y a un tabou là-dessus : est-ce que les deux ont envie de ta présence ? Est-ce tu as envie de voir les deux ou de partager un moment particulier avec l'une d'entre elles ? Donc c'est une démarche qui peut te freiner. Est-ce qu'aujourd'hui je suis prête à accepter le risque de prendre un râteau ?* »[47]

Avant de passer au point suivant auquel invite déjà la citation des propos d'Ismène, on peut conclure temporairement que le quotidien en collectif repose sur une structure familiale distendue dans laquelle il n'y a aucune obligation à *relationner*. Donc ceux qui sont en couple se suffisent à eux-mêmes dans la relation là où les célibataires subissent les relations dyadiques des couples formés. Quelque part il se rejoue ici les mêmes tendances que dans la société conventionnelle, puisque les couples cherchent à conjuguer une vie collective, une vie amoureuse et une vie personnelle sans remettre en question les habitudes de cohabitation qui créent de l'isolement chez les autres.

[47] Entretien avec Ismène, Oventik.

Relations intimes et élections affinitaires

Mais, le second élément introduit par Ismène, à la section ci-dessus[48], semble indiquer que la relation dyadique n'est pas moins recherchée en dehors du couple que dans celui-ci. Nous sommes confrontés à un mode relationnel où le penchant à l'élection exacerbe la recherche d'une intimité avec l'autre, ce qui, face au couple, produit une dynamique d'exclusion du compagnon : je relationne avec *l'un* sans son *autre*, ou encore *l'alter* qui ne peut s'introduire sans prendre le risque de la gêne dans la relation du couple et qui s'exclue de fait pour minimiser ce risque.

La juxtaposition de logiques relationnelles dans un espace pluriel tel que celui de la communauté, c'est-à-dire un espace constitué de strates à l'intérieur même de l'opposition classique entre sphère privée et sphère publique, conduit l'individu qui y évolue à jongler sur des registres auxquels il n'a pas été confronté dans ses apprentissages sociaux. La permanence du couple et de la structure familiale conventionnelle tendent à produire un décalage de style de vie à l'intérieur de la communauté. Ces deux facteurs réunis produisent des réalités sociologiques incompatibles dans la *structuration* des liens entre proches qui ont choisi le partage d'un quotidien et qui se sont constitués en famille élective. Ici encore, le concept de *structuration* donne à voir la complexité de la production d'une situation nouvelle dans les manières de *relationner*, qui prend forme dans le partage d'une intimité en dehors de la relation dyadique et de la sphère familiale conventionnelle, au regard des habitudes culturelles, de conjugalité et de *familialité*, qui préexistent à ces pratiques. La prise de conscience de ces écarts tient tout autant de ce qu'A. Giddens nomme une conscience discursive et une conscience pratique. En cela, les attentes relationnelles des membres entrent en conflit et déstabilisent la fonction de reconnaissance réciproque entre *alter ego*. C'est la question de l'intégration qui refait surface par le biais du doute auquel l'individu solitaire est confronté dans son absence de relation à l'autre. La fragilisation des liens à l'intérieur groupe conduit à l'extrême à la rupture du lien sous la même modalité qu'elle s'opère pour les liens d'amitié. Élection et précarité relationnelle semblent aller de pair, de sorte que nous pourrions paraphraser S. Paugam[49] quand il évoque l'idée que l'autonomie et l'émancipation de l'individu par rapport à ses attaches stables peuvent s'analyser sous l'angle d'un déficit de protection et d'un déni de reconnaissance.

---

[48] Note n°47

[49] Serge PAUGAM, *Le lien social*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2013, 127 p.

Toutefois, dans l'isolement qu'il ressent, l'individu s'accroche à quelques réalités qu'il observe. C'est la charpente du collectif qui favorise sa solitude ou le désengagement des autres dans les relations hors du couple et des activités qui sont responsables de son ressenti, ou encore, c'est son incapacité à affronter le risque de la gêne ou « *du râteau* » qui le retranche dans son réduit. Mais *l'épreuve personnelle de milieu* doit se convertir en *enjeu collectif de structure*[50] pour que l'équilibre relationnel soit retrouvé. *L'épreuve* se situe dans le quotidien immédiat de l'individu alors que *l'enjeu,* qui échappe à ce quotidien, prend forme dans l'interpénétration des structures et se révèle dans les logiques contradictoires et les situations de crises qui en émergent.

L'individu qui ressent ne peut affronter le collectif seul. Ainsi, soit il part soit il formule le problème sur le registre structurel. Ce point entre en pleine contradiction avec l'idée du partage des émotions sur lequel tous s'accordent pourtant à considérer qu'il est une pièce maitresse de la charpente collective. La désincarnation relationnelle des groupements militants anarchistes du passé faisant référence pour marquer une scission entre la manière de faire communauté aujourd'hui par rapport au siècle dernier. L'abandon à la cause perçu comme un sacrifice des affects est opposé à la notion d'amitié politique dans laquelle l'engagement dans la lutte est un engagement dans la relation entre ceux qui luttent[51].

Or, la question des affects occupe aujourd'hui une place centrale dans l'environnement relationnel de ces communautés. Toute la question étant de comprendre où se place la particularité des modes de liaison et comment, pour un peuple relativement nomade, liaisons et déliaisons font l'objet d'un mécanisme d'élection réciproque et de désaveu. Chez S. Paugam le lien de participation élective est un lien social dont la spécificité repose sur « *son caractère électif qui laisse aux individus la liberté réelle d'établir des relations interpersonnelles selon leurs désirs, leurs aspirations et leurs valences émotionnelles.* »[52] Ce type de lien est la transcription de la prise d'autonomie de l'individu à l'égard des liens de types filiaux et organiques ou politiques. La participation élective relève de la sphère des relations déterminées par l'individu dans son appartenance au corps social, sans toutefois

---

[50] Charles Wright MILLS, *L'imagination sociologique*, traduit par Pierre CLINQUART, Paris, France, la Découverte, 1997, p. 10 à 13.

[51] J'aborderai plus précisément le point de la relation entre l'amitié et la politique dans le chapitre 7.

[52] Serge PAUGAM et Anne CHÂTEAUNEUF-MALCLÈS, *Le lien social : entretien avec Serge Paugam — Sciences économiques et sociales*, http://ses.ens-lyon.fr/articles/le-lien-social-entretien-avec-serge-paugam-158136, consulté le 4 juin 2017.

réduire cette appartenance à la seule élection, c'est-à-dire sans considérer que le cercle d'appartenance de l'individu serait le fruit d'une compilation d'élections.

Cette manière d'aborder l'élection du point de vue de l'individu fait apparaître une lacune si l'on élargit l'observation de cette relation à l'échelle de la structure. Il apparaît alors un déficit de prise en compte de la réciprocité organisée structurellement qui fait que l'individu qui choisit de s'intégrer à un groupe ne le peut que si collectivement ce dernier le reconnaît comme partenaire valable. Il faut, me semble-t-il, retourner au texte *Eglises et sectes en Amérique du Nord*[53] composé par M. Weber sur la base d'observations de terrain qu'il a restituées en 1906, pour saisir la réciprocité et le portage collectif de la confirmation des qualités éthiques, *des conduites de vie*, de l'individu qui fait la demande d'intégration. Si dans les sectes protestantes, l'élection divine doit être attestée pour reconnaître la qualité d'un membre de la secte, ici, l'élection semble être reconnue sur des dispositions critiques, radicales, de la société instituée. Nous pourrions dresser l'hypothèse que toutes les dimensions du partage énoncées dans la deuxième partie seraient des signes de dispositions à la remise en cause d'éléments pratiques du mode de vie dominant. Le renoncement serait alors un signe de confirmation de la qualité du membre.

Toutefois, l'élection, quand elle repose sur des disposions pratiques, *des conduites de vie*, n'est pas un attribut définitif du sujet. Le désaveu peut en effet s'opérer par une partie de la communauté, quand elle prend position sur des conduites répétitives jugées inadéquates à l'éthique du groupement communautaire et aboutit alors à l'exclusion ou, dans la majeure partie des cas, à l'auto-exclusion[54]. Ces liens sociaux esquissés en marge des institutions sociales, ces dernières attribuant une identité générique déterminée par la naissance, et dont l'existence est soumise à un processus de reconnaissance interpersonnelle font de la *précarité relationnelle* une notion quelque peu différente de ce que C. Martin[55] a nommé *vulnérabilité relationnelle*, à la suite des travaux de R. Castel[56]. En effet, il est peu probable que les communards que j'ai rencontrés soient en situation de désaffiliation, ou si tel est le cas, on peut considérer que la volonté de marginalisation ne permettrait pas d'en traiter comme d'un

---

[53] Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduit par Jean-Pierre GROSSEIN, Paris, France, Gallimard, coll. « Tel », n° 330, 2004, p. 267.

[54] J'y reviendrai dans le chapitre 7.

[55] Claude MARTIN, « Penser la vulnérabilité. Les apports de Robert Castel », *Alter, European Journal of Disability Research / Revue européenne de recherche sur le handicap*, 4 septembre 2013, p. pp.293-298.

[56] Robert CASTEL, *Les métamorphoses de la question sociale: une chronique du salariat*, Paris, France, Gallimard, 1999, 813 p.

problème social, mais plutôt comme un choix rationnel. À contrario, le *capital relationnel* des communards révèlerait une diversité et densité qui permettrait d'envisager aisément de plier bagage vers d'autres horizons.

Relations groupales

Ne vit pas qui veut en collectif. Il y a dans le discours des moments de révélation des difficultés personnelles que cela peut engendrer, comme un attribut du sujet capable ou incapable d'affronter le groupe dans son quotidien, de construire des éléments du quotidien à plusieurs.

« Il y a des personnes pour qui vivre en collectif permet de se surpasser, pour d'autres le collectif est destructeur. Le problème c'est quand tu es face à quelqu'un qui veut vivre en collectif alors qu'il se fait du mal quotidiennement dans la confrontation aux autres. »[57]

Ici s'exprime un propos qui comporte en lui l'idée que le penchant relationnel caractéristique du style de vie communautaire est une disposition de l'individu. Tout apparaît sous l'angle de l'élection au sens d'un peuple d'élus qui, contrairement à l'individu moderne des sociétés occidentales, est essentiellement fondé sur ses capacités à vivre avec et pour autrui, là où la conception de l'individu moderne postule un principe de séparation des individus. C'est un choc des cultures qui s'exprime ici et cette disposition innée à l'altérité s'énonce tout autant comme une sentence contre l'individualisme des sociétés contemporaines que comme une naturalisation du caractère relationnel d'une partie seulement des êtres humains.

Pour poursuivre ce raisonnement, à l'état d'intuition pour le moment, cette naturalisation se prononce comme un argument contre le penchant culturel à l'opposition nature / culture soulevée par l'anthropologie. Ainsi, comme nous sommes dotés par essence d'une fonction relationnelle, ce refoulement de la condition naturelle ne saurait prendre une autre forme que celle de la construction d'un sujet déterminé par son isolement dans sa bulle d'autosuffisance. L'épanouissement personnel et le dépassement de soi sont en quelque sorte les deux figures négatives de cet éthos *relationnant* et qui marquent une rupture franche entre les groupements

[57] Cette citation est une reformulation à partir d'un propos tenu lors d'une discussion informelle dans l'une des communautés visitées en Région Midi-Pyrénées durant l'été 2014.

communautaires qui portent leur action sur la transformation politique de la société et ceux qui orientent leurs expérimentations sur la transformation de l'individu. Cette rupture réitérant par ailleurs une querelle méthodologique bien connue entre les partisans de la méthode individualiste et les partisans de la méthode holiste, où les premiers visent une transformation de l'individu pour atteindre un changement systémique, là où les seconds veulent transformer le système qui impliquera de nouvelles formes d'individualités.

i. La relation à l'autre est un apprentissage

Si les propos précédents laissent penser qu'il existerait un penchant naturel à la relation, il est entendu que l'exploration des terrains et l'examen des entretiens conduisent à un tout autre jugement. Toutefois, la question qui se pose est alors de comprendre comment se construisent les dispositions relatives à la mise en œuvre d'une architecture relationnelle qui emprunte les mêmes chemins qu'une partie du monde des alternatives tout en exacerbant les contrastes teintés de radicalité faisant de tout rapport, en tant que concept exposant les dissymétries et autres relations d'ascendance, une relation épurée des mécanismes de dominations sur la base d'une réflexion collective portée à ceux-ci.

Si certains, comme Martin, affirment « *être fondés* » à l'horizontalité des rapports sociaux, il apparaît plus probable qu'un apprentissage des relations égalitaires dans la vie collective soit requis. Le cas contraire ferait rejouer l'opposition entre Voltaire et Rousseau ou dans le cas présent, entre Spencer et Martin de La Nef. En effet, naturaliser le sens de la relation sociale – vertical / horizontal – revient à nier les mécanismes sociaux de construction des relations. À ce titre, deux faits vont nous intéresser : le premier relève du quotidien et de la domesticité. Il prend forme dans les compromis et les arrangements entre les membres face aux actes routiniers et aux désordres issus du peuplement des lieux. Le second repose sur le développement de projets dans la sphère collective, il ouvre deux perspectives d'analyse suivant que l'on s'attache au charisme des éléments moteurs des projections ou à la coordination rationnelle entre membres coopérants.

Désordre : la rigueur de chacun ou l'apprentissage du lâcher-prise

La multiplication des personnes avec qui le quotidien est partagé engendre la multiplication des ajustements qu'il faut produire dans le fonctionnement collectif et des compromis auxquels chacun, selon ses habitudes propres, doit accéder. S'il est un lieu commun autant à l'intérieur des collectifs qu'à l'extérieur, c'est que la vie à plusieurs tend à alléger le quotidien puisque, chacun contribuant à l'économie domestique mutualisée, fait profiter à tous des actes qu'il a exercés. Or, la réalité est tout autre et l'on constate plutôt que vivre à plusieurs formule une délégation du faire à l'autre, sans que quiconque ne tienne textuellement ce type de propos. Prendre le petit déjeuner est un acte si banal qu'on ne pense pas qu'il puisse propulser chroniquement un flot d'invectives quant au bazar qui lui survit. À Oventik comme à Héliée, chacun se levant à son rythme, coupe quelques tranches de pain, les tartine selon son désir, les assaisonne à l'envi puis décrète la restauration achevée avant de partir en activité. Comme personne ne sait véritablement qui est levé, qui a déjeuné et qui déjeunera, tout reste en place, le pain, les miettes et leurs accessoires. Banal problème, il peut tous nous arriver de retrouver le petit déjeuner en rentrant du travail à la nuit tombée et si par magie l'ordre est revenu c'est qu'un comparse était aux manettes ménagères.

Si, dans la sphère familiale ces problèmes sont peu traités, car relevant du strict domaine de l'intime, on sait toutefois, que les femmes consacrent toujours plus de temps que les hommes au travail domestique[58]. On pourrait s'attendre à ce que le milieu communautaire, en lutte contre les rapports de domination patriarcaux, soit plus sensible et agisse en conformité aux idéaux de la lutte. Or, en la matière les observations ne sont pas toujours en concordance et, suivant les terrains, la division genrée des tâches domestiques continue d'opérer comme ailleurs. Icare d'Héliée, qui aime affirmer son *proféminisme* ne tarit pas de diatribes sur le machisme de ses compagnons, leur propension à valoriser le travail manuel, de force et leur rejet des petites tâches du quotidien : ranger, faire la vaisselle et préparer les repas. Ariane d'Oventik, qui n'adresse pas directement une critique genrée à propos de ses irritations du quotidien, développe un argument qui articule à la fois un principe auquel elle souscrit dans ses actes du quotidien mais qu'elle ne parvient pas à soumettre à l'adhésion du groupe.

[58] Sources INSEE, Enquête emploi du temps 2010.

« *Tu vois, dans les activités et l'économie domestique qui sont souvent remises en question, il y a des principes simples qui pourraient être adoptés, comme le faire de A à Z. Personnellement, je m'en fous de faire la vaisselle, je m'en fous de récupérer les tâches qui sont laissées. Je peux comprendre que tu sois fatigué, que tu avais les enfants, qu'il y ait des oublis, des dysfonctionnements, des imprévus, c'est normal... on fait partie du tout ensemble et on récupère les trucs des autres, c'est comme ça. Mais si les 90% du temps où tu fais un truc, tu ne le finis pas juste parce que c'est ton fonctionnement ! Ça montre juste que tu n'as aucune conscience politique. Le fond du problème c'est pas les tâches, mais que ça remets en question un fondement qui est important pour moi, faire de A à Z, en conséquence de quoi j'ai l'impression de m'énerver en permanence pour des trucs de merde et de manquer de compassion pour mes compagnons.* »[59]

Ce que fait apparaître sa critique peut se décliner en plusieurs points. Le premier est qu'il y a une certaine habitude à déléguer de manière non ciblée ce qui pourra être fait par un autre ultérieurement, considérant que les questions qui touchent la domesticité sont de l'ordre de la vie commune et qu'il doit bien y avoir un équilibre atteint à force de temps. Si je laisse mon bazar aujourd'hui, ça n'est pas grave, il m'arrive aussi de ranger celui des autres. Il y aurait alors une sorte de *main invisible* propre à la domesticité qui fait que la réalisation des tâches s'autorégule. Ce qui surprend puisque ce mythe de l'autorégulation quand il touche le domaine économique est vertement critiqué au même endroit pour son penchant à la dérégulation. Le deuxième point, qui découle indirectement du premier, révèle une hiérarchie des tâches et donc de l'importance des faits. La domesticité c'est, disait K. Marx, *la vie perpétuellement mourante*, c'est donc ce qui cycliquement revient dans la banalité du quotidien. À cet égard, Ménécée résume en une formule lapidaire toute la considération qu'il attache à ces faits : « *notre organisation collective est parasitée par des préoccupations du quotidien, par la vie domestique : un tel qui ne fait pas sa corvée ou une chose n'est pas rangée comme il le faudrait, des choses qui noircissent le tableau de ce que l'on fait à l'échelle de l'imaginaire de la commune*. »[60] Le quotidien est un élément qui vient parasiter le projet politique parce que les membres s'écharpent sur les petites irritations issues de l'ouverture du domaine de l'intime au partage du collectif. L'histoire ne retient que les faits d'envergure, pas la composition du petit déjeuner des grands de ce monde et moins encore leur propension à passer le balai ou à déléguer la tâche. Enfin le dernier point soulevé par les

[59] Entretien avec Ariane, Oventik.

[60] Entretien avec Ménécée, Oventik.

propos d'Ariane rejoint la devise de Noisebridge, le hackerspace que M. Lallement a ethnographié dans la baie de San Francisco : *Be excellent to each other !* Il pourrait se formuler ici de la manière suivante : *Vivre en collectif nécessite de redoubler d'exigence envers soi-même pour autrui*, selon l'idée que la multiplication des bazars émis par les membres du groupe suivrait une logique exponentielle qui finit par rendre à chacun l'espace collectif insupportable. Ismène d'Oventik, justifie d'ailleurs son retrait régulier dans sa caravane au principe que la maison collective n'est pas agréable à fréquenter tant y règne un bazar permanent, généré par la juxtaposition d'activités en cours dans des espaces qui devraient théoriquement être libérés pour se retrouver, accueillir ou se reposer.

Livia d'Héliée, raconte que le rangement est clairement le point sur lequel il y a le plus de déséquilibre dans le groupe, qui les amène régulièrement à *pousser des coups de gueule* sur les amoncellements de chaussures dans l'entrée, sur les tas que chacun laisse en attente dans un coin du salon, les vêtements qui trônent ici et là ou encore les outils après lesquels il faut courir. Leur atelier, qui de loin est le plus ordonné de tous ceux que j'ai pu fréquenter en l'espace de 18 mois, n'a pu trouver cette forme qu'à force de temps collectifs de rangement et d'affichage précis pour rappeler aux résidants permanents autant qu'aux personnes de passage que chaque chose a une place qu'elle doit retrouver après usage. C'est donc selon une éthique rigoureuse que chacun est invité à user des espaces pour le rendre agréable à tous. Mais c'est aussi le principe qui semble le plus mal accepté, en conséquence de quoi la lassitude conduit les ardents défenseurs d'un bien-être collectif à lâcher prise et à réduire leurs attentes vis-à-vis des autres au principe qu'ils ne peuvent pas se sentir en lutte permanente dans leur propre maison.

Fonction charismatique et projection collective

Dans la dynamique d'un collectif, face à la nécessité de traiter les problèmes qu'il rencontre, tout autant que celle qui consistant à se projeter dans un monde incertain, il serait peu réaliste de considérer que tous les membres agissent de corps, selon des dispositions égales en implication active et propositionnelle. Inviter l'autre à s'introduire dans la réflexion personnelle, construire des espaces et des temporalités dédiés à la construction du commun ne sont pas établis une fois pour toutes quand la communauté pose la première pierre de son édifice. C'est une véritable mécanique du quotidien, un renouvellement perpétuel des situations à mettre en partage, des occasions de se rencontrer dans les activités existantes et en vue de celles qui mériteraient de l'être. Le quotidien ne s'écoule pas, il se produit dans les

mécanismes de réflexion et de construction des activités. La question est alors de comprendre comment celui qui porte l'activité, par l'idée nouvelle ou par la référence qu'il s'est attribuée dans le collectif, laisse entrer l'autre dans les décisions qui le concerne.

« On est toujours en train de ramer pour motiver les gens à faire des trucs, à aller au bout de ce qu'ils ont commencé. Tu vois on monte le projet d'acheter un camion en collectif autour des trois colocations du quartier. Moi je vais au charbon, le camion maintenant il est là, et il faut trouver un moyen astucieux de le mettre en partage avec une règle qui fait que tu t'en sers, tu payes à la fois l'usage et l'entretien de la machine. Et bien là c'est compliqué de motiver les gens à venir se creuser la tête. J'ai l'impression que je porte le truc et que parfois le collectif c'est juste un moyen de se compliquer la vie. »[61]

On pourrait penser *a priori* que le propos révèle l'inertie du groupe dans le portage d'un projet, ce qui en soit est également possible. Or, la suite de la discussion montre la difficulté qu'il éprouve à laisser les autres se saisir du projet, ces derniers prenant ainsi la place des subalternes à qui on devra dire ce qu'ils doivent exécuter pour mener à bien l'entreprise. Cette situation, nous la rencontrons sur de multiples exemples. Elle s'exprime par les essoufflements que certains membres relatent et les plaintes qu'ils adressent au collectif quand leurs demandes de soutien ne sont pas prises en compte.

On peut interpréter ce propos sous deux angles, le premier se retrouve souvent dans les analyses de dynamiques des groupes où l'on tient pour acquis que certains individus ont des dispositions naturelles à emmener les autres dans leurs projections. Martin de La Nef décrit qu'il a lancé à peu près toutes les activités qui ont existé et qui existent encore aujourd'hui : « *j'ai à peu près tout démarré et ensuite laissé à quelqu'un pour démarrer le truc suivant. Mettre en place des choses : j'ai fait ça toute ma vie et ça continue en fait. En fait, je contribue peu au fonctionnement avec la bénédiction générale puisque les choses qui se font, les gens sont contents qu'elles se fassent.* »[62] Il s'est personnellement positionné comme moteur de la dynamique, mais les autres membres l'ont laissé occuper cette place. Mu par des convictions, celles qu'il fallait, pour produire l'autosubsistance, développer l'élevage, mettre en place des cultures céréalières, réaliser des plantations de fruitiers et des plantations de bois d'œuvre mais également trouver les moyens de produire une énergie qui soit renouvelable et

[61] Propos reconstruit à partir d'une discussion informelle, durant la première phase d'observation.

[62] Entretien avec Martin, La Nef.

en quantité abondante, Martin dont on analysera les propos plus en finesse dans la suite de ce développement, dit avoir occupé toute sa vie la fonction d'animateur au sein du groupe. Une autre manière de parler de la fonction charismatique.

Le second angle révèle un processus de construction du penchant à *relationner*. La relation à l'autre dans le projet collectif devenant ainsi un apprentissage. D'un côté ceux qui ont le sentiment de porter seuls les projets relatent un processus d'apprentissage qui vise à réussir à considérer l'autre à l'égal de soi. De l'autre côté, ceux qui ont le sentiment d'être en retrait dans le portage des projets relatent un processus d'apprentissage de la prise de décision et de la prise d'initiative. Ce second angle pouvant se traduire selon le principe d'une égalité des capacités mais d'inégalité des volontés[63].

À partir de ces angles d'approche s'esquisse l'idée que la relation à l'autre est prise dans un maillage qui relève à la fois d'un fait de structure autant que d'une inégalité de distribution des compétences à la relation. La critique majeure pourrait être de considérer que les communautés traditionnelles ne posaient pas la question de la relation à l'autre, comme si la nécessité était plus forte que les dispositions et les compétences relationnelles. La relation était imposée par les nécessités de recouvrir les besoins communautaires. Or, ce type de raisonnement apparaît plaqué sur les catégories contemporaines de l'examen des univers relationnels. Il est probable que l'on mettrait au jour, par les récits de la petite histoire des mécanismes dans les configurations des groupes d'une apparente proximité entre les sociétés de l'ère traditionnelle et des sociétés contemporaines. Or le penchant à la relation dans les communautés intentionnelles semble se prononcer sous l'angle de la contingence. Si la relation à l'intérieur du groupe est nécessaire autant que dans les communautés dites traditionnelles, la relation avec l'extérieur relève d'un arbitrage soit collectif soit au gré des désirs individuels.

Or, il y a un deuxième élément à prendre en compte dans l'examen de cette tension entre la dynamique du groupe et la domination charismatique. Dans le penchant au refus de la formalisation des groupements se joue un risque que D. Vercauteren[64] dans la *micropolitique des groupes*, identifie par la place laissée vacante à la prise de pouvoir de certains membres

---

[63] Jacques RANCIÈRE, *Le maître ignorant: cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, France, 10-18, 2004, 233 p.

[64] David VERCAUTEREN, *Micropolitiques des groupes: pour une écologie des pratiques collectives*, Paris, France, les Prairies ordinaires, 2011, 245 p.

sur le groupe. Comme les rôles ne sont pas définis, chacun peut exercer une influence, par le charisme ou la coercition sans que quiconque ne puisse lui opposer une fin de non-recevoir puisque justement rien n'a été défini. La formalisation, selon l'auteur militant, serait le moyen d'endiguer cette inflation des pouvoirs invisibles qui viennent scléroser la structure. Si d'un point de vue logique, il apparaît que définir, c'est fixer par avance le rôle de chacun, quitte à définir qu'aucun rôle ne saurait être accaparé par un seul, l'observation de terrain conduit plutôt à constater toute autre chose. Malgré la définition préalable qui est souvent une définition par absence d'attribution de rôles pérennes, ou de rôles liés à la régulation et au contrôle de l'activité du groupe, c'est le charisme personnel de certaines personnes qui vient s'interposer dans les relations groupales, de sorte que certains semblent faire autorité à de multiples égards là où d'autres apparaissent en retrait. Cette opposition, Martin la formalise par le couple notionnel *animateur / animé*.

« *Pendant des années, je n'avais pas pris conscience à quel point ça fonctionnait sur le mode animateur / animé, gentils animateurs et club Med. On découvrait tout, il n'y en avait aucun qui arrivait avec des connaissances spécifiques. C'était pas du tout une expérience soit pédagogique, soit initiatique, c'était une découverte à haute voix de ceux qui comprenaient un truc de plus, et c'était toujours les mêmes, mon copain Théo et moi. C'est dans notre discussion entre nous et devant tout le monde qu'on avançait ensemble. On avançait réellement ensemble mais c'est nous qui pensions et les autres qui acquiesçaient ou qui refusaient d'ailleurs. Ça n'était pas antidémocratique, il y avait tout un processus.* »[65]

Il y a un certain rejet de cette fonction charismatique par l'emploi même du vocable de l'animation et non du registre politique auquel il fait habituellement référence dans ses propos. Si ce lexique est employé c'est pour tenir à distance ses propres volontés et attribuer ces quolibets à ses détracteurs : « *j'ai eu droit durant toutes ces années en m'en foutant, au titre de chef, de leader charismatique, de bourreau, de tout ce que l'on veut, en considérant que c'était faux, parce que j'étais profondément persuadé de l'égalité de tous. Ainsi je n'ai pas considéré comme un objectif à atteindre, la reconnaissance de l'égalité.* »[66] Il n'est pas question de douter de la sincérité de Martin quand il affirme qu'il n'a pas souhaité être ce qu'il représentait pour les autres communards de La Nef, mais de traiter ce rejet comme une généralité qui relève du discours et qui, en pratique, laisse apparaître son contraire. La figure

[65] Entretien avec Martin, La Nef.

[66] Entretien avec Martin, La Nef.

de P. Rabhi est devenue la référence en la matière. L'homme érigé en vedette de la paysannerie philosophe essuie régulièrement des railleries sur son usage des médias, disons plutôt de l'usage qu'en fait l'association dont il est à l'origine, dans un objectif de recrutement d'adeptes de la sobriété et du retour à la nature en habitat partagé. Au charisme construit comme une entreprise de communication sur les grandes ondes, vient s'opposer la douce autorité naturelle dénuée de stratégie captive. Si P. Rabhi a trouvé dans sa fille la pérennité de son entreprise alternative, puisque c'est elle qui, aujourd'hui, anime l'association et occupe la fonction de communicante principale, la question à La Nef suit moins une logique filiale qu'un état de fait sur les forces en présence. Il n'en reste pas moins que Maya, la dernière recrue, qui apparaît également comme la plus en adéquation avec le projet utopique de La Nef, doit hériter de la lourde tâche de reconstituer un groupe qui saura poursuivre les objectifs tels qu'ils sont définis par l'accumulation des expériences des premières et deuxièmes générations. Martin me confie que sa préoccupation principale est de faire en sorte que la division entre animés et animateurs ne perdure pas dans le groupe qui succèdera à celui-ci.

« *Tu vois, il faudrait remonter une communauté en supprimant aussi cette division sociale entre animateurs et animés. Je ne sais pas encore comment. Je me demande ce qu'il faut faire pour neutraliser la tendance des animés à être animés. Comment peut-on ? Alors j'ai des travaux pratiques là, comment réussir à ne pas faire de Maya une animée ? Parce qu'elle est la seule chance du lieu d'avoir un avenir et on en est loin. Il faut qu'on transmette le lieu puisqu'on en est les dépositaires pour l'instant, transmettre, parce qu'il faut redémarrer quelque chose.* »[67]

Dans la transmission, s'il est bien question du lieu, il est aussi question, à défaut de supprimer la division sociale animé / animateur, de transmettre à Maya la fonction de guide. Elle qui est la dernière en ce lieu à maitriser les termes du cahier des charges de l'utopie se trouve être la seule héritière et du projet et a la charge de le mener à bien. Faire que Maya ne soit pas une animée, c'est alors, faire en sorte qu'elle anime la suite ou qu'à défaut le site soit soumis à d'autres projections potentiellement en désaccord avec le projet initial.

[67] Entretien avec Martin, La Nef.

ii. Le groupe et l'entre soi

L'imagerie communautaire fonctionne historiquement à la fermeture. Si le sens commun analyse les groupements communautaires comme des microsociétés fermées, ou dans l'imaginaire radical comme des sectes, cet *a priori* est aussi partagé par les personnes qui entament leur trajectoire vers les milieux de vie collectifs.

Lazare me décrit leur installation à Oventik. Alors qu'ils avaient prévu, avec Apolline, de voyager durant une année à la rencontre de différents groupes, leur première étape se fit à Oventik où ils reçurent un accueil et de multiples incitations à s'installer rapidement en tant que chevriers.

« *Très rapidement on nous a proposé de nous occuper du troupeau de chèvres. Moi je connaissais de loin l'élevage de mouton et Apolline voulait faire du fromage. Donc on arrive dans un lieu qui nous séduit. C'est quand même un préalable important, mais surtout les gens viennent nous dire que ce serait cool si on restait. Nous on se dit qu'on a un coup de bol, que les collectifs qui cherchent des gens ça n'existe pas, c'est plutôt des milieux fermés. Donc ça pèse dans la balance de te dire qu'il y a une opportunité.* »[68]

Or, il est évident que trouver une place dans un collectif n'est pas toujours couronné de ce succès. Il en va du contexte, de la pression résidentielle dans le collectif, de la disponibilité des fonctions primordiales à assurer, ou de l'entente entre les installés et les arrivants. Mais il est évident par ailleurs que situées sur les marges et confrontées à une population relativement nomade, les communautés génèrent des situations caractérisées par la simplicité d'installation. Nombreux sont celles et ceux qui racontent leur arrivée en mettant en avant le fait que « *le courant passait bien* », ce qui *a priori* semble être un facteur déterminant l'intégration dans un groupe plus que la recherche d'une compétence particulière. Si la concurrence entre les communautés pour le recrutement de nouveaux membres ne semble pas être un mécanisme opérant, il est en revanche probable que la nécessité politique de faire grossir les rangs joue à plein régime dans cette disposition à l'accueil, qu'il soit temporaire ou durable.

C'est ainsi qu'à La Nef, traversant une période de prospérité – si l'on peut considérer que l'accroissement de la masse humaine en est un signe – est arrivée à une scission en deux sous-groupes, lors d'une première phase, puis en 5 ou 6 dans un deuxième temps (l'éco-village). À

[68] Entretien avec Lazare, Oventik.

l'échelle de la communauté, il n'est pas rare d'observer des sous-groupes se former, soit parce que le nombre de communards s'étoffe, soit parce que le système de division interne, principalement orchestré par les activités de production y conduit presque naturellement.

« *Les individus ont pu circuler entre les deux groupes. Il y a des affinités sentimentales qui sont nées entre des membres des deux groupes, ça a provoqué des déplacements et ça marchait très bien. Parce que c'est inévitable, dans le groupe, de fait il y a des sous-groupes. Comme il n'y avait pas de raisons de se le cacher, on a décidé de l'institutionnaliser. Du coup ça nous mené à quelque chose qui ne s'appelait pas comme ça à l'époque, mais c'était l'éco-village.* »[69]

Cette division a mené à la circulation des individus à l'intérieur de l'espace communautaire, une circulation dirigée par les affinités entre les membres, n'ayant d'autre justification que le plaisir partagé d'être ensemble.

Cette question du vivre ensemble interroge directement la notion *d'entre-soi* à un point insoupçonné puisque je n'ai pas vu un seul groupement passer à côté de l'évocation de cette notion. Dès que l'on aborde l'ouverture du groupe à son environnement extérieur et sa manière de *relationner* avec son entourage, le sujet refait surface et apparaît dans un tissu complexe d'interrogations tournant autour d'une tension entre l'exigence de la radicalité fermant le groupe à des relations extérieures qui ne proclameraient pas leur inclination à la critique sociale, et l'affaissement des ambitions à incarner la critique en *relationnant* tous azimuts. La crainte primordiale étant d'incarner cette critique pour soi dans le confort d'un monde clos sur son environnement.

Tout apparaît comme s'il fallait éviter à tout prix la figure de la communion entre membres convertis. Ce qui commence à révéler les termes d'un paradoxe dont les premières pièces se trouvent dans l'évocation des affinités électives que nous avons traitées ci-dessus, dont les autres pièces seront analysées dans le chapitre 7 au terme d'un raisonnement sur la question des amitiés politiques[70].

Mais pour le moment, considérons que c'est peut-être à partir de ce refus de l'entre-soi que s'exprime le mieux l'association d'idées entre le communautarisme en rejet et l'ouverture sur

---

[69] Entretien avec Martin, La Nef.

[70] Cf. Infra, Chapitre 7, *Amitiés et politique*, P. 295 et suivantes

le monde. Est-ce que les communautés des années 1970 avaient traité de la même manière cette mise à distance du repli ? Si tel n'était pas le cas, nous serions en mesure de dire que ce point fait partie des changements fondamentaux entre ces deux vagues communautaires.

Les premières ayant *a priori* bien plus assumé le retrait du monde pour fonder une communauté de proches qui partagent des représentations du monde, un éthos, quitte à dresser des barricades entre eux et le reste de la société. Quelques exemples de communautés orientées par une recherche de spiritualité alternative, et traitées à partir de la terminologie sectaire par les administrations, ont acquis leur qualification au registre de la mivilude[71] en raison même de leur fermeture sur le monde. Les années 1990 qui virent fleurir les scandales sectaires[72], ont nourri un imaginaire puissant des dérives associées au style de vie collectif confondant ainsi l'association fondée sur le partage du quotidien et du faire et l'association fondée sur le partage d'une spiritualité, l'un et l'autre pouvant par ailleurs se redoubler mais non se confondre.

Il ne serait donc plus édifiant de considérer que les unes comme les autres aient cherché par quelques moyens d'écarter ce type de présupposé pour s'éviter les soupçons des administrations tout autant que des populations avec lesquelles elles sont en relations de proximité. La question de l'incarnation de la critique par le faire qui se donne en exemple de la possibilité d'autres modes de fonctionnement et d'organisation dans la production et dans le quotidien est mobilisée comme un rempart contre le sectarisme.

« *À l'origine, pour moi, l'entre soi a toujours été quelque chose de négatif, lié à l'enfermement, à la perte de prise sur la réalité. Mais c'est plus une crainte de s'ancrer dans une vérité alors qu'il y a plein de réalités qui se côtoient. Donc de mon point de vue il y a une nécessité d'être en lien avec d'autres réseaux qui partagent des idées politiques et des visées autonomes, avec lesquels on s'épanouit et s'enrichit mutuellement, mais aussi d'être en lien avec d'autres qui ne sont pas dans ces réalités-là, qui ont des vies tout à fait normales, enfin, dans leur rapport au travail, dans leur rapport à la famille, dans leur rapport à la consommation, et qui permettent d'élargir nos points de vue et nos préoccupations.* »[73]

---

[71] Mission interministérielle de vigilence et de lutte contre les dérives sectaires

[72] À trois reprises pendant la décénies 90, l'Ordre du Temple solaire a réveillé la crainte du sectarisme par des affaires de suicides collectifs.

[73] Entretien avec Ismène, Oventik.

Si l'entre-soi est une réalité vécue, avec son versant positif et son versant négatif, on constate qu'une posture réflexive systématique fait la lumière sur les éléments enfermant et ceux qui produisent de l'ouverture. Ainsi, le monde des relations externes au groupement est perpétuellement soumis à l'examen et à la négociation collective, dont les arbitrages empruntent certaines régularités formelles, entre les saisons et selon les évènements organisés, mais aussi selon les fondements critiques du commun dans le groupe.

Synthèse du chapitre 6

L'espace des relations au sein des groupes emprunte des voies multiples. Les manières d'établir, entre l'individu et le groupe, des frontières ou de les faire tomber selon la nature des relations, familiales, parentales, amoureuses, amicales donnent des indications précieuses pour saisir là où commence le commun et où se trouvent ses limites.

Si la volonté utopique propose de briser la structure familiale au profit de libre association des membres de la communauté, selon un lien d'affinité élective, alors la communauté intentionnelle serait une famille qui se recompose en permanence à partir du lieu et non à partir de la conjugalité et/ou de la filiation. A. Huxley, dans *Island*, produit le dessein d'une voie utopique parente. Il écrit : « *À Pala, le système commercial d'échange des biens est associé avec un dispositif conjugal d'échange de personnes. La famille restreinte s'y trouve dépassée par une famille étendue, à la base affinitaire et élective* »[74]. Ainsi, le modèle familial traditionnel, celui de la famille bourgeoise, est-il ardemment critiqué. Mais, en pratique, l'action contre les schèmes établissant que la filiation repose sur l'association d'une mère et d'un père biologiques, a des difficultés à s'imposer dans l'univers des représentations communautaires (Forlane), comme ailleurs. Mais, ce n'est pas le seul point sur lequel la remise en cause du modèle familial bute. Le soin apporté aux enfants et la relation parentale, au quotidien, font également les frais des mêmes difficultés. Si certains parents auraient souhaité que le collectif s'investisse plus dans la prise en charge des enfants, il est un fait qu'en retour, ceux qui n'ont pas ou plus d'enfants à charge ne voient pas du même œil la demande qui leur est faite. Le désir d'enfant, semble rester celui du ou des parents concernés mais il n'est pas transféré à l'ensemble des membres du groupe. Sur ce point, les

[74] Henri DESROCHE, *La société festive*, *op. cit.*, p. 400-401.

expérimentations des années 1970 et les communautés d'aujourd'hui font les frais de l'inertie des structures de la parenté, véritable catégorie anthropologique dont le seul le temps long permet d'en enregistrer les transformations.

Les représentations de la vie collective laissent penser que les personnes qui en font le choix ont cultivé de fortes dispositions à la vie grégaire. Or, là encore, l'observation conduit à bien d'autres conclusions. Vivre dans le nombre est associé à la recherche de temps de solitude. Cette recherche s'exprime peut-être d'autant plus fort à mesure que la densité des relations quotidiennes s'élève. La vie communautaire, étant très soumise aux saisons du travail agricole et des visites estivales, d'amis et de woofeurs, les temps hivernaux sont aussi des moments où chacun énonce le besoin *de se recentrer sur lui-même* et que le groupe de permanents se retrouve.

Ce premier examen des relations communautaires fait apparaître que le groupe est en perpétuelle tension entre l'unité du groupe et l'extension du domaine des relations que le collectif engendre par son nombre et selon son ouverture sur l'extérieur. À partir de là, le chapitre 7 prolongera cette analyse des depuis les relations politiques qui se jouent autant entre les membres de la communauté qu'avec ses partenaires.

CHAPITRE 7 LE MONDE DES RELATIONS POLITIQUES

Introduction

L'idée de ce chapitre est d'observer comment il s'opère une juxtaposition de deux logiques sociales que l'on a classiquement renvoyées dos à dos : le monde des affinités et le monde du politique. Or s'il est bien un domaine dans lequel les communautés utopiques se sont engagées dès les origines du socialisme utopique, c'est précisément dans le champ du politique. L'idée que la communauté prend à bras le corps le fait politique, dans l'organisation de son quotidien, dans l'organisation du travail, dans la structuration de la vie commune, en faisant de ces domaines d'action une incarnation de la contestation de l'ordre établi. Si l'hypothèse du chapitre précédent, d'un monde gouverné par l'affinité et l'élection réciproque reste valide, alors il faut trouver les points de liaison entre l'affinité et le politique dans les mécanismes de prise de décisions déployés de l'intérieur du collectif, pour lui-même et dans ses relations avec l'environnement social.

Ce que je nomme relations politiques relève moins du contenu, que les politistes traiteraient à partir d'un examen des idéologies mobilisées pour constituer l'environnement politique et le placer sur l'échiquier concurrentiel des affiliations et des alliances propres au fonctionnement

de *la* politique. Le type de relations que je souhaite comprendre s'attache aux structures du politique, aux manières de mener des expériences de démocratie radicale qui intègrent des paramètres propres aux luttes contre des rapports de domination que le fait politique institutionnalisé peine à traiter ou qui n'a acquis aucune légitimité sur le marché de la politique.

Le destin des affects fut renvoyé à la sphère de l'intime par les sciences positivistes du XIXe siècle. Une large partie des chercheurs, de toutes les disciplines confondues et qui furent forces de soutien du développement du pouvoir technocratique[1], ont tenté de construire le fait politique et la vie commune sous l'angle de la raison, partant du présupposé que les passions étaient autant de dérivations possibles de la *one best way* tracée par la rationalité instrumentale.

Dans le sens commun contemporain, il y a un rapport d'antinomie entre les émotions et la raison. De sorte que les émotions seraient le vecteur de pensée du peuple peu éclairé et la raison celle de l'élite éclairante. Ce que dit P. Ansart à propos de Saint-Simon quand il « *dresse le plan d'un socialisme à caractère technocratique où une élite de capacités serait chargée de définir les objectifs collectifs et de modeler la société selon une rationalité à laquelle l'exécutant ne saurait prétendre* »[2]. Même si l'on ne peut pas réduire les affects à des émotions, le statut de celles-ci semble être en train de se transformer depuis peu dans les sciences, sciences humaines comprises. Il n'en reste pas moins que les émotions sont une sous-catégorie d'affects, puisque les affects sont par définition des effets produits par une chose sur une autre[3]. Ainsi dans l'interrogation que F. Lordon pose à la notion d'affects à partir d'une relecture des thèses spinozistes, il avance que les idées, les dogmes, les croyances ne nous percutent que parce qu'ils sont véhiculés par des affects. Or dit-il, contrairement à l'idée reçue que les affects n'ont rien à voir avec la rationalité politique, l'art de la politique

---

[1] Voir A. Comte, F. Le Play, Emile Durkheim dont S. Juan compile et analyse les propos quant à la doctrine saint simonienne, « Symbole, idéologies et conceptualisation de la technocratie naissante », par S. Juan, *in* GROUPE UNIVERSITAIRE DE RECHERCHE SUR LES VALEURS ET L'IDÉOLOGIE TECHNOCRATIQUES, CLASSE HÉGÉMONIQUE, *La technocratie en France: une nouvelle classe dirigeante ?*, Lormont, France, Le bord de l'eau, 2015, p. 17-38.

[2] *Ibid.*, p. 19.

[3] Frédéric LORDON, *Les affects de la politique*, Paris, France, Seuil, 2016, 194 p.

est de rendre puissantes des idées, de leur transmettre par les affects et les passions un pouvoir d'agir sur le réel. « *Donc la politique c'est l'art de produire des affects communs* »[4].

C'est à partir de ce lien que la notion d'amitié politique peut se présenter à l'analyse. Si les affects sont des effets produits dans les domaines du dicible et de la pratique, si les passions communes se traduisent par le partage d'expériences sensibles, idéelles, communes, la manière dont les communautés intentionnelles contemporaines placent la question de l'amitié dans un rapport d'affinité avec le politique ne devrait dès lors plus nous étonner.

« Les théoriciens qui souhaitent éliminer les passions de la politique et prétendent qu'une politique démocratique doit uniquement se définir en termes de raison, de modération et de consensus, montrent à quel point ils méconnaissent la dynamique du politique. »[5] Le rôle des affects et des passions dans la construction des identités politiques est déterminant parce qu'ils sont à la base de l'engagement vers une voie alternative à un projet politique existant ou proposé. Parce qu'ils sont constitutifs du *nous* à partir duquel l'identité se sent exister.

Amitiés et politique

Pourtant cette question du lien entre l'amitié et la politique ne manque de soulever un certain nombre de tensions, entre des générations de militants, mais également à partir des principes philosophiques qu'elle fait émerger et *in fine* de la définition des limites du commun qu'elle entretient selon l'idée que les liens de partage ne seraient possibles que dans les configurations strictes d'un accord intégral sur l'ensemble des données du commun. Mais comme le premier conflit qui s'exprime prend appui sur une divergence d'opinions entre les générations cohabitant dans une même aire communautaire, commençons par en révéler les ingrédients.

[4] *« Les affects de la politique » de Frédéric Lordon*, https://www.franceculture.fr/emissions/les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance/les-affects-de-la-politique-de-frederic-lordon, consulté le 4 mars 2018.

[5] Chantal MOUFFE, *L'illusion du consensus*, traduit par Pauline COLONNA D'ISTRIA, Paris, France, Éditions Albin Michel, 2016, p. 47.

i. Tensions générationnelles

Si trois générations sont aujourd'hui régulièrement amenées à cohabiter dans les communautés intentionnelles, deux d'entre elles, par leur position dans le cycle de vie, sont aux prises d'un rapport politique de définition du commun qui les lie. À ce titre, il n'est pas superflu de rappeler que la première génération est souvent issue des vagues communautaires installées entre les années 1970 et 1980. Bien que certaines soient arrivées dans les années 1990, elles n'en restent pas moins porteuses d'une culture politique imprégnée des grandes idéologies, trotskiste, maoïste, anarchiste, plus largement collectivistes, pour lesquelles le processus révolutionnaire fut perçu comme un mouvement de masse destiné à la transformation intégrale de la société. La seconde génération semble, pour sa part, peu sensible, voire critique vis-à-vis de cette dynamique de changement global, dans lequel le rapport de force tournerait en faveur des dominés, impulsant depuis leur situation collective un renversement des chaînes de valeurs présidant les institutions et les classes dominantes. De ce point de vue elles développent une vision du changement caractérisé par des micro-révolutions permanentes qu'il s'agit, pour les acteurs, d'incarner dans la pratique quotidienne comme des exemples affirmant la possibilité d'un autre horizon que celui offert par l'idéologie néolibérale.

C'est donc à partir de ces deux points de vue, que l'on peut affilier à des questions de méthodes, que les antagonismes s'expriment dans la manière d'envisager la nature des liens d'association entre les membres des groupements communautaires. En explorant quelques chapitres de l'ouvrage collectif « *La vie privée des convictions* » dirigé par A. Muxel[6], on trouve une quantité de références permettant d'apprécier les représentations des liens d'affinité tournés vers la lutte politique. Quand L. Bantigny[7] relate à travers la plume d'O. Rolin comment un ancien révolutionnaire décrit la place du *je* et la conception du *nous*, on touche de près à la formulation de l'atrophie du sujet et de l'hypertrophie du collectif. « *La frontière alors passe moins entre "nous" et "je" qu'entre "nous" et "eux". Eux : la classe dominante, la bourgeoisie capitaliste, les patrons, les gouvernants.* »[8]

---

[6] Anne MUXEL, *La vie privée des convictions: politique, affectivité, intimité*, Paris, France, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2013, 185 p.

[7] Ludivine BANTIGNY, « Affects et émotions dans l'engagement révolutionnaire post-1968 », in Anne Muxel, *La vie privée des convictions*, Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.) « Académique », 2014, p. 135-154.

[8] *Ibid*., p. 141.

Dans le *nous* opposé au *eux*, il se joue bien deux choses distinctes. La première repose sur un antagonisme de classe entre la classe dirigeante et les marginaux qui décident de battre le pavé ou de prendre le maquis. Prise sous cet angle, la lutte est avant tout politique, la vie quotidienne est subordonnée à la lutte au quotidien et les propos de Ménécée, qui seront cités ultérieurement, invitent à considérer le deuxième élément, dans lequel cette conception rend les individus *interchangeables*, pourvu que la lutte avance dans le bon sens. Ainsi, dans la masse informe de la classe sociale, les relations interindividuelles importent peu, à la fois d'un point de vue théorique et d'un point de vue phénoménologique. L'amitié, la camaraderie, sont de toute façon déterminées par les affinités politiques et donc par l'appartenance à un groupe social clairement identifié, j'y reviendrai dans l'analyse des tensions philosophiques, car il semble que ce type d'affinité politique puisse être attaché au concept de *Philia*, c'est-à-dire une amitié politique dont les attributs que je viens de citer en constituent une définition partielle.

Les propos de Ménécée formulent un bon résumé de cet antagonisme :

« Les vieux léninistes disent que ce n'est pas l'affinitaire qui figure au fondement de la lutte, c'est le politique, argumentant qu'avec les amis ça ne peut pas marcher. Moi je ne suis pas du tout d'accord avec ça mais je n'ai clairement pas les éléments pour analyser et affirmer cette idée. C'est juste que je sens que le politique ça ne suffit pas non plus, et si l'on regarde historiquement les communautés fondées sur le politique, j'ai l'impression qu'ils ont mis en place un principe d'interchangeabilité des individus qui fait que, dans la durée, ils ne tiennent pas. J'ai bien conscience que l'affinitaire seul ne suffit pas non plus et qu'il faut autant d'intensité dans l'affectif et le politique, que ce n'est pas l'un ou l'autre. »[9]

On reprendra ces mêmes propos à la section suivante (*Athéna et les groupes affinitaires*), pour tenter de voir comment leur auteur s'appuie sur une approche théorique inspirée de M. Bookchin[10]. Dans l'immédiat, son discours appelle un commentaire d'origine historique pour éclairer, peut-être, ce changement de perspective sociologique. Si l'on reprend les grands mouvements des années 1960 et 70 en comparaison de la quasi-absence de mouvements de masse dans les années 1990 et 2000[11], il est probable que le manque d'occasions de tester *in*

---

[9] Entretien avec Ménécée, Oventik.

[10] Murray BOOKCHIN, *Pour un municipalisme libertaire*, Lyon, France, Atelier de création libertaire, 2003, 38 p.

[11] Un Devaquet (1986) et un De Villepin (2006), n'auront pas réussi à cristalliser un mouvement d'opposition ouvrant sur un imaginaire révolutionnaire à l'image de la *chienlit* proférée par le G^le^ De Gaulle.

vivo son appartenance sociale, classe ouvrière et classe moyenne qui furent les acteurs majeurs des mouvements de mai, ait entravé la possibilité d'avancer de front comme un *nous* face aux classes dirigeantes. Les mouvements sporadiques, de courte durée, le changement de contexte politique, l'éclatement des divisions sociales et politiques, l'absence d'ennemi commun personnifié que représentait C. De Gaulle en France, mais la classe politique aux commandes des États entre les 1950 et 1970, sont autant de facteurs qui détermineraient le repli sur des luttes sectorielles contre des dominations spécifiques. En dépit tous les appels à penser largement l'émancipation et à construire l'intersectionnalité des luttes, la dynamique de changement semble pétrifiée dans l'entre-soi des affinités primordiales ou dans la politisation à postériori des premières, les pairs s'emmenant mutuellement ou non dans un segment de la lutte à partir de leurs expériences vécues.

« *D'où la force de ce double aspect de complicité, d'amitié, d'intimité interpersonnelle et de complicité politique. Ces deux choses-là réunies, la proximité amicale et la proximité politique font que je suis, dans un des meilleurs environnements pour permettre à la fois de sortir de ma stricte histoire personnelle et de participer aussi une histoire collective.* »[12]

Apparaît ici un élément fondamental, l'histoire des vainqueurs de la lutte entre les deux idéologies concurrentes du XXe siècle a conduit les marges vers un néant historique où chacun éprouve dans son isolement la vacuité de sa posture critique, comme une fin de non-recevoir promulguée par l'idéologie qui se disait par ailleurs, la plus ouverte à sa contradiction par les voies démocratiques. Prendre les marges avec le soutien de la communauté affinitaire et politisée revient à une tentative, chaque fois individuelle, d'aller inscrire son nom au tableau des candidats au voyage vers l'histoire, la grande, celle qui aura eu raison du monde néolibéral et capitaliste, qu'il en vacille ou non. L'idée étant qu'il est réellement possible de vivre en résistance à son égard, qu'il peut s'écrire une *histoire collective* marginale, là où avaient échoué les anciens de la première vague communautaire.

[1212] Entretien avec Ismène, Oventik.

ii. Tensions philosophiques

La juxtaposition des amitiés et de la politique n'est pas traversée uniquement d'une tension intergénérationnelle qui serait le reflet d'un sentiment d'appartenance sociale ou de son absence. C'est plus un débat d'idée qui la motive aujourd'hui, des manières opposées de se représenter l'unité du groupe d'une part et la construction du commun d'autre part. Par quelles voies mettre en partage un style de vie et un univers de pensée ? Que mettre en partage ?

Trois figures apparaissent dans cette tension entre l'amitié et le politique. *Éros*, Dieu de l'amour sexué ou non, est une figure qui résume un certain imaginaire tribal, non primitif mais revu à l'aune d'une logique d'assemblage communautaire guidée par les affinités amicales ou familiales et dont on pourrait dire que « *je m'associe à cette personne, parce qu'elle me plaît* ». La seconde figure *d'Athéna*, pourrait être celle développée par M. Bookchin dans ce qu'il décrit comme des *groupements affinitaires*. Ici, ce n'est plus la stricte logique des affects qui guide l'association mais l'amitié de voisinage, qui prend acte d'une réalité commune partagée et à partir de laquelle chacun tente, en bon voisin, d'atteindre un « *bien-être collectif* » où se rejoignent préoccupations quotidiennes et gestion commune de la *polis*. Enfin la troisième figure renvoie à la *Philia*, où la nature du commun mis en partage s'impose à la communauté. C'est donc par adhésion et affiliation au projet politique que se constitue le groupe dont la vocation initiale est de traiter le fait politique. L'amitié est circonstanciée au partage d'une destinée commune, on parlera alors *d'amitié politique*.

Eros et le politique subordonné à l'amitié

Le type d'amitié dont *Eros* tend à rendre compte, peut être rattaché à la manière dont M. de Montaigne décrit son amitié à É. de La Boétie, quand, à la fin du chapitre XXVIII du livre 1 de ses *Essais*[13], il conclut par la formule : *parce que c'était moi, parce que c'était lui*. L'amitié de Montaigne est un lien interpersonnel, elle est véhiculée par ces deux *per sonare*, signifiant littéralement *résonner à travers*, dont les liens, les émotions, les affects qu'ils s'adressent réciproquement, sans finalité autre que la relation elle-même. De cette amitié peuvent naître des relations d'entraide, de solidarité et, c'est à partir de celles-ci que naquit, pour une partie des communards, le désir de vivre collectivement avec des amis. L'envie de

[13] Michel de MONTAIGNE et Verdun Louis SAULNIER, *Les essais*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2004, lxxxiii+1419 p.

pousser plus loin le partage, de vivre quotidiennement la relation d'amitié se retrouve dans plusieurs extraits de l'entretien avec Hélias. Vivant dans l'Est de la France, en proximité de plusieurs amis de lycée, il commence à expérimenter dans le quotidien le partage d'une réalité commune, qu'il résume par : « *on vit ensemble, on se soutient ensemble, dans nos galères et dans nos kiffes*. »[14] Pour Hélias, à ce moment-là, la relation d'amitié est primordiale, ils sont un groupe d'amis, liés d'affections, dont les raisons du partage n'ont pas encore effleuré le champ politique. Il y a certes des réflexions sur le monde vécu, les ressentis qu'ils en ont, mais c'est une trajectoire progressive qu'ils dessinent ensemble à mesure qu'ils ouvrent à l'autre leur quotidien et les problèmes qu'ils rencontrent à l'aube de leur vie active.

« *Mon idéal au départ n'était pas forcément de vivre collectivement dans le même habitat mais je voulais vivre en proximité des gens que j'estimais, qui m'estimaient, avec qui il y avait des liens. Je me disais que, plus on se rapprocherait, moins on serait en danger affectif, matériel, plus on pourrait se concentrer aussi sur les autres et moins sur nous-même. C'était un peu l'idée que les gens qui ont des affinités fortes, ne se dérangent pas : "ma maison, c'est ta maison". Rapidement on est arrivé à l'idée qu'on pouvait cohabiter, et la question qui s'est posée a été : Et si on avait une maison à nous ?* »[15]

Le groupe d'amis est le rapport social qui fournit aux individus la force de traverser l'existence, il est, dans les propos d'Hélias, ce qui permet de se décentrer de soi, de sortir le *moi* de sa relation égotiste en l'ouvrant à l'altérité du vécu de l'ami que je reconnais et qui me reconnait dans un rapport d'égalité. De cette amitié, peut émerger un cheminement politique où le groupe, partageant son vécu et ses expériences élabore un discours commun sur le monde dans lequel il évolue. Il devient alors le support de la communauté politique.

Pourtant, l'amitié comme siège de la communauté ne produit pas nécessairement une destinée politique commune. Les propos tenus par Icare, sur le primat accordé à l'amitié dans la définition du groupe, auraient même tendance à minorer le rôle de la communauté dans la production d'une même visée politique.

« *Je pense que ce qui nous relie c'est d'abord l'amitié et après les idéaux, les valeurs plus ou moins communes. Je dis ça parce que dans notre tribu, il y a parfois un fossé sur les idéaux. Il y a des croyants et des non-croyants, des personnes qui ont vraiment envie de faire ensemble,*

---

[14] Entretien avec Hélias, Oventik.

[15] Entretien avec Hélias, Oventik.

d'autre pas, il y a des gens qui travaillent à l'extérieur et d'autres qui s'y refusent. Certain-e-s portent une lutte féministe, d'autres sont sexistes, certain-e-s cherchent à mettre en place une solidarité financière et d'autres clairement pas. Donc on voit bien que le commun il est d'abord dans la relation à l'autre, dans le plaisir de passer du temps ensemble. Il n'y a pas de discriminations par rapport aux valeurs, ça, ça relève du débat, des compromis qu'on fait pour réunir la tribu. Pour moi, ceux qui créent de la discrimination sont à côté de la plaque. »[16]

Malgré tout ce qui peut opposer politiquement, religieusement, l'affinité créée par les liens de l'amitié soude les membres de la tribu. On retrouve ici l'idée que c'est la parenté, non pas au sens strict d'un lien de consanguinité, mais d'une filiation dont les logiques sont construites comme devant répondre à un besoin de structuration de la société (tribale) qui est aux prémices de l'association. Il y aurait peut-être à produire un examen du néotribalisme inspiré de M. Maffesoli, même si le peu que j'ai pu entrevoir en ce sens m'amène plutôt à considérer l'absence de définition du concept de tribu chez cet auteur. Plus opportune me semble être la référence appelée par M. Bookchin, dans son essai sur le municipalisme libertaire[17], qui s'appuie sur la composante anthropologique du concept, quitte à le distordre par une relecture contemporaine de ce que le *nous tribal* aurait pu être[18]. Disons que le *nous tribal*, serait ce que M. Bookchin fait relever du champ social, comme champ distinct dans ses logiques, du champ politique et de l'État. Le champ social comme réalité dédiée au domaine de la vie privée, ce qui ne relève pas spécifiquement du fait politique partagé dans l'espace public.

La question n'est pas de savoir si le collectif se demande s'il veut ou non être culturellement homogène ou hétérogène, mais plutôt de chercher à observer les facteurs qui produisent de l'homogénéité culturelle en dépit des stratégies déployées par les communautés pour l'endiguer. Il y a pourtant dans l'observation quelques faits qui méritent d'être énoncés, au

---

[16] Entretien avec Icare, Héliée.

[17] Murray (1921-) BOOKCHIN et Janet BIEHL, *Le municipalisme libertaire*, *op. cit.*

[18] La principale critique que j'adresserai à M. Bookchin, est de produire une vue du concept qui laisse penser que cette forme sociale serait une unité naturelle / biologique. Elle serait exempte de rapports de dominations statutaires, seule la domination charismatique, en la figure du sage de la tribu, aurait cours. Le type de récit qu'il produit le long des pages 38 à 40 du *municipalisme libertaire*, sont au mythe des origines en anthropologie, ce que le mythe du troc est à l'économie. À l'origine des temps anciens la vie sociale et économique était plus simple, c'est pour répondre à une complexité croissante de l'organisation sociale que les divisions sociales et les dominations statutaires apparurent. C'est oublier que dans cette longue histoire bien moins évolutionniste qu'on le veuille, les exemples de lutte contre la division et la domination font légions. Il suffit pour s'en rendre compte de parcourir les écrits de Pierre CLASTRES, *La société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*, Paris, France, Éd. de Minuit, 1974, 186 p. ainsi que ceux de James C. SCOTT, *Zomia ou L'art de ne pas être gouverné*, *op. cit.*

premier rang desquels, l'homogénéité des niveaux de diplômes apparaît. La majorité des individus vivant en communauté agraire sont diplômés du supérieur, sauf rares exceptions, et surtout il y a une absence totale de personnes racisées[19]. Alors, le propos d'Icare pour lequel toute discrimination serait contraire à la logique d'assemblage des communautés, s'énonce d'un point de vue qui fait état d'un certain nombre de facteurs homogènes, à partir desquels les petites hétérogénéités s'expriment : les croyances, les idées politiques, les goûts et les couleurs, en fait tout ce qui relève de ce que Marx attache à la superstructure idéologique. On peut se risquer à postuler que dans leur infrastructure les communautés sont homogènes et sont hétérogènes dans leurs superstructures.

Or, il apparaît que du point de vue des logiques d'assemblage communautaire, le *nous tribal* auquel Icare se réfère ne fait pas l'unanimité.

Athéna et les groupes affinitaires

La notion de groupe affinitaire, dont Athéna peut être la figure qui en résume le principe, emprunte un imaginaire attaché à la cité, comme espace public, politique. Dans le municipalisme libertaire de M. Bookchin, ce qui se joue est la proposition d'une définition de l'aire communautaire qui circonscrit le commun mis en partage et qui est géré par la communauté. La définition qu'il en donne est un programme par lequel *s'élargit le champ politique démocratique comme champ d'autogestion de la communauté*. Il s'agit de concevoir à différentes échelles le champ politique, dont le *polycentre* névralgique se situe dans chacune des communautés confédérées. La communauté du municipalisme s'apparente par certains aspects aux communautés traditionnelles, une proximité spatiale par voisinage d'un espace public (physique) identifié qui donne à la communauté le caractère d'une entité politiquement autonome. C'est autour de cet espace public que les membres se réunissent et transfèrent certains aspects de leur vie personnelle en des termes publics, communaux, un espace d'où ils traitent de leurs préoccupations et intérêts communs. On rejoint ici l'idée d'une affinité qui n'a pas nécessairement à voir avec les affects mais pour laquelle la coprésence, la reconnaissance et l'association constituent les fondements du lien politique.

[19] Comme cette enquête ne repose que sur une infime partie du fait communautaire, ce constat est donc à prendre avec des pincettes. Mais en retenant des critères couramment employés dans les études représentatives de la diversité sociale, culturelle, professionnelle et ethnoraciale, on arrive au dessein général d'une population qui peut être définie par son appartenance à la classe moyenne, instruite, blanche et peut-être majoritairement hétérosexuelle.

« *Je vis selon l'idée qu'il faut autant d'intensité dans l'affection et le politique. Ça ne peut pas être l'un ou l'autre. Tu te rends compte qu'avec certains ça sera plus politique et qu'avec d'autres, plus affinitaire mais les deux sont liés. L'enjeu c'est de trouver des amitiés en devenir sur des bases politiques communes, ce qui amène la question du militantisme, de la présence sur les luttes en parallèle de notre activité paysanne et collective et d'arriver à mesurer ce que sont vraiment les relations. Avec telle personne c'est utilitariste, avec telle autre c'est affectif, là c'est idéologique, là c'est politique. Tu vois l'entraide de voisinage c'est politique parce qu'on s'organise sur un territoire qu'on partage, même si ça n'est pas nécessairement sur des bases politiques communes.* »[20]

Si le commun ne peut pas être tout affinité ni tout politique, c'est qu'il est inséré dans une réalité plurifactorielle attachée à la proximité, au partage d'un territoire, d'une réalité commune, d'un quotidien, d'une activité. C'est cette réalité que je propose de nommer le *nous communaliste* comme un principe d'alliance qui se pose à la charnière de la nécessité et de la contingence. Nécessité, comme réalité déterminée par la coprésence sur un territoire qui selon cette perspective engendre l'obligation réciproque de cogérer les aspects de la vie sociale, économique, environnementale et politique. Contingence, comme réalité fortuite qui produit une situation commune et territorialisée faisant de la vie communautaire, le siège de la définition de ce qu'elle se donne en partage et qui lui est à chaque fois spécifique.

Pour revenir à M. Bookchin, tout ce qui oppose l'organisation socialiste à l'organisation libertaire relève des types de relations sociales que porte chacune d'entre elles. Si les premières sont hiérarchisées les secondes sont affinitaires dit-il. La collectivité est constituée « *d'amis intimes qui s'intéressent autant à leurs rapports sur le plan humain qu'à leurs objectifs politiques.* »[21] Rien n'empêche ces collectivités de porter leur intérêt à des enjeux qui débordent de loin la sphère communautaire, mais selon le principe que l'organisation d'un mouvement de masse ne saurait être coordonnée que par ces groupes affinitaires réunis pour la circonstance. Ainsi, le municipalisme libertaire auquel j'affilie le nous communaliste met en œuvre une *praxis* de l'autogestion et de l'auto-organisation contre la logique centripète des organisations partisanes et syndicales. Elles tentent de créer les conditions d'émergence de communs qui ne peuvent être définis que par les membres des communautés en coprésence et

---

[20] Entretien avec Ménécée, Oventik.

[21] Murray BOOKCHIN, *Au-delà de la rareté: l'anarchisme dans une société d'abondance*, traduit par Helen ARNOLD, traduit par Daniel BLANCHARD, traduit par Vincent GERBER et traduit par Annick STEVENS, Montréal Québec, Canada, Éditions Écosociété, 2016, 279 p.

selon leurs réalités vécues. Le projet politique qui émane de chacune d'entre elles n'est donc pas aux prises d'une définition préalable du contenu autour duquel les membres se réunissent par adhésion.

Philia et l'amitié politique

L'idée portée par la figure de la *Philia* se traduit par une infime différence avec *les groupes affinitaires.* En effet, si la politique et l'amitié se présentent dans un rapport d'affinité, c'est le sens de la relation qui importe dans la production de l'écart. Précédemment, l'affinité était première et se présentait comme un support de la politique qui pouvait émerger de la relation chaque fois singulière entre les membres d'un groupe. Là, c'est plus l'adhésion commune, la reconnaissance des qualités personnelles en adéquation avec la projection politique qui serait le support de l'amitié. En partageant un même destin politique, rien n'empêche le développement et un renforcement des liens sociaux sous l'angle d'une affinité, du partage d'une autre réalité sociale que la finalité sous laquelle le projet a réuni les membres. Mais, nous le verrons au fil du développement, *le nous îlotiste* que j'affilie à *Philia et l'amitié politique*, se déploie de deux manières significativement différentes.

Le raisonnement présenté est l'examen de la tension entre deux postures qui opposent principalement deux membres de la même communauté, à La Nef. Maya et Martin qu'une quarantaine d'années sépare dans l'analyse du contexte communautaire, expriment une conception différenciée du rôle de l'amitié dans la mise en commun. Si Maya part du principe que l'amitié politique doit guider la constitution de la communauté autour de l'accord commun sur ce que doit être la cité idéale, elle mobilise une définition du commun *a priori* qui détermine, sur la base de l'adhésion volontaire au projet, qui se lance dans l'aventure ou qui s'en exclut. Dans cette conception il n'y a pas à discuter de la validité du projet communautaire, mais de la validité des candidats qui adhérent et œuvrent à l'intégrité du projet.

Pour Martin la chose est sensiblement différente. La fondation communautaire repose sur l'idée que la mise en commun est l'acte primordial, sans présupposition des sensibilités des individus avec qui il y a, à mettre en commun.

Ainsi, les deux parties ne débattent pas spécifiquement sur l'ordre d'arrivée du politique et des affinités dans la logique d'association entre les membres, mais sur la manière dont on crée

ou l'on s'assure de la fidélité au projet utopique. D'un côté une adhésion en vue d'une intégration, de l'autre une assimilation. Pour la première, le candidat doit attester au groupe qu'il fait bien partie des élus, même si le trait paraît un peu forcé, la transe et la révélation ont joué un rôle similaire dans les sectes *baptistes* américaines. Pour Martin, il s'agit d'expérimenter *in situ* la vie de *Bon jansiacais* ce qui revient à en administrer la preuve par les actes et l'assimilation des règles de la vie collective locale. Dans son approche, le groupement de base doit travailler à la transmission et donc faire preuve de pédagogie pour accompagner le *néo jansiacais* tout au long de son cheminement individuel collectivisé.

« *Je suis persuadé que notre projet de société doit être possible, quels que soient les gens. Dans tous les cas, la mise en commun peut être faite et la question c'est plutôt qu'est ce qui doit être mis en commun ? Et non qui le met en commun ? Donc quelles que soient les caractéristiques et les sensibilités des individus.*

Maya pense qu'il doit y avoir une communauté sur la question politique, c'est-à-dire quelle cité on veut. Il faudrait donc trier les gens qui veulent réellement cette cité-là, que ça ne soit pas une simple idée. Il y a donc chez elle, quelque chose d'avant la mise en commun, il y a des conditions : il faut que les gens soient ainsi et comme ça, avant qu'on envisage de mettre quelque chose en commun avec eux. »[22]

Ce débat qui partage la communauté jansiacaise révèle d'autres tensions sur la méthode à adopter pour recruter dans les communautés utopiques. Une telle politique de recrutement est-elle possible au terme de ce cheminement sur les questions d'amitié politique ? Sur quels critères s'effectuerait un recrutement des membres ? Si au chapitre précédent, j'ai pu avancer l'idée que le recrutement était peu opérant dans les milieux communautaires, ce qui me semblait être une réalité à ce moment, à La Nef, j'interrogeais Martin sur cet aspect : *Si l'armée de terre recrute, la communauté le peut-elle ?* Cette question l'avait conduit à reprendre les phases de développement du projet communautaire à la lumière de cette question argumentant qu'à certains moments ils s'étaient tournés vers les écologistes, puis constatant les difficultés à créer du commun, s'étaient tournés vers les économistes, pour finalement revenir aux fondamentaux, c'est-à-dire une utopie sensible à la phénoménologie de la perception, donc travaillant au topique. Maya, qui est la plus jeune recrue de La Nef, était en train de travailler à la mise en place d'une stratégie de communication sur internet, dont

[22] Entretien avec Martin, La Nef.

elle n'avait pas encore défini la forme, wiki, blog, site. L'enjeu des discussions qui accompagnaient ce travail tournait autour de la définition du projet de la communauté et précisément sur l'angle d'attaque à partir duquel orienter la critique sociale et placer le projet utopique dans une branche particulière d'horizon alternatif envisagé[23].

Au terme de cet examen, je ne sais pas si l'on peut trancher cette question du recrutement dans l'aire communautaire, mais il apparaît que l'entre-soi trouve à se réexprimer d'une autre manière qu'au chapitre 6, à une échelle élargie à l'intercommunautaire. Appartenir à un collectif est un passeport vers d'autres structures collectives qui partagent le même style de vie. Si chaque groupement communautaire élabore des pratiques et du commun qui lui sont attachés, le partage d'un style de vie marginal, subversif, fait office de norme commune qui établit une certaine parenté idéologique ou du moins une parenté contestatrice des formes sociales hégémoniques. On est alors en mesure de s'interroger sur les différents critères de définition de la relation. L'entrée en relation, la réciprocité, l'intensité et la mesure, qui servent d'étalons de la relation seraient-ils transformés en contexte de vie collective ? C'est donc un questionnement sur les normes qui préexistent au contenu de la relation qui furent abordées jusqu'à maintenant, c'est-à-dire, une analyse de l'entrée en relation à l'intérieur d'un espace politique qui transcende les frontières de la communauté et à partir de laquelle le politique et le style vie jouent le rôle d'attestation d'une amitié potentielle.

Plus encore c'est le traitement des affects et des émotions qui peut faire l'objet même de la lutte comme un contrepied à la tendance à considérer chaque relation sous l'angle d'un calcul rationnel. Au calcul rationnel s'oppose la non-mesure émotionnelle. C'est pourtant sur le terrain du quotidien que se joue cette lutte qui ne peut échapper à la routinisation et où la routinisation de l'organisation comme celle des affects conduit à l'éloignement des objectifs et des membres. L'organisation de l'activité et l'organisation du quotidien ne peuvent que conduire à ce qui est perçu comme une dérive structurelle. L'enfermement dans des conduites routinières est à la fois la condition nécessaire au bon fonctionnement de la structure et l'émergence du sentiment de confort, et à la fois le symptôme de l'abandon de la réflexivité sur la nature du commun. Le passage de la politique comme quotidien propre aux structures syndicales à la quotidianisation de la politique, caractéristique de certains styles de vie collectifs ne peut que conduire à l'effacement des frontières entre ce qui relève de l'acte sans

[23] À ce jour, soit trois ans après mon passage à La Nef, ce chantier n'a toujours aucune existence sur la toile numérique.

discours ou du discours étendard non suivi d'actes. L'épaisseur du quotidien vient masquer l'horizon collectif de sorte que seule la crise est en mesure d'en révéler la dérive.

Micropolitique

Le concept de micropolitique fut introduit par G. Deleuze et F. Guattari au début des années 1980[24], pour signifier la dualité du politique et son caractère segmentaire. Le micropolitique dans la langue deleuzienne, s'inspire de la microsociologie de G. Tarde qui se focalise sur les menus aménagements du domaine macrosociologique, sur les oppositions, les imitations, les innovations. Si le macro-sociologique / politique, révèle l'univers des représentations collectives, il se cantonne par ailleurs, à indiquer les grandes tendances qui mettent en mouvement, qui façonnent ce que l'on pourrait affilier à des universaux[25]. Le domaine du micro-sociologique / politique ne fait pas masse, il s'exprime à l'intérieur des représentations comme autant de « croyances et de désirs » qui affectent la partition entre le social et l'individuel. C'est le domaine tacticien de M. de Certeau, ce sont les expérimentations alternatives explorées sur les marges des domaines macro-sociologique / politique, ce sont, pour reprendre les mots de G. Deleuze et F. Guattari, « *des flux marqués de quanta, qui se créent, s'épuisent, se muent, et qui s'ajoutent se soustraient ou se combinent.* »[26]

D. Vercauteren, militant et essayiste belge, reprend cette terminologie dans son ouvrage, *Micropolitique des groupes. Pour une écologie des pratiques collectives*[27], dont le sous-titre a le mérite de positionner précisément son propos dans le champ militant. Pour l'auteur, la micropolitique est structurée par deux axes, liés. Le premier est orienté par la recherche de solutions et de protections collectives face à la domination bureaucratique et capitaliste quand le second est une réflexion sur les expérimentations diverses qui peuvent inspirer les bases

---

[24] Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. 2, Mille plateaux*, Paris, France, Les Éditions de Minuit, 1980, 646 p.

[25] Que ces universaux soient bornés par une idéologie supranationale ou nationale, ou encore des valeurs, ne change rien à l'affaire. Ils sont du côté des signifiants collectifs, se présentent comme un cadre général à partir duquel les groupes sociaux et les individus produisent un sens vécu et un sens pratique qui s'expriment par une multitude d'écarts significatifs au signifiant collectif.

[26] Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. 2, Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 268.

[27] David VERCAUTEREN, *Micropolitiques des groupes*, *op. cit.*

d'une nouvelle *praxis*. Si le premier vise à mesurer l'étendue du champ à transformer, le second se porte sur les capacités collectives à mener des actions de transformation.

Dans le maniement des références propres à la micropolitique, si Deleuze et Guattari ont produit un discours concurrent de celui de M. Foucault sur la notion de pouvoir et de biopouvoir, en traitant leur concept du point de vue du champ philosophique et politique en direction de l'action, D. Vercauteren, produit un point de vue situé dans l'action et construit sa définition de la micropolitique comme un outillage propre à l'élaboration du commun. Ce dernier, s'il s'inspire de la terminologie deleuzienne, prend un grand nombre de libertés par rapport à sa complexité et, semble ne retenir de celle-ci que l'exigence du commun à se formuler sur une ligne d'opposition au domaine macropolitique. Dans cette partie qui est dédiée à la structure du politique dans les groupements communautaires, nous effectuerons des aller-retour entre ces deux perspectives pour tenter de démêler les contenus idéologiques des pratiques concrètes mises en œuvre par les groupes, pour eux-mêmes et dans leurs relations extérieures[28].

i. Structuration du fait politique

Dans les structures collectives, la définition du commun n'échappe pas à la question de la formalisation du politique. Nous avons déjà évoqué les réflexions sur les chartes, qui n'aboutissent jamais mais qui sont par ailleurs un exemple patent du désir d'encadrer l'expérience politique collective définissant un *nous* et les règles d'association pratiques et discursives à l'intérieur de celui-ci. Pour tenter d'avancer sur ce point précis, je vais employer quelques références issues de la théorie de la structuration développée par A. Giddens dans *La constitution de la société*[29]. Si les prétentions de l'auteur se situent plutôt du côté d'une approche macrosociologique, à vocation critique des paradigmes fonctionnalistes et structuralistes, qui paraîtrait bien éloignée du fait communautaire, il me semble que la manière dont il découpe et met en dialogue les logiques du structurel comporte quelques

[28] L'approche spécifiquement deleuzienne de la micropolitique sera par ailleurs réinterrogée dans le dernier chapitre en association avec l'entreprise d'exploration des marges des alternatives utopiques. Ce que l'on peut dire ici, en reprenant une précision apportée par P. Nicolas-le-Strat quant à la portée de la micropolitique, c'est qu'elle n'est en rien une politique des petits enjeux mais une stratégie de grande envergure qui « *agit sur un mode démultiplié et disséminé* » in ***Moments de l'expérimentation***, Fulenn, 2009 pour l'édition papier, 2014 pour l'édition électronique.

[29] Anthony GIDDENS, *La constitution de la société*, *op. cit.*

intérêts pour comprendre à l'échelle microsociologique et micropolitique la structuration du fait politique communautaire.

Le structurel, dans l'approche développée par A. Giddens, se décline en deux combinaisons, d'un côté les *principes structurels* qui sont les propriétés ancrées dans une logique de reproduction de la totalité sociale, donc, celles qui structurent sa production et sa reproduction. De l'autre côté se situent les *institutions* qu'il affilie à des pratiques qui se déploient largement dans la totalité sociale. Ainsi, A. Giddens avance l'idée d'une dualité du structurel où, « *les règles et les ressources utilisées par les acteurs dans la production et la reproduction de leurs actions sont en même temps les moyens de la reproduction du système social concerné*. »[30]

Cette dualité du structurel s'exprime dans la recherche du consensus, qui agit à la fois en tant que principe structurel, une disposition à organiser le politique selon des règles précises et comme institution propre au monde communautaire, un moyen de perpétuer l'exigence démocratique, radicale, assurant la marginalité continue des marges. Mais, elle s'exprime aussi dans les aménagements structurels entre l'existence légale de la communauté, son fonctionnement affilié à la sphère associative pour ce qui a trait au quotidien, son rattachement aux structures professionnelles agricoles pour ce qui touche aux activités et, son organisation anarchiste qui se mesure par toutes les prises de distances vis-à-vis des exigences légales.

Mise en parole et prise de parole dans les communautés utopiques

La pratique régulière de la réunion est un élément de définition de la manière dont le groupe construit ses relations politiques tant à l'intérieur qu'avec l'extérieur du groupe. En la matière, les pratiques sont multiples mais la multiplication des observations amènerait probablement à quelques régularités. Prendre des décisions en commun nécessite pour le moins des temporalités dédiées et quelques règles partagées dans les manières de s'accorder autour de questions faisant débat. Des observations de terrain je relève plusieurs méthodes employées par les groupes pour répondre à ce besoin de définir les règles de fonctionnement et d'arbitrer des questions qui se présentent dans le quotidien et de façon extraordinaire. Selon une échelle de régularité et de routinisation des temps dédiés, je propose deux lignes d'analyse. La

[30] *Ibid.*, p. 68.

première se concentre exclusivement sur les questions de fonctionnement, elle s'exprime dans tout ce qui touche l'organisation de la vie collective, les tâches à effectuer, les chantiers qui nécessitent une coordination, les points d'ajustement de la vie quotidienne sur l'ordre et le désordre, la nourriture, l'égalité ou l'équité de participation des membres. La seconde touche plus spécifiquement aux questions de fond sur une posture défendue par certains membres qui souhaitent soumettre au débat leurs réflexions, sur l'orientation idéologique de la communauté, sur les soutiens apportés à une lutte ou une autre et donc sur l'affiliation à un mouvement qui déborde du cadre de la communauté. À l'intérieur de chacune de ces lignes se présentent trois scénarios, le premier relève de la spontanéité, il n'y a pas de formalisation spécifique à la mise en parole des questions et problèmes qui se posent au groupement. Le second respecte une fréquence établie à partir d'une règle formelle, un temps et un espace réservés au débat qui, la plupart du temps, prend la forme d'un rendez-vous hebdomadaire. Enfin, le troisième pourrait rejoindre le scénario spontané s'il n'était pas le fruit d'une organisation de la routinisation du débat au point que chaque repas devient une assemblée générale. Dans ce cas, la pratique de la réunion est quotidienne et chacun est invité à penser à voix haute en co-présence de la tablée communautaire.

La pratique **spontanée** surgit de nulle part à l'observateur extérieur. Peut-être les membres permanents sentent-ils un moment d'émulsion préliminaire à l'organisation d'un temps d'échange où la personne qui souhaite mettre en débat un point commence à discuter de celui-ci avec les autres membres de manière informelle, jusqu'à ce que le moment soit trouvé pour réunir tout le monde autour de la table et ouvrir un temps d'échange formalisé selon les règles établies par le collectif[31]. Dans la pratique, la spontanéité révèle une égalité d'importance accordée entre les sujets liés à la vie quotidienne et les débats de fond que le collectif peut être amené à se poser. Décider de la mise en partage du parc automobile et pousser un coup de gueule contre la vaisselle qui s'entasse dans l'évier ne font l'objet d'aucune discrimination dans l'organisation du débat. Les deux sujets peuvent d'ailleurs être traités conjointement ou à la suite sans qu'un ordre du jour n'ait été préalablement établi. C'est principalement lors des repas que les débats spontanés surviennent. Quelqu'un se lève, attire l'attention de l'assemblée sur un sujet qu'il aimerait évoquer, coupant ainsi les multiples discussions des

[31] En la matière, ces règles devraient faire l'objet d'un examen plus large, en multipliant les observations dans différents lieux pour aboutir à une typologie. Mon échantillon est trop faible pour réaliser cette entreprise mais, dans le cadre de cette étude, les règles varient selon la nature et l'importance des questions soulevées. Réunir un maximum de membres, l'intégralité des membres, seuls les concernés. Aboutir à une décision immédiatement ou moyen / long terme. Prendre une décision ou consensus ou décider à la majorité des présents.

petits groupes attablés. S'en suivent un certain nombre de réactions ou pas. Le sujet peut se clore très rapidement ou emporter une partie de l'assemblée dans une discussion soutenue paraissant désorganisée. Les personnes que la question intéresse mobilisent le débat pendant que celles qui n'y trouvent pas d'intérêt quittent la table une fois vidée leur assiette. Par ailleurs, personne ne jugera une absence ou une abstention, considérant que c'est un droit fondamental de participer ou de s'extraire du débat. Personne, ni aucune organisation, ne saurait imposer aux individus et à l'assemblée qu'ils se soumettent à une procédure. Le politique exprime jusque dans son absence, un principe sous lequel l'anarchisme fricote avec un individualisme radical.

Sur un versant beaucoup plus structuré, la pratique **hebdomadaire** fait figure de modèle dans les milieux communautaires. Elle se décline, suivant les endroits, de plusieurs manières. Si l'organisation de la vie quotidienne et de la vie commune réunit l'ensemble des membres du groupement pour dresser un bilan de la semaine écoulée et programmer les affaires communes de la semaine suivante, cette organisation répond à des besoins, identifiés par le groupe, de partager un certain nombre d'informations.

À Oventik, la réunion hebdomadaire suit un rituel structuré. Chaque personne peut, durant la semaine, consigner sur le cahier de réunion disponible, en accès libre, les points qu'elle souhaite aborder à la réunion suivante. À tour de rôle les membres prennent la responsabilité de structurer l'ordre du jour à partir des points mentionnés et des thématiques récurrentes de sorte que la réunion respecte quatre catégories de sujets : les informations diverses (nouvelles d'autres collectifs, luttes en cours, sujets sur lesquels certains ont un mandat d'exécution…), l'organisation de la production (chantiers, nouvelles des ateliers spécifiques…) et de la vie quotidienne (déplacements, courses…) et informations sur les allées et venues (absence des membres, examens des demandes de séjour). Le temps de réunion hebdomadaire consacré à l'organisation est de l'ordre de deux à trois heures et se tient à jour fixe.

Si la réunion hebdomadaire tient du régime de l'obligation, moyennant quelques dérogations liées aux déplacements, la présence sur le lieu s'accompagne donc d'une présence sur les temps de réunion[32]. À cette catégorie de réunion s'ajoutent des réunions thématiques pour

[32] Là encore les communautés produisent des aménagements quant aux obligations. Si j'ai principalement observé l'exigence de l'assiduité aux temps de réunion, certaines communautés tolèrent une absence des membres aux réunions malgré leur présence sur le lieu ou la répétition de leurs absences. Procédant ainsi, elles acceptent l'éviction d'un des membres des mécanismes décisionnels. C'est une des dérives du consensus qui nous évoquerons dans la suite de cette section.

organiser la production, la programmation d'un événement, ou construire une réflexion thématique. Les réunions liées à la production font également partie des obligations puisque chaque membre s'est positionné sur une référence productive et doit assurer avec les autres membres coresponsables la continuité de l'activité. En revanche les réunions thématiques sont de l'ordre de l'engagement personnel et chacun a la liberté de constituer un sous-groupe, de le rejoindre et de le quitter, à moins qu'il ne se soit engagé auprès du groupe à avancer une réflexion qui servira à l'ensemble des membres ultérieurement (par exemple s'informer des différents statuts juridiques pour amorcer une réflexion collective sur la transformation du régime de propriété du lieu).

La pratique hebdomadaire induit par sa structuration une discrimination entre les questions attachées à la vie quotidienne et les questions de fond. La multiplication des sous-groupes entraine la multiplication des réunions de sorte qu'il arrive que celles-ci s'enchainent les unes après les autres ou que la réunionite devienne une pathologie du quotidien qui laisse échapper, par inadvertance, un souffle de ras-le-bol de la part de certains membres. Ces moments de réunion nécessitent une formulation synthétique des problèmes et exigent de chacun qu'il effectue en amont un travail de réflexion sur ceux-ci.

Les relations entre les groupes demandent aussi des pratiques de mise en commun et de négociation sur celui-ci qui donnent parfois lieu à des aménagements de temps et d'espaces de paroles assez expérimentaux. Martin raconte la manière dont ils ont dû créer des outils de prises de décisions à mesure que les communautés de La Nef prenaient de l'ampleur.

« *Au bout d'un an, le deuxième groupe est né, ils étaient aussi nombreux que nous, une douzaine d'adultes. Comme on ne voyait pas comment réunir vingt-quatre personnes qui décideraient vraiment de manière correcte, on a désigné des RATS (Représentants Auprès des Tiers). Les RATS de chaque groupe se réunissaient une fois par semaine publiquement et ils négociaient entre eux tous les points décidés par chaque groupe. Par exemple quand un des groupes se sentait impacté par l'autre groupe, il fallait qu'ils se mettent préalablement d'accord sur l'usage qu'ils faisaient des biens communs, de la terre commune… ça, ça a très bien marché. Il y avait toujours des gens qui assistaient aux débats des RATS mais pas tout le*

monde. Quand il y avait un sujet plus important pour l'un des deux groupes, il y avait tout le groupe concerné qui venait assister au débat entre les RATS. »[33]

Le système de représentation adopté à La Nef ne doit pas être réduit à une inspiration d'origine parlementaire, mais emprunte plutôt la voie du *conseillisme français*[34] dont M. Cervera-Marzal renvoie l'origine vers C. Castoriadis et M. Abensour. À la différence de la représentation parlementaire en régime libéral, celle-ci est organisée par tirage au sort, les charges sont soumises au tournus et les mandats sont impératifs. Toute l'organisation politique est structurée contre une division rigide entre représentants et représentés. L'échelle à laquelle se joue cette expérimentation permet, de surcroit, un contrôle direct du respect du mandat délivré au représentant.

La pratique **quotidienne** est un autre mode de réunion des membres du collectif. Ainsi, à La Nef, les temps de repas sont considérés comme des assemblées générales. C'est là que les informations doivent se transmettre et non de manière informelle au croisement de deux chemins. C'est aussi là que se discutent les décisions mineures et majeures. Le repas est donc un moment solennel où ne se tient qu'une discussion à la fois : il peut s'agir de décider de l'achat d'une pince à onglons pour le troupeau tout autant que d'accueillir une personne en woofing ou de discuter du caractère ontologique ou non du commun. De manière un peu provocatrice, Martin résume leur pratique comme une assemblée générale permanente dont les pauses ne sont marquées que par le rythme des activités entre deux repas. Une décision peut ne pas avoir été prise au déjeuner, elle sera resservie au diner, jusqu'à trouver une issue. Si l'observateur trouve la répétition ennuyeuse et peut juger de l'inefficacité collective dans la prise décisions, les membres du collectif semblent de leur côté se résoudre assez bien à l'idée de n'opérer des avancées que par petites touches. Chaque décision devant être prise à l'unanimité exprimée et selon le principe de « *qui ne dit mot, ne consent pa*s », elle nécessite une éthique de la discussion et un goût de l'argumentation qui ne saurait être bornée à l'exercice ponctuel du rassemblement.

La citation qui suit est longue mais il est difficile de couper le raisonnement tant il suit une logique d'encastrement :

---

[33] Entretien avec Martin, La Nef.

[34] Manuel CERVERA-MARZAL, « Miguel Abensour, Cornelius Castoriadis. Un conseillisme français ?, Miguel Abensour, Cornelius Castoriadis. A French « Councilism »? », *Revue du MAUSS*, 19 novembre 2012, nº 40, pp. 300-320.

« *Ici, on ne procède qu'à partir de mandats d'exécution. Personne n'est habilité à décider pour autrui, ce sont donc des mandats de réalisation des décisions prises, tous ensembles, débattues durant des années pour certaines choses. Donc, par rapport aux associations habituelles, qui tiennent une ou deux assemblées générales ordinaires par an et peut-être quelques assemblées générales extraordinaires sur un sujet grave qui se pose à un moment, nous, on a trois assemblées générales par jour. On peut considérer qu'elle est quasiment continue parce qu'on réfléchit entre deux repas à la question qui a été posée avant et parce qu'on ne prend pas la décision à la fin de celui-ci. Elle est en débat et on a comme ça un gros paquet de questions qui sont en cours de débat et qui aboutiront un jour ou l'autre. Quelques fois c'est très court, par exemple notre maire qui vient de nous proposer de nous consacrer deux jours de ses vacances à faire avancer le projet ici, sur le lieu, il faut qu'on lui dise oui ou non. Et si on lui dit oui, il faut qu'on organise un truc, du genre chantiers de plantation d'arbres, comme on l'a déjà fait avec d'autres gens. On s'est appliqué à ce que ces gens considèrent qu'ils ne venaient pas nous rendre un service, mais qu'ils venaient compenser les sopalins et autres Kleenex qu'ils consommaient, en replantant des arbres qui avaient été coupés pour leurs usages. En somme, ils venaient contribuer à un positionnement écolo. Le maire qui veut venir pendant deux jours, c'est une contribution à sa commune. Jansiac c'est un bout de la commune et donc il n'y a pas de raison de ne pas le gérer en commun. On trouvait normal d'associer le Maire à ce que l'on a entrepris ici puisque c'est un lieu commun, il n'appartient à personne d'entre nous. Donc on lui a exprimé cette position à tout hasard et chez lui c'est passé. Je n'y croyais pas.* »[35]

Ce que nous révèle cette citation, c'est que si dire oui ou non au Maire est une décision qui se prend vite, en revanche la position à tenir face au Maire ou aux habitants de la vallée, venus planter des arbres, doit faire l'objet d'un grand nombre de repas pour élaborer un discours et présenter la situation telle qu'elle est énoncée présentement. Ayant assisté à certains de ces débats, j'ai pu me rendre compte à quel point un grand nombre de scénarios étaient esquissés jusqu'à trouver celui qui convenait à l'unanimité exprimée et surtout, que certains débats se rejouent cycliquement puisque les relations d'échanges avec quelques personnalités extérieures soulèvent, semble-t-il à chaque fois, le devoir de réassurance que le principe convient à chacun.

[35] Entretien avec Martin, La Nef.

À la recherche du consensus

Produire le consensus au sein de la communauté est un idéal qui déborde les aspects techniques de l'organisation du débat et renvoie à un univers de connotations qu'il faut commencer par éclaircir. Au titre des contributeurs de ce débat en sciences sociales, J. Rancière[36] et Y. Sintomer[37], C. Mouffe[38], et P. Urfalino[39] sont parmi ceux qui examinèrent le plus précisément la question. C'est à partir de leurs contributions que je propose de me lancer dans l'examen des pratiques associées au consensus dans les utopies communautaires, qui touchent par ailleurs une grande partie des mouvements collectifs, qu'ils soient regroupés par la vie quotidienne, le travail coopératif ou les deux. M. Lallement, qui examine le même fait à Noisebridge, un des hackerspaces de la baie de San Francisco, avance que le mode de prise de décision au consensus est un mécanisme probablement hérité des communautés intentionnelles et des mouvements anarchistes pour lesquels tout mécanisme reposant sur le vote est « *considéré comme un facteur de division et comme une procédure sectaire* »[40]. Cela dit, ce postulat qui part de ce que les acteurs mobilisent comme argument pour justifier le recours au consensus ne nous éclaire guère sur les mécanismes qui le font opérer.

À ce titre, nous pouvons repérer deux types de discours très distincts par leurs approches. Le premier est produit à partir d'un examen de la formation du commun. C'est de celui-ci que j'étais parti initialement pour chercher à comprendre ce que dissimulait la production d'un sens commun déterminé par consensus. On retrouve chez C. Mouffe et J. Rancière les débats qui nourrissent ces réflexions sur la question politique dans la construction du commun. Mais partant de là, je ne trouvais pas matière à comprendre les enjeux mécaniques opératoires et je restais bloqué dans une confrontation entre l'unité du sens interne à la communauté et le rejet de la confrontation des sens opposés qui se trouvaient être produits à l'extérieur de la communauté mais parfois également en son sein. L'hypothèse qui se présentait alors était que le consensus est érigé contre la tyrannie de la majorité, mais qu'il est également une mystique de la démocratie, faisant apparaître l'image d'une démocratie fonctionnant au dépassement

---

[36] Jacques RANCIÈRE, *La haine de la démocratie*, Paris, la Fabrique éditions, 2005, 1 vol. (106 p.) p. ; Jacques RANCIÈRE, *La mésentente: politique et philosophie*, Paris, France, Galilée, 1995, 187 p. ;Jacques RANCIÈRE, *Chroniques des temps consensuels*, Paris, France, Éditions du Seuil, 2005, 208 p.

[37] Yves SINTOMER, *La démocratie impossible*, Paris, Éditions la Découverte, coll. « Armillaire », 1999.

[38] Chantal MOUFFE, *L'illusion du consensus*, *op. cit.*

[39] Philippe URFALINO, « La décision par consensus apparent. Nature et propriétés », *Revue européenne des sciences sociales. European Journal of Social Sciences*, 1 février 2007, XLV-136, pp. 47-70.

[40] Michel LALLEMENT, *L'âge du faire*, *op. cit.*, p. 255.

systématique de ses contradictions dans la formulation d'un moment dialectique, à force de débats. Or, de cela il n'était pas réellement question puisque j'observais par ailleurs que le consensus trouvait à s'exprimer sur des points spécifiques, touchants à l'organisation ou des actions n'impliquant pas l'intégralité des membres, mais qu'il n'était pas observable dès qu'il s'agissait d'entrer dans les débats de fond.

La découverte des travaux de P. Urfalino permettait de débloquer ce problème, puisqu'il souligne un fait qui vient conforter mes observations, à savoir qu'une décision par consensus est une procédure d'arrêt de la décision qui a valeur d'obligation et d'engagement à mettre en action le collectif conformément à ce qu'il a décidé.

Avant d'en arriver à cette deuxième approche se focalisant sur les mécanismes de prise de décision dans les collectifs, je dois présenter le discours du premier type pour saisir l'ancrage conceptuel qui permet d'arriver à la présentation de la recherche d'une forme de démocratie radicale, dans laquelle, maniement du consensus ou exploration de formes alternatives viennent parfois corroborer les thèses de C. Mouffe et J. Rancière et à d'autres moments réfuter leurs approches.

J. Rancière avance que le consensus n'a *« qu'une réalité dont il faut épuiser les signes, qu'un seul espace, quitte à y retracer les frontières, qu'un seul temps quitte à en multiplier les figures. En conséquence de quoi il ne nous demande que de consentir. […] Car les seules oppositions qu'il connaisse sont celles du présent et du passé, de l'affirmation et de la négation, de la santé et de la maladie. Ce qui doit disparaitre sans reste dans ce jeu d'oppositions est la possibilité même d'un certain conflit : celui qui porte sur ce qu'il y a, qui prétend opposer un présent à un autre, affirmer qu'il y a plusieurs manières de décrire ce qui est visible, pensable et possible. Cette autre manière a un nom. Elle s'appelle politique. »*[41] Dans son propos, J. Rancière identifie le consensus à la négation de l'alternative et de l'utopie. Il est une *machine de pouvoir* qui se présente sous l'affirmation *qu'il n'y a que ce qu'il y a*, il est donc une clôture du sens sur lui-même en tant que *régime sensible de présentation des choses* en accord avec *un mode d'interprétation de leur sens*[42]. De la sorte, J. Rancière résume le consensus sous la formule d'*un accord du sens avec le sens* et non, d'*un accord des gens entre eux*. La logique de l'ordre consensuel, est *« celle qui fait du signifiant*

[41] Jacques RANCIÈRE, *Chroniques des temps consensuels*, *op. cit.*, p. 10.

[42] *Ibid.*, p. 8.

démocratie une notion indistincte rassemblant en un seul tout un type d'ordre étatique et une forme de vie sociale, un ensemble de manières d'être et un système de valeurs. »[43]

Dans l'appareil théorique de C. Mouffe[44], le consensus est l'apanage d'une vision *post-politique* de la démocratie. Elle précise que *« lorsque ne sont plus mis à disposition les canaux permettant aux conflits de prendre une forme « agonistique », ces conflits tendent à s'affirmer sur un mode antagonistique. »*[45] En cela la recherche du consensus reposerait sur une dynamique qui refuse de considérer le politique sous l'angle *nous / eux* mais qui l'envisage comme un processus délibératif. Le consensus joue le politique sur le registre moral du bien et du mal alors que le dissensus joue le politique sur le registre de la dissidence et un mode *adversarial*.

Pour autant, peut-on considérer la recherche du consensus dans le groupe sous les mêmes termes que le consensus politique sur lequel les libéraux contemporains s'accordent, c'est-à-dire une gestion rationnelle et scientifique de la *polis* ordonnée à la logique de la mesure caractérisant l'économie ? Doit-on considérer que le consensus, l'unité du sens commun dans le groupe, tend nécessairement vers une lutte *antagonistique* entre un *eux* et un *nous, ami / ennemi* ? Si tenté que la question mérite d'être posée, il est probable qu'elle ouvre à deux logiques s'opposant quant à la nature du régime discursif en œuvre. D'une part on peut voir dans la recherche du consensus la construction d'un commun à partir duquel le *nous* peut trouver un ancrage, se discuter et se renouveler. Par-là, il est un principe d'identification, que nous évoquions précédemment au chapitre 2 (*Appartenance à la communauté : de l'innée à l'intentionnalité*) mais il est d'autre part un principe qui vise à réduire la conflictualité au sein du groupe considérant ainsi qu'il ne saurait y avoir d'autre issue que de trouver une position consensuelle à laquelle chacun s'ordonne, voire qui seule mènerait à l'ordre intérieur.

Or, c'est bien la teneur des propos tenus par J. Rancière sur le principe d'une haine de la démocratie, par C. Mouffe sur l'analyse d'un penchant *post*politique ou par C. Taylor[46] sur le doux relativisme, pour qui le consensus empêche de renouveler le politique et ne peut être qu'interprété à l'aune d'un verrouillage des schèmes démocratiques ou encore que derrière

---

[43] Jacques RANCIÈRE, *La haine de la démocratie*, *op. cit.*, p. 101.

[44] Chantal MOUFFE, *L'illusion du consensus*, *op. cit.*

[45] *Ibid.*, p. 13.

[46] Charles TAYLOR, *Les sources du moi: la formation de l'identité moderne*, traduit par Charlotte MELANÇON, Paris, France, Éd. du Seuil, DL 1998, coll. « La Couleur des idées », 1998, 712 p.

l'idée que *tout se vaut*, il s'agit de comprendre que rien ne saurait mobiliser un débat suffisamment puissant pour laisser s'exprimer par le dissensus une alternative à l'existant.

Le modèle démocratique qui prône le consensus veut, en annulant la possibilité du conflit produire l'inclusion la plus large possible. Le conflit y est perçu comme une perspective antidémocratique dans la mesure où il est une machine à produire de l'exclusion sur des critères qui n'intègrent pas un postulat éthique ni moral. J. Habermas[47] qui défend l'idée d'une approche délibérative et non conflictuelle du politique reproche à C. Schmitt[48] de perpétuer l'antagonisme ami / ennemi et de concevoir la démocratie comme un système homogène à l'intérieur et pluriel entre les l'États, c'est-à-dire sous l'angle d'une unité constitutive de l'État. C'est également sur ce dernier point que C. Mouffe prend ses distances avec C. Schmitt dont elle s'inspire pourtant pour développer son approche agonistique, tout en maintenant l'idée que la spécificité d'une politique démocratique repose sur la reconnaissance d'une pluralité des points de vue. C'est la possibilité de cet antagonisme qui est le réel enjeu démocratique, selon elle. Réussir à maintenir la distinction *nous / eux*, permet ainsi de réaffirmer le caractère relationnel de l'identité. Le *eux* étant la condition de possibilité de *nous*, l'antagonisme se présente ainsi comme un principe d'extériorité constitutif de l'identité.

« Une fois que l'on a saisi que toute identité est relationnelle et que la condition d'existence d'une identité est l'affirmation d'une différence, c'est-à-dire la détermination d'un "autre qu'elle" qui fonctionne comme son extérieur, on est plus à même de comprendre l'idée de Schmitt selon laquelle existe toujours la possibilité d'un antagonisme, et de voir comment un certain rapport social peut devenir une source d'antagonisme. »[49]

L'antagonisme, mis au jour par C. Schmitt et réactualisé par C. Mouffe se présente comme une possibilité sans cesse réaffirmée que la démocratie ne saurait supprimer. C'est à partir de là qu'il faut analyser la spécificité du *nous* par rapport au *eux* auquel il s'oppose en considérant que les formes de relations *nous / eux* sont déterminées par la manière dont le *nous* se construit une représentation du *eux*.

---

[47] Jürgen HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 1, Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, traduit par Jean-Marc FERRY, Paris, France, Fayard, 1987, 448 p.

[48] Carl SCHMITT, *La notion de politique ; suivi de Théorie du partisan*, traduit par Marie-Louise STEINHAUSER, Paris, France, Calmann-Lévy, 1972, 329 p.

[49] Chantal MOUFFE, *L'illusion du consensus*, *op. cit.*, p. 27-28.

Si ce premier de discours attaché à l'analyse du consensus permet de comprendre comment un certain libéralisme philosophique envisage la question de l'existence et de la visibilité de l'altérité, considérant de la sorte que toute production ou recherche de consensus en est une négation, les discours du second type, de leur côté, partagent une préoccupation de la formation du consensus et non des conséquences de celui-ci quant à la nature du politique. C'est ce à quoi invite P. Urfalino dans son examen des mécanismes délibératifs et décisionnels. La thèse qu'il défend repose sur le fait qu'une décision est l'aboutissement systématique d'une délibération, en tant que *réflexion en vue de l'action*, c'est-à-dire en tant que fixation à un moment donné d'une obligation normative à laquelle a conduit une délibération au sein d'un collectif.

À la lecture d'Y. Sintomer, dans *La démocratie impossible*[50], il apparaît assez clairement que la démarche adoptée par J. Habermas, quand il analyse la production du consensus dans sa conception délibérative de la démocratie, porte plus spécifiquement sur les mécanismes idéal-typiques mis en œuvre dans les démocraties contemporaines qu'il définit selon une tripartition entre raison *pragmatique, éthique et morale*. En cela il porte une attention sur la manière dont les collectifs produisent leur autodétermination et non l'autosatisfaction de leurs intérêts, à savoir, comment ils dépassent ces derniers par le développement de sphères séparées entre le domaine législatif, le domaine judiciaire et le domaine exécutif.

Le libéralisme social de J. Habermas, sa proximité tardive avec la théorie de la justice de J. Rawls, fait qu'il prend la délibération comme le siège de la démocratie et envisage cette première comme le régime normal du social et du politique, là où M. Foucault, produit un point de vue critique sur l'écart entre les visées idéales du système et l'entreprise de pouvoir qu'il met en œuvre concrètement par la logique des institutions, véritables machines à produire de la contrainte par-delà le débat démocratique. C'est donc sur les conséquences de l'action bureaucratique que M. Foucault et J. Habermas se trouvent le plus en distance. Ce faisant, le second oublie, et c'est la critique principale que lui adresse O. Negt, que la lutte produit un espace public qui n'est plus le centre de la délibération mais celui de l'opposition dans un régime d'antagonisme *classiste*.

L'approche de P. Urfalino permet en partie de détourner la problématique à laquelle Habermas consacre ses écrits, à savoir l'architecture d'ensemble de la délibération. P.

---

[50] Yves SINTOMER, *La démocratie impossible*, *op. cit.*

Urfalino prend l'option de situer son examen à la pointe de la délibération, c'est-à-dire au moment où l'issue de la délibération bascule sur l'arrêt d'une décision. Pour l'auteur, l'enjeu démocratique doit répondre à deux injonctions, à savoir comment est arrêtée la décision issue d'un processus de délibération et comment cette issue doit permettre de rendre visible les antagonismes du processus délibératoire autant que ceux qui résistent à l'arrêt de la décision une fois celle-ci retenue, le fut-elle selon les canons d'un accord consensuel.

Partant de là, P. Urfalino considère que les décisions consensuelles ne sont pas les plus à même de rendre compte de ces antagonismes, puisqu'elles ont tendance à signifier que l'arrêt de la décision s'est opéré à partir de l'unanimité exprimée en sa faveur. Or, un tel postulat oublie les mécanismes d'influence et de négociation qui font pencher la décision d'un côté ou d'un autre et donc tendent à rendre invisibles les oppositions formulées pendant la délibération tout autant que celles qui seraient tues à l'issue du débat, et ce, malgré un accord apparent. Ce qui conduit P. Urfalino à nommer le processus de décision au consensus sous la terminologie du *consensus apparent*, qui ne doit pas être confondu avec une décision prise à l'unanimité où tous les délibérants auraient exprimé leur accord en vue de la décision arrêtée.

C'est enfin à cette option que nous invitent les propos de Martin sur la méthode qu'ils expérimentent à La Nef. Ayant essayé plusieurs formules de prise de décision, principalement vote et consensus, ils aboutissent au constat que malgré le consensus apparent, les retours de manifestations de l'opposition se présentent une fois la décision prise et l'action engagée. C'est alors qu'ils décident d'adopter un principe d'unanimité exprimée dont l'adage réadapté pour la circonstance est le suivant : « *qui ne dit mot, ne consent pas* ». Je laisse la suite du raisonnement s'exprimer avec les mots choisis par Martin : ils se suffisent à eux-mêmes pour produire tout le sens nécessaire à la compréhension de la démarche qu'ils expérimentent depuis quelques années.

« *À l'époque, je crois qu'on fonctionnait à l'unanimité exprimée, en tout cas nous n'avions pas noté la particularité du droit de véto qui consiste à dire non à quelqu'un d'autre. Le droit de véto c'est un rapport social violent. On voit toujours le droit de véto du côté de celui qui a le droit mais pas de celui qui le subit. On a créé une situation dans la manière actuelle de prendre les décisions où nous n'avons jamais l'occasion de dire non, c'est juste que nous n'avons pas dit oui. On n'a jamais refusé quelque chose à quelqu'un. Comme on est dans l'assemblée permanente, c'est juste qu'on n'a pas encore dit oui, on ne sait pas si on le dira ou pas mais on est tous supposés ne pas avoir encore dit oui, pouvoir potentiellement dire*

oui, être en voie d'éventuellement dire oui, jamais non, donc là tu n'es pas dans un rapport social violent.

Q. : Donc soit la question finit par être oubliée, soit elle est remise sur l'ouvrage en permanence même si on ne dit jamais oui si ça ne convient pas ?

C'est ça, même si à l'époque nous n'avions pas vu ça comme ça. À l'époque il y avait le cahier des propositions, on faisait un tour de table pour dire oui ou non, il n'y avait pas de maturation possible du questionnement. Avec le système actuel, ça a vraiment le temps de murir. On a pratiqué une fois le consensus sur le principe « qui ne dit mot consent », ça a duré pendant deux à trois mois, ça permettait de prendre beaucoup plus de décisions mais pas de se sentir vraiment à l'aise sur les décisions qu'on a prises parce qu'on n'avait aucune certitude de ne pas l'avoir imposée à quelqu'un. D'ailleurs les gens disaient après : « oui mais moi je n'ai rien dit ». Donc ils n'ont pas dit non, parce que le seul choix qu'ils avaient était de dire non ou de ne rien dire, sachant que ne rien dire équivalait au consentement. Donc ces personnes ressortaient des trucs sur lesquelles des décisions avaient été prises mais qui ne leur convenaient pas.

Q. : Donc ça obligeait à revenir sur les décisions prises ?

Enfin non, la décision était prise donc on devait repartir dans l'autre sens et que quelqu'un propose de la retirer. Il fallait donc que personne ne s'oppose au fait qu'on la retire. »[51]

Donc les propos de Martin indiquent qu'à La Nef, ils ne visent pas le consensus dans leur logique de prise de décision. Ils ont produit une situation alternative où ni le droit de véto ne peut s'exprimer, qui est une posture de blocage imminent de la décision : « tout ce que vous voulez sauf ce contre quoi je mets mon véto », ni la recherche d'un consensus qui révèlerait peut-être l'accord parfait à moins qu'il ne dissimule des manipulations internes ou des défections lassées. Ainsi, la posture tenue est celle d'un temps décisionnel suspendu. Ce n'est ni un *oui* franc ni un *non* catégorique, si tout le monde n'a pas dit *oui*, c'est qu'il faut encore débattre jusqu'à trouver le scénario qui fait l'unanimité. C'est précisément de cela qu'il s'agit, la majorité ne peut pas gouverner les minorités et les consensus express sont le meilleur moyen de générer des conflits larvés jusqu'à compromettre l'équilibre du groupe. Il n'est pas sûr que la méthode employée à La Nef ne produise pas également son lot de lassitude. Cette méthode explique peut-être les départs réguliers des membres qui, n'arrivant pas à obtenir

[51] Entretien avec Martin, La Nef.

l'unanimité sur des projets qu'ils aimeraient développer, finissent par boucler leurs valises vers des horizons plus souples.[52]

ii. Accorder le commun

Il y a une réelle difficulté à produire l'unanimité ou même à souhaiter qu'elle se présente dans les faits autant que dans la sphère des conceptions politiques communes. Pas un des terrains ethnographiés n'affirme comme principe l'établissement d'une unité du sens commun. Si l'on trouve ce type de propos, et cela arrive, il ne relève que de l'expression singulière du sens donné au consensus par un individu. Plus fréquente est la posture qui fait état des difficultés à s'accorder à l'intérieur du collectif à partir de l'expression des dissensus ponctuels relevant tout autant du domaine du vécu personnel que du domaine des visées utopiques.

La difficulté présentée tient plus souvent aux cadres permettant, plus ou moins, l'expression des dissensions, à partir desquelles chacun parvient à mettre le sujet sur la table ou le dissimule sous le tapis.

Dire et taire le conflit

Sans entrer dans des développements faisant appel aux analyses psychosociales des dispositions chaque fois individuelles à faire émerger ou non le conflit sur la base des ressentis du vécu – et parce qu'il est évident que cette dimension joue au niveau individuel un rôle prépondérant dans le partage au collectif de ses affects de joie et d'irritation – le sens du propos présent cherche plutôt à trouver dans la structure du collectif les moyens que celui-ci s'est donnés pour faire émerger l'expression des dissensus. Sous cette catégorie générique du dissensus se trouvent des faits divers touchant à la vie quotidienne, qui plus est quand la vie commune intègre toutes les facettes d'une économie domestique : partage des repas, d'un espace de cuisine, partage des commodités sanitaires (toilettes sèches – salle de bain – buanderie), ou encore partage d'ateliers (outillage – espace – matériaux). Toutes ces zones fournissent des occasions de frictions et l'on pourrait se laisser aller à penser une corrélation entre le nombre de membres et l'accroissement des frictions au principe que chacun, dans la

[52] Nous reprendrons dans le dernier chapitre le fil de ce raisonnement sur l'unanimité exprimée, puisqu'à La Nef, elle est juxtaposée à un principe de conservation. Ne pas dire oui, c'est maintenir en l'état, donc conserver, alors que dire oui c'est accepter la modification, donc progresser.

mécanique rodée de ses habitudes vient potentiellement s'opposer aux autres. Or, le cadre de la mutualisation formé par les collectifs vient contredire ce présupposé faisant d'une étiquette anarchiste le royaume du désordre et révèle la recherche d'un équilibre des tensions par une logique de la négociation permanente. Il s'agit d'une négociation tâtonnante qui cherche, par le biais d'outils, à force de débats, ou de divisions fonctionnelles un état de satisfaction du plus grand nombre. On peut se rappeler les développements sur le désordre présentés au chapitre 6, Page 278, pour se rendre compte de la place qu'occupent l'aménagement et l'usage des espaces quotidiens dans les conflits propres à la vie collective.

Sur une autre échelle de dissensus, la question des styles de vie de chacun trouve aussi un certain écho dans la sphère des négociations internes au groupe. Les régimes alimentaires, l'harmonie des relations interpersonnelles et collectives, les attentes que chacun peut formuler individuellement vis-à-vis de la vie en groupe sont également très sujets à l'émergence de conflits ou au contraire, selon les dispositions individuelles, à être tues. Ces types de dissensus s'inscrivent dans une réflexion plus générale sur la manière de construire et de mettre en pratique un cadre du *vivre ensemble*, ils se situent à la charnière des *arts du faire* et des valeurs communes :

« *Nérée et Constance étant partis, je suis la seule végétarienne "pure" et c'est dur de se sentir en minorité, dans ta propre maison. Parfois je me sens agressée, en guerre interne, quand on est à table par exemple et que tout le monde se jette sur le seul plat végétarien, quand il y en a un, sans se préoccuper de savoir si j'aurai assez à manger. Je sais d'avance que c'est pas le bon moment pour dire quoi que soit même si c'est en train de se passer, parce que vous êtes dix à table et que tous les yeux vont se tourner sur moi qui fait un reproche. Mais au lieu d'arriver à le dire calmement, je lance des trucs virulents du type : "je vais faire un collectif végan" et du coup ça ne fait pas avancer le schmilblick parce que c'est méprisant. Donc je suis en colère contre les autres parce que j'ai des attentes et contre moi-même parce que je n'arrive pas à faire passer cette idée calmement.* »[53]

Dans le lien nourricier qui unit les membres de la communauté, le régime alimentaire pourrait s'exprimer sur le registre des goûts, ce qui arrive évidemment mais au-delà, c'est également une réflexion plus large sur la manière de se nourrir. Manger ou non des animaux, les élever ou non en vue de se nourrir de leurs productions ou de leur chair, font intervenir des éléments

[53] Entretien avec Ariane, Oventik.

attachés à *l'antispécisme* d'une part et aux régimes spécifiques qui s'argumentent sur des prescriptions médicales d'autre part. Ariane est un exemple qui allie les deux registres en raison de ses préoccupations éthiques du rapport à l'animal, qu'elle fait remonter à son adolescence, doublées d'une nécessité liée à sa santé depuis quelques années. Dans le collectif, elle cherche à la fois un espace de réflexion sur le *spécisme*, considérant que la communauté comme lieu de débat et de pratique contre les dominations ne peut échapper à cette réflexion précise qu'elle porte mais n'arrive pas toujours à faire entendre aux autres, qui n'en ressentent pas la priorité. Par ailleurs, elle cherche un soutien auprès de ses proches dans les difficultés associées à sa maladie, qu'elle peine à trouver régulièrement, tant la déconstruction des habitudes alimentaires et la prise en compte des minorités, dont elle se ressent, ne sont pas reconnues à la hauteur de ses attentes. La mise en conflit sur ce thème lui semble nécessaire pour que le collectif avance ensemble, mais la dissymétrie du rapport de force la met dans une posture qui s'exprime tantôt par la colère tantôt par la fuite. Elle dit par ailleurs, que le sentiment de devoir se battre au quotidien pour que soit reconnue sa sensibilité sur cette thématique est un facteur qui épuise et mène parfois à se demander si les grand-écarts de conception sur le commun sont tenables à long terme, réitérant ainsi la question de l'entre-soi, qu'elle nomme de *l'entrisme*, au principe que le propre du quotidien est de fournir à l'individu un cadre dans lequel il se sent en sécurité, un espace qui lui permette des temps de réel repos.

Dire et taire le conflit amène alors à considérer les motifs par lesquels il est engagé mais aussi les moments où chacun se sent disposé à entrer dans une dynamique conflictuelle. À cela, Hélias de Oventik, apporte quelques éclaircissements.

« *Pour l'instant le conflit est pour certains désiré, mais tout aussi difficile à vivre, mais désiré. Et pour d'autres gens il fait tout aussi peur, et il n'est pas encore désiré. Chez nous, il y a une réhabilitation du conflit en ce moment. On en est là dans nos discussions de fond. L'état de guerre, à ne pas confondre avec l'acte de guerre, doit nous amener à être capables de le gérer comme composante essentielle si on croit en une pluralité des gens, des caractères et des existences. Si on est pluriels, si on est d'envergure, si on n'est pas tous petits, uniformisés, il y a forcément des conflits, ça va de soi. Donc d'être capable de les vivre ça paraît essentiel si tu veux bien vivre cet état pluriel, la pluralité.* »[54]

[54] Entretien avec Hélias, Oventik.

La conflictualité est une condition essentielle de la non-homogénéisation des collectifs. Cela apparaît comme une évidence, mais face aux lieux communs pour lesquels, l'univers de la communauté est une machine à produire de l'uniformisation des individualités, voire à nier toute possibilité d'individuation, il est clair que préciser ce type de position sur les conditions d'émergence de la pluralité n'est pas incongru. Or ce que dit également Hélias, c'est que cette disposition conflictuelle n'est ni un état de fait, ni une constante, elle est une disposition qu'il faut réussir à créer et maintenir pour que le collectif entretienne une dynamique de groupe et une ouverture sur des expériences auxquelles il n'est pas encore sensible. Le conflit est donc une condition du maintien du caractère réticulaire de la communauté auquel je ne cesse de faire référence. En son absence, il est probable qu'on arrive à la conclusion que la communauté serait une structure sociale forclose qui jouerait l'unité en dépit de tous les mécanismes de domination et de pouvoir à l'état latent dans tout corps social, qui ne prendrait pas à bras le corps la question des rapports sociaux qu'elle engendre et perpétue par son fonctionnement. Consensus et dissensus sont les éléments essentiels à un bon fonctionnement démocratique. *« Il faut qu'il y ait consensus sur les institutions de base de la démocratie et sur les valeurs "éthico-politiques" qui définissent l'association politique [...], mais il existera toujours des désaccords sur le sens de ces principes et la façon dont ils devraient être mis en œuvre. Dans une démocratie pluraliste, ces désaccords sont non seulement légitimes mais nécessaires. Ce sont eux qui donnent à la politique démocratique son essence. »*[55]

Enfin, sur les limites extérieures de la communauté, s'intègre un autre élément de la conflictualité concernant l'intégration de la pluralité des relations du groupement avec ses partenaires. Débordant de loin la sphère du quotidien cet aspect s'inscrit dans une réflexion générale à la croisée d'un positionnement collectif sur les *arts du faire* et la face publique de sa présentation à l'environnement social proche[56]. Là encore les positions touchent les extrêmes. On peut se rappeler les propos tenus par Martin, quand à La Nef, ils réfléchirent à la manière de convier le maire de la commune à prêter main-forte au projet d'aménagement de la communauté[57]. Il s'agissait de trouver unanimement un moyen d'accorder le positionnement du collectif à celui d'un représentant des institutions en faisant apparaître le dénominateur commun entre deux univers que tout oppose en termes de mode de vie et de

[55] Chantal MOUFFE, *L'illusion du consensus*, *op. cit.*, p. 50.

[56] Sous ce terme d'environnement social de proximité, nous pouvons à la fois entendre l'univers des relations spatialisées, de voisinage, et d'entraide mais également les relations intercollectives dont la proximité relève du partage d'un genre de vie.

[57] CF infra NOTE 35

représentation du politique en territoire. Si la citation de Martin a le mérite de montrer qu'en la matière, il semble possible de créer un consensus entre des personnalités que tout semble opposer, les propos d'Ariane que nous allons rencontrer maintenant donnent à voir l'intérieur des rouages qui produisent ou n'arrivent pas à produire un moment consensuel.

« *À un autre moment où on parlait de la commune, la question c'était de savoir comment faire quoi avec qui ? Donc comment faire commune ? Pour résumer les positions, pour certains, pour faire commune il ne faut pas faire peur, il ne faut pas agréger, il ne faut pas être fermé, il ne faut pas être sectaire parce que les autres ont d'autres réalités, parce qu'ils sont moins politisés également. Mais je pense qu'au fond, le problème c'est la question du dire, du dicible, de l'intelligibilité des choses et des situations. Même si au départ ça peut être difficile de faire avec de nouvelles personnes, je pense que si on assume ce que l'on est, on peut espérer que ça va être contagieux, que ça va interroger les gens. Derrière l'idée qu'il faut faire à tout prix avec d'autres personnes, j'ai le sentiment qu'on n'assume pas le fait de faire autrement et qu'on cherche à montrer patte blanche par rapport à l'extérieur, qu'on adopte un mode d'action trop policé pour ne pas faire peur aux voisins. Personnellement je pense qu'on a le droit de faire peur, qu'il faut laisser le temps aux autres de se rendre compte que ça marche ou que ça n'est pas si effrayant, mais laisser la liberté aux situations et ne pas jouer une tactique d'anticipation des réactions des autres en essayant de paraitre clean, pas si radical.* »[58]

La question tient donc dans la réalité donnée à voir à l'extérieur du collectif, comment celui-ci doit pouvoir assumer de générer le conflit avec son entourage en produisant des situations qui brusquent les habitudes et les représentations des autres. Si l'une des postures, celle dont Ariane émet la critique, consiste à faire des compromis au principe de la nécessité impérieuse de faire *avec* l'environnement et non *contre* lui, l'auteure de la critique estime, pour sa part, que ces compromis sont une entorse aux fondements du mode d'action expérimental et critique que le faire communautaire produit sur les marges de la société. Dans un autre passage, Ariane estime que lâcher prise sur ces éléments est une posture *attaquable éthiquement*, dans la mesure où le compromis laisse la possibilité à la *culture dominante diffuse* de perdurer. Répondre par anticipation des attentes potentielles des partenaires revient à jeter le flou sur l'identité du collectif, sur la définition du commun qu'il s'est donné en partage et qui est sa raison d'être dans la sphère politique marginale et micro-révolutionnaire.

[58] Entretien avec Ariane, Oventik.

Du conflit à l'exclusion

Si le conflit est principalement envisagé sous la forme d'une occasion chaque fois renouvelée d'interroger le collectif sur ses fondements et de produire une réflexion sur les situations qu'il génère ou rencontre, il est également l'occasion de matérialiser les frontières du commun. Au titre des analyses classiques du conflit, G. Simmel[59] a produit une typologie à partir de laquelle j'amorcerai une réflexion thématique sur la pointe extrême de la conflictualité, quand celle-ci devient une machine d'exclusion et non plus une entreprise propre à construire du commun. Pour G. Simmel, *l'opposition* et la *haine* seraient des dispositions psychologiques au conflit, et non des catégories sociologiques pures. Évacuant ces deux catégories de l'analyse sociologique, il avance que le procès, comme forme intermédiaire, serait la transcription juridique du conflit. De la sorte, le procès serait une manière de régler le conflit de façon pacifique à partir d'un dispositif d'objectivation du débat par une mise en concurrence des arguments. Il serait alors un dispositif de lutte contre la subjectivation du conflit portée dans les deux formes psychologiques énoncées ci-dessus.

Cette typologie du conflit décrite par G. Simmel met en scène le *compromis*, en tant que forme sociale qui permet aux humains de créer une société qui ne rejoue pas en permanence l'anéantissement de l'altérité combattue. Le compromis est donc la seule possibilité de s'opposer tout en cohabitant. « *Le compromis consiste en une procédure qui envisage le conflit, mais finalement le refuse parce qu'on estime qu'il est plus avantageux pour l'une et l'autre partie de ne pas pousser à l'extrême un antagonisme.* »[60]

Si l'on comprend bien comment la société civile s'est munie d'un arsenal voué à l'objectivation de la conflictualité, la question reste entière à l'intérieur de la sphère communautaire. Comment juger qu'un comportement, une prise de position devient intolérable aux autres membres ? Comment en prendre acte, le signifier et dénouer la situation ? Comment réprimer un acte et trouver une procédure de sortie de crise pour rétablir l'ordre intérieur de la communauté ?

Présentement je ne retiens que deux configurations typiques qui se sont présentées à mes observations ou par des récits rapportés lors des entretiens. La première configuration est

---

[59] Georg SIMMEL, *Sociologie et épistémologie*, traduit par Laura GASPARINI, Paris, France, Presses universitaires de France, coll. « Sociologies », 1991, 238 p.

[60] *Ibid.*, p. 75.

l'expression d'un conflit interpersonnel qui pourrait tout à fait rester confiné entre les personnes concernées, mais qui est, soit révélée par un tiers comme étant une situation problématique à laquelle il faut trouver une issue, soit soumise à l'arbitrage du groupe pour faciliter la communication entre les personnes en conflit. Cette configuration fait débat dans un grand nombre de collectifs dans la mesure où la question fondamentale est de savoir si un conflit entre deux personnes concerne ou non l'intégralité des membres. En la matière il y a au moins deux écoles, la première considère que puisque le conflit se joue à l'intérieur du collectif, qu'il peut avoir des conséquences sur les autres membres par effet ricoché, ce qui se passe à l'échelle interindividuelle doit être repartagé à l'échelle collective par souci d'égalisation des conditions d'accès à l'information nécessaire à la compréhension des relations, des enjeux et des rapports de force internes au groupe. La deuxième école considère au contraire que les révélations au collectif produisent un effet de tribune contreproductif qui peut conduire à l'exact opposé de ce qui est recherché inspirant la peur d'être jugé et induisant un refus d'exercer son jugement face au collectif. De la sorte, tous les conflits seraient tus et ne trouveraient à s'exprimer que dans les tactiques de nuisances, les ruptures de dialogue ou les explosions spontanées.

Le cas d'Ovide est assez intéressant de ce point de vue. L'usage des espaces à Héliée est une question épineuse, car la structure de la ferme produit une pression foncière et chaque membre ne parvient pas à trouver un endroit où exercer son activité quand elle nécessite un atelier. Ovide dont l'activité brassicole est gourmande en espace de production et de stockage, s'octroie des espaces sans avoir forcément le consentement du collectif. Alors qu'il justifiait la remise en état d'un local pour entreposer ses produits, les autres membres lui signifièrent qu'il y avait un projet pour cet espace dont l'utilité était collective : stocker les légumes de conservation pour passer l'hiver. Argumentant que son besoin était temporaire, il tournait alors son action de remise en état sous l'angle d'une contribution immédiate au projet collectif ultérieur. Mais, une fois installé il n'entendit guère qu'on lui demande de libérer l'espace pour qu'enfin le projet soit réalisé, ce qui produisit alors un conflit virulent avec Homère qui n'entendait pas lâcher sur ce point. En effet ce dernier argumentait depuis l'origine du projet que si chacun commençait à user des maigres espaces à son propre compte cela générerait nécessairement des inégalités entre les membres. Icare interprétant l'épisode conclut à ce titre : « *Ovide commence à s'agripper à ce qu'il pense avoir gagné, j'y suis j'y reste. Et quand tu supportes le conflit et que les autres ne le supportent pas, quelque part tu gagnes parce que les autres lâchent. C'est ce qui s'est passé, Homère a fini par lâcher parce que ça*

devenait une guerre de territoire dans laquelle il ne voulait pas s'engager ni perdre ses forces. »[61]

Ce que ne dit pas précisément cette citation, c'est que les deux protagonistes sont en conflit de longue date et sur bien d'autres sujets que celui-ci, concernant la mutualisation des ressources et la répartition des tâches notamment. Le prétexte de l'usage des espaces s'ajoute à la liste des situations conflictuelles, mais comme le collectif n'entend pas s'interposer dans ce conflit interpersonnel les tensions n'en finissent pas de monter jusqu'à leur paroxysme où Ovide finit par quitter la communauté[62].

Des exemples comme celui-ci ne manquent pas et l'issue et presque systématiquement la même. Si l'opposition qui peut se jouer entre deux membres reste figée en ses termes, c'est un véritable pourrissement des relations qui s'étend à l'ensemble du collectif. Les tensions s'exacerbent, piquent au vif en toute situation et finissent par donner aux moments d'échanges un caractère guerrier d'offensives et contre-offensives. L'appel au tiers, qu'il soit individuel ou collectif, pour dénouer le conflit entre deux personnes est alors souhaitable. C'est selon cette logique que prend forme dans le récit que délivre Ariane face à une situation que la communauté d'Oventik a rencontrée durant l'hiver 2015.

« *On a eu différents cas mais le dernier en date remonte à l'hiver où on assistait à des situations problématiques d'une personne qui prenait en grippe systématiquement une autre d'une manière assez agressive. Donc à un moment je voulais dire stop, j'en pouvais plus des égos qui se frittaient mais je ne trouvais pas comment le dire. J'ai fini par rédiger une lettre que j'ai laissée en lecture libre pour faire état de ce que me renvoyait la situation. C'est à partir de ça qu'on a réussi à reprendre la discussion en collectif, pour s'apercevoir au final que la personne agressante ne se rendait pas compte de son comportement. Elle a plutôt bien accueilli qu'on l'amène à en prendre conscience et qu'on ne lui ait pas présenté en mode tribunal, qu'elle ait pu le prendre avec un temps de décalage et pas avec seize paires d'yeux qui la mitraillent.* »[63]

---

[61] Entretien avec Icare, Héliée.

[62] À la fin de mon enquête Homère était en voyage pour quelques mois et la situation s'était de fait apaisée. Je n'appris l'issue du conflit qu'un an et demi plus tard par le biais d'une connaissance commune qui avait visité la communauté plus récemment. Au titre des motivations retenues pour quitter la communauté, les trois que j'ai énoncées dans la restitution des termes du conflit opposant Homère et Ovide m'ont été de nouveau rapportées.

[63] Entretien avec Ariane, Oventik.

Si le collectif prend le conflit à bras le corps, la difficulté se joue dans la manière d'amener le problème et de trouver une situation qui permette de soustraire la personne aux jugements accusateurs. Prendre isolément la personne pour lui signifier son problème de comportement aurait peut-être été une solution plus rapide, encore eu-t-il fallut que les deux soient en mesure de dialoguer dans une écoute réciproque sans que la situation conflictuelle ne se téléporte sur un autre plan. Produire le décalage semblait alors l'unique voie de sortie, laissant à chacun le temps de juger de la situation et de s'inviter à l'échange une fois les éléments digérés. L'expérimentation de cette méthode faisait suite à une autre situation qui s'était soldée bien moins convenablement aux yeux du collectif, puisque le groupe avait jugé opportun d'aborder un problème de comportement en l'absence de la personne concernée, non pas pour la juger par contumace mais pour tenter de lever quelques incompréhensions et de trouver un moyen de dénouer le problème collectivement, en l'aidant à exprimer son mal-être. L'échec avait été total puisque le membre concerné s'était senti trahi et méprisé par les autres membres.

Dans toutes ces situations, l'antagonisme n'a pas vocation à produire une exclusion, ce qui par ailleurs arrive parfois. Le cas d'Ovide pourrait s'apparenter à une forme d'auto-exclusion qui se solde par un départ volontaire mais rien n'indique que son départ était souhaité des autres membres tout autant que rien n'indique qu'il ne l'était pas. D'autres circonstances font apparaître des stratégies, plus ou moins subtiles dont l'issue est de pousser un membre vers la porte de sortie. Lors de ma première venue à La Nef, je pus assister à un départ dont la violence s'exprimait par la rapidité de l'échange qui servit de point de rupture. Baptiste, qui venait de passer quelques mois au sein de la communauté et avait envisagé de s'y établir plus longuement décida de partir, sûrement après une mûre réflexion. Au lendemain de mon arrivée, il se présenta au petit déjeuner en annonçant qu'il aller quitter le collectif au motif qu'il trouvait ses membres trop radicaux dans leurs choix de style de vie et dans les analyses qu'ils formulaient sur la société. La réponse improvisée par Martin fut lapidaire : « *ça tombe bien que tu te décides à partir, ça fait un petit moment qu'on se disait qu'on ne te trouvait pas assez radical pour t'installer ici. Salut !* »[64]

Si je n'avais pas les éléments nécessaires à reconstruire la chronologie des évènements qui poussèrent Baptiste à quitter La Nef, Martin se chargea de me dire qu'ils n'avaient rien fait pour le retenir, voire avaient cherché à précipiter son départ en le poussant dans ses retranchements lors des discussions qu'ils échangeaient durant les repas. Cet exemple fournit

[64] Citation issue d'une observation réalisée à la Nef, le 8 Août 2014.

un élément nouveau dans la construction de l'univers relationnel. Si nous avons tenu pour acquis que le groupe fonctionne à l'affinité, dans les amitiés et dans le politique, l'exclusion de Baptiste montre l'envers du mécanisme. En l'absence d'affinité, rien n'oblige ni ne maintient la relation, disons même que nous touchons là un cas de *non-relation* dans le sens où même la conflictualité ne trouve pas d'occasions de s'exprimer. Si le conflit peut aboutir à la fin de la relation, il est, dans ses temporalités amont, une reconnaissance de l'altérité.

Synthèse du chapitre 7

À l'issue de ce septième chapitre traitant des relations politiques dans la sphère communautaire, rappelons les deux points essentiels qui ont structuré le déroulement de ce focus. Le premier a consisté à analyser la place tenue par l'amitié dans le déploiement des relations politiques. Je fais ressortir trois figures : *Éros, Athéna, Philia*. Même si à postériori, Éros pourrait être Agapé, amour de l'amour, relation de charité, ce que j'ai tenté de montrer est qu'à l'intérieur de chaque communauté, l'association entre amitié et politique ne fait pas consensus dans la manière de s'exprimer. Chaque membre peut mettre en discours des représentations plus proches d'une figure ou d'une autre, voire en mobiliser plusieurs selon le type de liens qu'il évoque. Toutefois, ce positionnement entre amitié et politique sert un autre propos, celui de l'affinité élective qui s'exprime dans les relations internes au groupe mais également comme frontière avec l'environnement relationnel extérieur. Ces trois figures sont des révélateurs de ce qui encadre et borne le commun comme rapport au politique.

Pour prolonger ce premier point, j'ai proposé un questionnement sur la nature et la structuration du fait politique dans ces communautés utopiques. La recherche du consensus en est un élément prépondérant. Il est à la fois ce qui permet d'exprimer une unité du sens commun partagé par le groupe tout autant qu'un positionnement en négatif par rapport à l'altérité. Toutefois, cet examen permet de clarifier ce qui est entendu par rechercher le consensus dans la sphère communautaire. Si le détour par l'analyse du fait politique montre que le consensus est un mécanisme propice à l'exclusion de la conflictualité et donc à l'expression de rapports politiques antagonistes, le sens retenu dans les communautés emprunte une voie sensiblement différente. Il peut être considéré comme un moyen en vue de passer à l'action. Faisant suite à une délibération au cours de laquelle l'ensemble des points de

vue aura trouvé une possibilité de s'exprimer, la prise de décision par consensus exprimé ou non, revient à signifier au groupe délibérant qu'aucune objection ne viendra entraver la mise en acte de la décision arrêtée. Dans ce cas, seulement, le consensus apparaît comme un moment de suspension du conflit.

Enfin, la conflictualité communautaire fait ressortir, d'une part, que la vie ensemble au quotidien nourrit de multiples occasions de s'accrocher sur des détails matériels et relationnels dont la résolution est rendue difficile par la crainte de briser un état stable du groupe. Les affects jouent probablement un rôle majeur dans ce mécanisme où toute occasion de dissensus qui ne toucherait pas la sphère politique pourrait être perçue comme une attaque personnelle remettant en question le lien d'affinité élective. D'autre part, cette conflictualité marque une franche frontière entre le groupe et ses rivaux politiques. Quand, dans la communauté, le politique agrège par affinité élective il se rend étranger à toute position alternative. L'attestation de bonne moralité prend la tournure d'une attestation de bonne opinion. Il y a alors un cadre du commun à partir duquel le débat peut avoir lieu, en dehors de celui-ci : c'est la lutte ou la non-relation.

Synthèse de la troisième partie

L'affinité élective, dans la communauté intentionnelle, joue un rôle prégnant. Toutes les relations à l'intérieur du groupement peuvent être lues à travers cette notion.

La communauté prendre le visage d'une famille élective. Faire famille dans la communauté intentionnelle porte une interrogation sur les règles filiation. Si le modèle de la famille bourgeoise est rejeté, il n'emporte pas avec lui toute forme de lien familial. On peut même considérer que l'association prend la forme d'une famille élargie à des individus sans liens de filiation.

Les relations à l'intérieur de la sphère communautaire apparaissent sous l'angle d'un individualisme exacerbé. Les relations amoureuses font l'objet de questionnements sur la dépendance affective qu'elles génèrent ainsi que du point de vue de leur intégration dans les relations du groupe. Le couple est perçu comme un groupe dans le groupe qui biaise les relations entre les individus. Chacun se percevant comme une monade doit pouvoir être invité à entrer en relation avec autrui. Les couples sont donc rendus coupables d'un retrait de la sphère relationnelle, générant l'expérience d'une solitude subie par les célibataires. Quand les relations s'imposent aux membres par une augmentation temporaire du nombre d'occupants de la communauté, cette solitude est inversement recherchée.

Dans une acception du politique à l'échelle *micro*, la question de l'affinité élective, se mêle à la définition des bornes du groupe, elle est une l'élection entre pairs qui exclue *de facto* ceux qui ne sont pas invités. L'affinité élective s'énonce contre le passeport par naissance ou l'adhésion. Dans les communautés intentionnelles, les liens confirment la valeur des membres dans le groupe, attestent de leur filiation au même commun[65]. Elle crée donc un entre-soi.

[65] Max WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*

Ainsi, dans le partage d'une affinité politique au sein des communautés intentionnelles, il y a tout un univers de références dicibles, au titre desquelles apparaît l'attachement à un mode décisionnel consensuel. Les manières de gérer la conflictualité, la création de spatialités et de temporalités dédiées aux relations affines révèlent des écarts techniques à l'obtention du consensus. Toutes ces références font partie d'un décorum que l'on ne retrouve pas concentré ainsi dans d'autres formations sociales. Mais, dans le partage, il y a aussi tout ce que l'on ne dit pas, qui relève de l'observable au regard extérieur mais qui fait figure d'évidence à l'intérieur des communautés. La production d'un type de lien d'association qui touche parfois de près aux structures de la famille si on l'envisage de manière élargie et qui prend forme dans l'éducation commune des plus jeunes et dans le soin apporté aux plus anciens ou ceux dont la santé physique ou psychique le nécessite. Toutes ces actions du quotidien se produisent sur deux registres, celui du politique en tant qu'actes revendiqués d'égalisation des contributions à la délibération et l'arrêt des décisions qui touchent l'organisation de la vie quotidienne tout autant qu'à la définition d'un contenu commun du devenir de la communauté. Sur le registre social également, dans l'égalisation des conditions de vie, dans la lutte contre l'atomisation et donc dans la solidarité intergénérationnelle entre des personnes qu'aucun lien de filiation ni aucun contrat ne lie.

Tous ces éléments sont pris selon une conception du politique structuré à l'échelle micro : micropolitque, microcultures alternatives, microrévolutions. L'idée sous-jacente est de commencer par faire la révolution chez soi en changeant les cadres relationnels entre les membres du groupement. L'incarnation des changements devant faire preuve des potentialités alternatives au régime social relationnel qui domine la société moderne. Pris sous cet angle, les collectifs se voient comme des bases arrière des luttes. Des lieux de construction des éléments d'opposition, des lieux de vie qui partagent cette préoccupation d'assurer les bases matérielles de la vie et de la lutte tout autant que les bases intellectuelles de la vie des idées et de la perspective oppositionnelle.

Si chacune de ces utopies produit une forme de *nous* qui lui est spécifique, identifiée ici par le *nous tribal*, le *nous communaliste* et le *nous ilotiste*, elles forment également un *nous* générique dont la marginalité est le dénominateur commun. Mais en dépit de cet attribut commun, on ne saurait envisager l'espace utopique comme une formation homogène. Il y a de ce fait, des enjeux internes et des enjeux externes qui viennent s'interposer dans la production du commun. L'antagonisme *ami / ennemi,* qui résulte de l'approche schmittienne de l'espace politique non consensuel, est une modalité constitutive de la relation entre un *nous* et un *eux*, d'une association politique qui se joue à l'intérieur du *nous* et se définit par son opposition à un autre *nous* antagoniste. Si C. Schmitt envisage l'antagonisme sous un régime de violence, parce qu'il est, dans sa perspective, corrélé à une entreprise de captation du pouvoir et donc de concurrence pour atteindre les commandes de l'État en tant qu'organisation coercitive qui exerce la violence physique légitime. Tout semble se renverser dans la perspective communautaire et conduit à envisager l'hypothèse d'un refus systématique de toute forme de violence, physique et symbolique dont les expérimentations sont des tentatives d'évacuation de la conflictualité *antagonistique*.

Pour faire suite, la quatrième partie analysera les relations au monde promues dans les communautés utopiques et discutera, entre autres, de la position marginale qu'elles occupent de manière stable et stratégique.

PARTIE 4 : Les relations au monde

Introduction de la quatrième partie

Il faut, dès ces premiers paragraphes, poser la raison qui mène à une analyse des logiques du mythe. J'ai effectivement proposé d'analyser les communautés intentionnelles comme des communautés mues par le désir de projeter et d'expérimenter de nouvelles formes de socialités – utopiques – sans toutefois interroger la place des mythes dans la pensée utopique de ces tentatives communautaires. Or, si l'on rappelle à cet endroit cette nécessité, c'est que plusieurs mythes, plus ou moins reconnus ou fondés semblent agir dans la production imaginaire de ces groupements. Les notions de mythe et d'utopie ont fait couler beaucoup d'encre au cours du XXe siècle pour tenter de comprendre à la fois ce qui frappe l'occident moderne dans sa manière de se projeter dans l'avenir, d'envisager son rapport au réel ainsi que son histoire depuis les Lumières jusqu'aux années sombres de la première moitié du XXe siècle, faisant intervenir dans ce couple d'opposition une troisième donnée attachée à l'idéologie.

La période qui s'est ouverte dans les dernières années du XXe siècle et qui se poursuit avec plus d'intensité aujourd'hui semble reprendre à son compte les logiques de l'utopie à partir d'une conception que l'on aimerait différente des précédentes périodes, l'utopie dans le genre littéraire, le socialisme utopique, les utopies anarchistes de la fin du XIXe siècle et le mouvement hippie. Il faudrait que l'utopie contemporaine soit marquée du sceau de son époque pour respecter cette logique qui la distingue fondamentalement de celle du mythe, pour que l'expérience de la novation se présente contre l'éternel recommencement.

Ce que les années 1970 ont nommé des utopies du retour et des utopies communautaires semble devoir être clarifié aujourd'hui. Doit-on considérer les utopies du retour sous l'angle d'un oxymore tant les différentes logiques qui les gouvernent (retour aux sources, à la terre, à la nature) semblent entrer en contradiction avec les expérimentations utopiques ?

Le passage qui suit vise un éclaircissement des mécanismes propres à chaque production narrative, mythique et utopique. Là où R. Bastide préfère le terme de *mentalité* mythique et utopique[1], nous parlerons de *logique*, parce que les mentalités dont il parle apparaissent comme figées dans un mode de raisonnement qu'elles ne sauraient dépasser sans le fruit d'une acculturation, alors même que je préfère envisager que ces deux types de production du

[1] Roger BASTIDE, *Le prochain et le lointain*, Paris, France, 2001, 299 p.

discours peuvent s'entrecroiser et s'alimenter réciproquement pour produire un contexte particulier. La lecture de C. Castoriadis éclaire ce principe dynamique caché derrière le terme de logique et permet d'établir un lien entre le mythe et l'utopie si l'on s'attache à la narration qu'ils produisent. Ainsi, *« L'institution première est à comprendre en ce sens comme une création social-historique qui sémiotise le monde de manière à le rendre vivable pour chacun de ses habitants.* »[2] L'imagination instituante répond à la question de l'identité qui traverse chaque groupement social. Sa finalité est de produire du sens pour chacun dans son rapport au monde. Pour C. Castoriadis, « *les sociétés dans lesquelles se manifestent la possibilité et la capacité de mettre en question les institutions et significations établies sont une infime exception de l'histoire de l'humanité.* »[3] À bien des égards, les communautés utopiques réaffirment, radicalement, cette exception que l'Europe occidentale a fait naître avec la philosophie des Lumières.

Dans le prolongement de cet examen des logiques du mythe et de l'utopie inscrivant les communautés intentionnelles dans une temporalité qui leur est spécifique, la rétrospection utopique, que le retour à la terre et le retour à la nature amorcent, produit un décalage. Nul retour ici, mais un aller simple d'un monde vers un autre.

L'analyse du monde des relations dans le milieu communautaire m'a amené à plusieurs endroits à considérer que l'univers relationnel partagé par les communards était soutenu par des représentations parfois homogènes … mais révélait également des tensions à l'intérieur de ce monde. Celles-ci se présentent en effet, comme nous l'avons vu sous la forme d'antagonismes entre des conceptions du politique, dans l'acte décisionnel, ou encore dans la mise en pratique de relations avec l'environnement social de proximité et l'ensemble de la société. L'objet de cette partie, qui envisage les communautés intentionnelles à partir de leurs relations au monde, sera d'examiner comment se caractérise la projection utopique en tant que mise en action vers une finalité définie communément. À cet effet, il apparaît plusieurs éléments moteurs de cette dynamique au premier rang desquels figurent des représentations mythifiées des règles d'association, des règles d'échange, des rapports à la nature et des populations non occidentalisées. Ces représentations mythifiées interviennent comme des dimensions structurantes de l'imagination sociale. Si les communautés intentionnelles

---

[2] Cornelius CASTORIADIS, *Les carrefours du labyrinthe. VI, Figures du pensable*, Paris, France, Ed. du Seuil, 1999, p. 40.

[3] *Ibid.*, p. 97.

bénéficient d'un ancrage historique dans l'univers des utopies, elles sont aujourd'hui aux prises avec d'autres mouvances, plus urbaines, moins quotidiennes mais avec lesquelles le dialogue, parfois difficile, tend à révéler l'ouverture d'une période qui marque la fin de la *fin de l'histoire*, parenthèse ouverte au début des années 1980 semblant se refermer sur le passage d'un nouveau siècle.

Je voudrais poursuivre ce cheminement en interrogeant quelques mécanismes propres aux logiques du mythe et de l'utopie, leurs temporalités et leurs spatialités et comment ils induisent un positionnement par rapport au passé, au présent et à l'avenir. De manière très schématique, on peut opposer les spatialités et les temporalités dominantes propres au mythe, à l'utopie et au capitalisme sur trois éléments que sont : le rapport à l'écoulement du temps, le rapport à l'unité temporelle et spatiale et la nature du temps et de l'espace.

Spatialité et temporalité dominantes du mythe : cyclique / hétérogène / qualitative

Spatialité et temporalité dominantes de l'utopie : linéaire / hétérogène / qualitative

Spatialité et temporalité dominantes du capitalisme : linéaire / homogène / quantitative

S'il est assez clair que les attributs des spatialités et temporalités dominantes du capitalisme sont pris dans une sphère d'opposition aux logiques qui prévalent dans la sphère communautaire, le rapport que ces dernières entretiennent avec celles de l'utopie et du mythe est plus complexe à dénouer. Il me semble que ces communautés intentionnelles cherchent, par leur action, à contester un état présent de la société instituée en produisant un autre présent tenu pour du conservatisme par leurs détracteurs, mais qu'elles énoncent comme le point de départ d'une société nouvelle, et donc à venir. Selon ce postulat de départ, les éléments mythologiques qui fondent le commun de ces communautés sont-ils choisis, représentés et interprétés comme des traits culturels d'un passé revisité pour ses vertus mémorielles ou inversement disruptives ?

Ce dialogue entre l'univers du mythe et l'univers de l'utopie soulève une interrogation sur la spécificité des communautés intentionnelles agraires, en mobilisant un penchant au *retour*, et formule ainsi une tension d'ordre historique autour du couple notionnel *conservatisme / progressisme*. Il serait hasardeux de s'adonner à la typification des communautés à partir de cette tension, même si les discours peuvent s'agréger selon des types. Il faudrait alors *dé-grégariser* les tendances observées pour ne pas attribuer des propos à l'ensemble d'un groupe.

S'il y a un point sur lequel le commun trouve quelques limites, c'est bien sur celui des représentations sociales. En effet, toutes les nuances sur ce sujet, si infimes soient-elles, portent au dissensus et ce, malgré l'action partagée.

Ce rapport au temps de l'histoire nous conduira vers l'examen de ce que je nomme à titre d'hypothèse, et à la suite J. Zask[4], des *Utopies agraropolitiques*. D'un côté, leur mode d'action apparaît homogène, en raison de l'exode urbain que ces populations ont effectué, de la production de l'autosubsistance et du choix d'un mode de vie paysan et collectif. De l'autre, leurs rapports à la nature sont pluriels, traversés de conflits entre le naturalisme et l'expérimentation de nouvelles formes relationnelles entre humaines et non-humains. La place du politique dans ces expérimentations sociales s'offre au premier regard et j'ai personnellement défendu tout au long de ce document ce prisme d'analyse qui avait été laissé de côté dans les années 1970 au profit d'approches sociologiques traitant du fait religieux et de la stratification sociale. À l'issue de cette enquête, on pourrait encore se demander si d'autres approches, économique entre autres, pourraient être centrales au moment de comprendre le modèle communautaire. Il apparaîtra alors que ce dernier s'enrichit de sa position marginale vis-à-vis du modèle prédominant. Il sera alors temps de refermer ce questionnement elliptique sur la recherche d'autonomie et la construction du commun dans ces communautés. Que le commun apparaisse comme oppositionnel[5] est d'autant plus une évidence quand on examine à l'intérieur du domaine des marginalités les conflits qui structurent le champ expérimental ouvert par ces alternatives. La réouverture d'un moment utopique augure ainsi une nouvelle vivacité des diversités sociales. La fin d'un *empire*[6] serait alors le temps des *multitudes* ouvertes aux possibles.

---

[4] Joëlle ZASK, *La démocratie aux champs*, *op. cit.*, p. 14.

[5] Pascal NICOLAS-LE STRAT, *Le travail du commun*, *op. cit.*, p. 65.

[6] Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Multitude: guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, traduit par Nicolas GUILHOT, Montréal, Canada, Boréal, 2004, 407 p.

Chapitre 8 : Logiques du mythe et logiques de l'utopie

Introduction

L'évocation dans cette introduction du récit de Martin sur l'arrivée à La Nef en 1974 permet d'évoquer ensemble mythe et utopie alors même qu'ils sont opposés de manière classique :

« *Je me souviens du jour où nous sommes arrivés, on est arrivés là en se disant que c'était la terre promise. On a fait la route avec cinq véhicules, on est partis la veille, le 7 août et on est arrivé le 8, on s'était arrêté dans la vallée du Buech au petit matin pour faire une pause parce qu'on avait roulé toute la nuit et quand on est arrivés ici, c'était la terre promise : on venait comme des pionniers fonder une nouvelle société.* »[1]

Le mythe apparaît ici dans la narration de l'arrivée dans sa globalité. Le récit est certes effectué par Martin, qui en a été l'un des acteurs, mais il a été approprié par celles et ceux qui les ont rejoints par la suite (Maya et Pangloss par exemple) : la transmission validant ainsi la transformation du récit historique en histoire mythique. Une forme de messianisme se

[1] Entretien avec Martin, La Nef.

retrouve dans la conquête de la terre promise, accessible après une épopée jalonnée d'épreuves (une longue nuit de route réalisée avec une nuée de compagnons) support d'une nouvelle société à bâtir, thème majeur de l'utopie. Il ne s'agira pas seulement, dans ce chapitre, de définir ces concepts, de les opposer, mais de chercher la manière dont ils sont reliés dans les communautés intentionnelles qui ont servi de cadre à ce travail.

Cette partie, en première approche, définira les logiques du mythe et les appliquera à ce qui apparaît comme trois mythes centraux des communautés (la communauté originelle, le troc et la nature naturante). Elle examinera les ressorts de l'utopie dans ces dernières et proposera un glissement progressif vers l'hétérotopie.

Les Mythes communautaires

i. L'anthropologie et le mythe

Si l'anthropologie s'est faite spécialiste des questions mythiques, il apparaît que cette préoccupation touchait particulièrement les sciences humaines et sociales dès leur constitution, sous forme d'interrogation concernant les origines de la vie sociale. E. Ortigues[2] en donnait une définition intégrant un ensemble de disciplines tournées vers l'histoire des sociétés humaines et l'analyse de leur fonctionnement et de leurs croyances. Cette définition reprise par C. Tarot, inscrit le mythe dans l'ordre d'une « *histoire culturelle des origines et de la fin des temps. Il raconte ce qui a précédé l'histoire vécue par les hommes et qui confère à celle-ci la forme d'une destinée. Le mythe est l'histoire de la loi sacrée qui produit un monde habitable à partir du moment où elle s'est inscrite dans les rites, coutumes, institutions ou techniques traditionnelles, enserrant toute vie sociale ou individuelle comme un damier où chaque pièce est à chaque instant définie par sa position relative à l'ensemble.* »[3] Cette définition déborde de loin les analyses fonctionnelles de la religion qui insistent

[2] Voir dans François LAPLANCHE, *La Bible en France entre mythe et critique: (XVIe-XIXe siècle)*, Paris, France, A. Michel, 1994, p. 10.

[3] Camille TAROT, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique: sociologie et sciences des religions*, Paris, France, Ed. La Découverte : M.A.U.S.S., 1999, p. 362.

particulièrement sur sa fonction sociale et son rôle moral. É. Durkheim apparaît comme l'un des représentants de ces approches dans la mesure où il considère que les religions « *fournissent des normes à l'action personnelle et collective, elles intègrent les individus à la société, elles maintiennent la cohésion des sociétés par des règles à respecter, par les traditions qu'elles défendent et sacralisent, elles réalisent une socialisation des individus, elles orientent vers des buts communs à atteindre*. »[4] La question étant alors de savoir quelle instance était en mesure de remplir cette fonction si le déclin de la religion se réalisait réellement. Le programme durkheimien fusionne deux approches : l'une fonctionnaliste, où la religion remplit une fonction sociale et l'autre évolutionniste, où l'on pourrait repérer dans des formations sociales extraoccidentales ou à des moments de rupture historique, des *formes élémentaires de la religion*. Procédant ainsi, É. Durkheim concourt à la fondation d'un mythe des origines croyant voir la création du religieux là où il observe la formation d'un ordre symbolique. Par-delà son intention il découvre « *l'importance des phénomènes de symbolisation collective, des rassemblements à l'occasion desquels un groupe réinvestit ses symboles ou en crée de nouveaux.* »[5]

On peut dire qu'É. Durkheim et M. Mauss investissent l'analyse des mythes comme éléments fondamentaux de la compréhension des représentations sociales. Et, si le mythe en lui-même ne nous apprend que peu de choses sur la société qui l'émet, en revanche sa structure est l'élément qui permet de saisir comment cette société construit une logique d'organisation des données de son environnement. En effet, le propre des mythes consiste à exprimer « *la nature des choses sacrées, les vertus et les pouvoirs qui leur sont attribuées.* » Les mythes ont pour fonction de retracer leur origine et de raconter leur histoire, ils mettent en récit les relations entre les choses sacrées et les choses profanes. « *Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières.* »[6] La relation entre les choses sacrées et les choses profanes constitue l'essence du fait religieux selon É. Durkheim. Dans cette relation d'opposition, c'est la distinction de contenu entre ces deux éléments du fait religieux qui est importante. Toutefois, précise l'auteur des *Formes élémentaires de la vie religieuse,* le sacré n'est pas circonscrit au divin, aux esprits. Tout peut être sacré même une chose quelconque,

---

[4] *Ibid.*, p. 229.

[5] *Ibid.*, p. 231.

[6] Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2008, p. 56.

puisque, ce qui importe tient aux règles d'accès à la chose sacrée, aux manières de se comporter face à elle et aux traits distinctifs qui la mettent en distance des choses profanes. Ces manières se traduisent alors par des rites qui accompagnent du geste et de la parole, la distinction sacré / profane.

La définition du mythe, en ethnologie et en anthropologie, renvoie à deux ordres de discours, le premier sur les origines, en tant qu'éléments fondateurs d'un fait ou d'une société, et le second attaché au symbolique qu'il s'agit alors d'interpréter au regard et en distance de la réalité factuelle. Nous savons depuis C. Lévi-Strauss[7] que le mythe est une représentation de la pensée différenciatrice à partir de laquelle se fonde la communauté humaine, c'est-à-dire une communauté qui institue une frontière plus ou moins poreuse entre deux domaines, le sacré : les dieux, les forces magiques et le profane. En cela, C. Lévi-Strauss se place dans la lignée d'É. Durkheim de M. Mauss, tout en amorçant le virage vers une méthode structurale[8] inspirée de la linguistique pour qu'une grille d'intelligibilité du social se révèle par le discours et les mises en récit des mythes fondateurs.

R. Girard dans « *Des choses cachées depuis la fondation du monde* »[9] vient précisément contester la thèse de C. Lévi-Strauss sur ce point. Si pour ce dernier, le mythe est avant tout une représentation, pour R. Girard, il s'apparente à une réalité dont l'historien a perdu la capacité de retracer la scène originelle. Le mythe ne saurait donc être une spéculation tant ses mécanismes se répètent à la fois dans le temps et selon des aires géographiques et culturelles très distantes.

Par ailleurs, la fonction mythique est de positionner le *même* par rapport à *l'altérité*. Il a donc un lien essentiel dans la construction de l'identité, celle du narrateur et celle du destinataire du mythe et d'une manière plus générale, il est au fondement de l'identité d'un collectif. Si le mythe est une mémoire culturelle, que celle-ci soit symbolique (C. Lévi-Strauss) ou réelle (R. Girard), il contribue à la lisibilité du monde, à sa mise en ordre, à son classement et offre à la fois un vaste champ de représentations et d'actions à son lecteur / auditeur dans la mesure où le mythe institue des modalités d'action particulières conférant ainsi une puissance d'agir sur

---

[7] Claude LÉVI-STRAUSS, *L'homme nu*, Paris, France, Plon, 2009, 687; 4 p.

[8] Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*

[9] René GIRARD, *De la violence à la divinité*, Paris, France, B. Grasset, 2007, 1487 p.

le monde, sur les autres et sur soi-même. Plus encore, chez M. Eliade[10], le mythe est doté d'une efficacité symbolique censée faire autorité sur les coutumes collectives, détenant ainsi un pouvoir d'exemplarité. Ceci nous ramène à la manière dont M. Mauss envisage les éléments mythiques, puisqu'il affirme que les dieux présents dans les mythes sont fonctionnels, « *ils servent à quelque chose dans le culte, dans la vie ou dans la société, les dieux du paganisme ne sont ni vagues ni capricieux, ils sont au contraire définis par leur spécialité. Ensuite ils servent de classificateurs : sous un dieu, des réalités naturelles mais aussi bien des lieux, des objets, des gestes, des âges de la vie, des fonctions sociales, "des évènements naturels ou humains" viennent se classer en rapport avec la fonction de ce dieu.* »[11]

Il n'est pas évident *a priori* de traiter les communautés intentionnelles par l'entrée des mythes quand on les a affiliées de longue date à un phénomène issu des sociétés sécularisées[12]. Or je défends l'idée que les mythes qui structurent ces communautés : elles en activent plusieurs qui orientent leur commun tantôt vers l'écologie, l'économie, le politique ou la grégarité, réactivent des éléments convoquant le sacré qui fait office de pierre angulaire de l'architecture du commun et qui modélise la projection utopique. En cela, poursuivre la voie ouverte par D. Hervieu-Léger sur la persistance du fait religieux dans ces communautés, me semble plus que nécessaire. Si ces organisations sociales s'inscrivent, souvent, contre le pouvoir de la religion, leurs membres réinvestissent, eux aussi, par des discours et des actes, des signifiants religieux réinterprétés ou *bricolés*[13]. Et, c'est bien cela que l'on entend par sécularisation : *du religieux hors religion*.

En partant d'une conception mêlant des emprunts aux théories de M. Eliade et M. Mauss, on peut s'interroger sur la fonction qu'occupe le mythe dans cette construction du commun. C'est donc à une analyse de contenu qu'il faut s'attacher pour tenter de comprendre comment la composition mythologique de ces communautés emprunte des éléments qui relèvent eux-

---

[10] Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*, Paris, France, Gallimard, 2009, 182 p.

[11] Camille TAROT, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, *op. cit.*, p. 452.

[12] Danièle Léger fait figure d'exception puisque elle affirme que le religieux se joue sur d'autres registres que dans les religions instituées, mais qu'il n'en reste pas moins un élément fondateur du commun de ces groupements. Danièle HERVIEU-LÉGER et Bertrand HERVIEU, *Des communautés pour les temps difficiles: néo-ruraux ou nouveaux moines*, Paris, France, le Centurion, coll. « Faire notre histoire. Propositions », n° 8, 1983, 216 p.

[13] Danièle HERVIEU-LÉGER, « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *L'Année sociologique*, 10 juin 2010, Vol. 60, nº 1, p. 41.

mêmes de mystifications quand il s'agit d'influences allochtones aux modes de relations à la nature ou d'échanges non monétaires.

La thèse défendue est que ces mythes sont, pour partie, le fruit d'une construction syncrétique s'appuyant sur des représentations des rapports allochtones à la nature, à l'échange non monétaire, à la communauté humaine originelle.

ii. Logiques du mythe

Le lieu perdu

Au titre des mythes fondateurs, J. Zask[14], qui s'appuie exclusivement sur la culture judéo-chrétienne pour fonder son analyse des racines agraires de la démocratie, relie la condition adamique, Adam jardinier et serviteur d'Eden, à une « *politique biblique de la nature [qui] ne repose ni sur le pouvoir ou le contrôle ni sur l'appropriation et la domination* »[15]. Cette politique est, selon elle, écologique dès ses origines. Dans la *séquence initiale*[16] de la Genèse, Adam vient à *Eden* pour cultiver la terre qui devient ainsi terre des hommes. La relation d'Adam au jardin est fondée sur leur complémentarité, l'un ayant besoin de l'autre et réciproquement. Cette politique biblique repose alors sur un principe de continuité entre nature et culture, une conception qui propose *une éthique du care avant l'heure,* selon J. Zask, et qui pose l'individuation comme le principe de la condition du jardinier – se cultiver soi-même en cultivant le jardin. Ce détour par la genèse ne peut manquer de souligner le changement dans la condition adamique, *la séquence principale* qui repose sur le pécher originel : Adam, ayant croqué le fruit de l'arbre de la connaissance, est chassé d'Eden et Eden devient le paradis perdu. *La séquence finale* du mythe, la terre des humains est une terre désolée, le travail y devient pénible, l'union avec la nature est rompue, et nous tombons ainsi sous le régime de la discontinuité entre le sujet et l'objet, entre la nature et la culture.

Ce récit de la condition adamique, comme ouverture d'une réflexion sur l'essence démocratique et écologique de la bible, est une grille de lecture reconstituant un mode de

---

[14] Joëlle ZASK, *La démocratie aux champs*, *op. cit.*

[15] *Ibid.*, p. 23.

[16] Richard POTTIER, *Essai d'anthropologie du mythe*, Paris, France, Éditions Kimé, 1994, 238 p.

relation judéo-chrétien à la nature, qui ne saurait être unique, ni même atemporel. Insister sur ces deux facettes de la Genèse est une réinterprétation contemporaine du mythe adamique que des lectures marxiste, maussienne ou archéologique pourraient trouver bien critiquable. Toutefois, elle donne l'avantage de révéler à juste titre la matière à nourrir le mythe d'une *nature naturante*, ce que C. et R. Larrère[17] nomment une nature processus (*natura naturans*), qui serait le fruit d'un réexamen post-moderne d'une nature objet (natura naturata) dont le schème cartésien a fait son adage.

Mais ce qu'apporte cette introduction par le jardin d'Eden, tient au fait que la spatialité mythologique peut ainsi se lire à partir du schéma ternaire proposé par R. Pottier[18]. Cette transformation de la condition humaine – où l'individu qui transgresse perd sa qualité humaine et s'incarne dans l'animalité ou la monstruosité, est renvoyé aux frontières de la société des humains, ou perd sa qualité divine en étant renvoyé du domaine des dieux et banni sur la terre des humains – se transcrit dans des espaces initialement hors du monde ou dans un monde idéal pour finalement conduire le récit dans notre monde instable et imparfait. Ces différents thèmes mythiques, des *mythèmes* chez C. Lévi-Strauss, sont donc formulés selon une homologie structurelle qui marque une rupture dans la condition initiale. Le récit combine un certain nombre d'éléments qui, unis, permettent de repérer le système des représentations, charnière entre les perceptions et les conceptions du monde.

Dans l'œuvre de C. Lévi-Strauss, le mythe se présente comme un bricolage de matériaux et de thèmes qui, mis bout à bout, en forment la structure. La fonction imaginaire relie le signifiant au signifié par la production du signe. La pensée mythique, dit C. Lévi-Strauss, procède de « *l'intuition de rapports logiques entre un domaine et d'autres domaines.* »[19] L'imagination fixe de manière particulière à chaque culture ce rapport qu'elle entretient avec les éléments de son environnement, et traduit sa manière d'être au monde. À ce propos, C. Lévi-Strauss souligne que « *Les mythes signifient l'esprit qui les élabore au moyen du monde dont il fait lui-même partie.* »[20]

---

[17] Catherine LARRÈRE et Gérard Raphaël LARRÈRE, *Du bon usage de la nature: pour une philosophie de l'environnement*, Paris, France, Aubier, 1997, p. 15.

[18] Richard POTTIER, *Essai d'anthropologie du mythe*, *op. cit.*

[19] Claude LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, Paris, France, Plon, 2009, p. 344.

[20] *Ibid.*, p. 346.

L'espace du mythe est identifié à la sphère narrative, mais sur la terre des humains cet espace n'a que rarement une localisation. Quand il en a une, il arrive qu'elle soit assujettie aux interprétations de sorte que le mythe peut circuler, moyennant quelques variations, dans un espace social et culturel élargi, qui brouillent et rendent ses origines elles-mêmes mythiques. Mais, en distance de ces circulations mythologiques, dont J-P. Vernant[21] ou G. Dumézil[22], se sont faits les spécialistes, la logique spatiale du mythe touche tout autant l'au-delà du lieu dans lequel il s'exprime que la promesse d'un lieu encore non atteint. Le mythe de la *terre promise* fonctionne ainsi, sur une promesse de l'accès à l'espace défini par Dieu pour les révélés. Que celui-ci soit ou non occupé importe peu dans la prophétie, ce qui compte c'est le droit d'usage hérité de Dieu.

La spatialité mythique est donc relativement complexe et plurielle. Elle est aux prises avec de nombreuses variations qui oscillent entre l'au-delà cosmique et les puissances chtoniennes habitant la Terre. Il est donc difficile d'établir une règle générale quant aux représentations de l'espace propres aux mythes, tout au plus pouvons-nous affirmer qu'il est un facteur de positionnement de l'humain par rapport au sacré et se traduit dans des manières d'être et d'agir au monde matériel et à l'environnement.

---

[21] Jean-Pierre VERNANT, *L'univers, les dieux, les hommes: récits grecs des origines*, Paris, France, Seuil, 1999, 244 p.

[22] Georges DUMÉZIL et SAXO GRAMMATICUS, *Du mythe au roman: la saga de Hadingus : (Saxo Grammaticus, I, v-viii) et autres essais*, Paris, France, presses universitaires de France, 1983, 208 p.

L'éternel recommencement

Extrait du discours de Dakar de N. Sarkozy en 2007

Le drame de l'Afrique, c'est que l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire. Le paysan africain, qui depuis des millénaires, vit avec les saisons, dont l'idéal de vie est d'être en harmonie avec la nature, ne connaît que l'éternel recommencement du temps rythmé par la répétition sans fin des mêmes gestes et des mêmes paroles.

Dans cet imaginaire où tout recommence toujours, il n'y a de place ni pour l'aventure humaine ni pour l'idée de progrès.

Dans cet univers où la nature commande tout, l'homme échappe à l'angoisse de l'histoire qui tenaille l'homme moderne mais l'homme reste immobile au milieu d'un ordre immuable où tout semble être écrit d'avance.

Jamais l'homme ne s'élance vers l'avenir. Jamais il ne lui vient à l'idée de sortir de la répétition pour s'inventer un destin.

Le problème de l'Afrique et permettez à un ami de l'Afrique de le dire, il est là. Le défi de l'Afrique, c'est d'entrer davantage dans l'histoire. C'est de puiser en elle l'énergie, la force, l'envie, la volonté d'écouter et d'épouser sa propre histoire.

Le problème de l'Afrique, c'est de cesser de toujours répéter, de toujours ressasser, de se libérer du mythe de l'éternel retour, c'est de prendre conscience que l'âge d'or qu'elle ne cesse de regretter, ne reviendra pas pour la raison qu'il n'a jamais existé.

Le problème de l'Afrique, c'est qu'elle vit trop le présent dans la nostalgie du paradis perdu de l'enfance.

Le problème de l'Afrique, c'est que trop souvent elle juge le présent par rapport à une pureté des origines totalement imaginaire et que personne ne peut espérer ressusciter.

Le problème de l'Afrique, ce n'est pas de s'inventer un passé plus ou moins mythique pour s'aider à supporter le présent mais de s'inventer un avenir avec des moyens qui lui soient propres.

Sources : Discours de Dakar de Nicolas Sarkozy du 26 juillet 2007, lemonde.fr, mis en ligne le 9-11-2007

Dans un tel discours, on ne peut pas expurger la moindre virgule tant les propos de l'ex-président, amenés par la plume d'H. Guaino, font preuve d'une confusion incroyable où l'Afrique est un tout homogène, d'un européocentrisme affirmé et d'un déni de dette des peuples européens à l'égard des civilisations antiques et protomodernes, et enfin, d'une foi indéfectible dans le progrès. Ce qui nous intéresse en particulier dans les propos qui précèdent, c'est le lien établi entre la pensée mythique, la condition paysanne et l'éternel présent.

L'homme d'Afrique qui, c'est bien connu, est par essence un paysan[23], est donc un être soumis à sa condition naturelle puisque « *la nature commande tout* » et que l'idéal paysan est de vivre en harmonie avec celle-ci. La nature est, dans cet imaginaire présidentiel qu'il est loin de porter seul, la figure de la stabilité, de l'ordre des faits immuables, de l'éternelle répétition, elle est donc l'antithèse de l'idée de progrès qui « *s'élance vers l'avenir* » pour inventer son propre destin. Nous sommes donc plongés dans une pensée dualiste, où le paysan s'oppose à l'homme moderne[24], le mythe de l'éternel retour fait face au progrès de l'histoire et pour englober le tout, la nature s'oppose à la culture[25].

Cette conception du rapport au temps de l'Histoire s'enracine dans une représentation ethnocentrée de l'imaginaire mythique. Dans la perspective évolutionniste, la temporalité mythique se résume au recommencement du même, niant de ce fait le temps qui s'écoule et de la linéarité de l'histoire. Il n'est pas anodin, qu'en occident, la pensée utopique vienne supplanter la pensée mythique, comme si le temps venait à être transformé du point de vue de sa perception, comme si le rapport à l'histoire devait changer de cap. Tout se joue dans une temporalité restreinte, allant de la révolution copernicienne au programme d'émancipation de la raison des Lumières. A. Koyré[26] analyse ce moment particulier de l'histoire de la civilisation occidentale sous l'angle d'un changement de cosmologie où le temps, l'espace, la place des humains et du divin subissent une profonde transformation au point de remettre en question la cosmologie aristotélicienne et l'astronomie ptoléméenne qui construisaient, jusqu'à la fin du Moyen-Âge, les représentations dominantes de la hiérarchie des éléments du cosmos. L'analogie entre les cosmologies antiques et médiévales et les principes du mythe semblent permettre la compréhension des éléments qui lient entre eux, l'univers des représentations, associées à la juste place des humains dans l'ordre cosmique, et les imaginaires de la société juste.

---

[23] Qu'il ait pu dire plouc ou pécore ne change rien à l'affaire, c'est bien ici la signification que prend le terme paysan, c'est-à-dire un individu resté au seuil de la condition humaine moderne.

[24] Pour qui a déjà parcouru les catalogues de « L'homme moderne », nous serions plutôt face à une figure hybride du citadin des années 1960, Damart, velour côtelé, mocassins à talonnettes accessoirisé des gadgets tout droits sortis de « Bons baisers de Russie », une modernité bling bling ! Gageons que le marketing saura s'adapter aux générations suivantes en proposant des catalogues numériques de « L'homme postmoderne ».

[25] Cette vision du monde est fidèle à l'ontologie naturaliste décrite par P. Descola, mais il certain que l'imaginaire présidentiel en révèle une version radicale qui en plus d'ordonner les relations entre humain et non-humain, crée une hiérarchie au sein de l'humanité imposant une supériorité d'une humanité culturelle à une humanité naturelle anhistorique.

[26] Alexandre KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, traduit par Raissa TARR, Paris, France, Gallimard, 1988, 349 p.

La fonction mythique dans son rapport au temps se traduit alors selon une dynamique de fixation du cours de l'histoire, voire, nous dit R. Caillois[27], s'inscrit dans une lutte contre le temps et la mort en produisant l'ordre et l'immobilité sociale. Il importe que l'organisation sociale continue d'être exactement ce qu'elle était. Le mythe doit triompher de la variation « *afin d'empêcher le temps d'être un devenir*. »[28] Ce rapport du mythe à l'histoire, présuppose une séparation entre la mentalité traditionnelle et la mentalité moderne, la première rejetant le fil continu de l'histoire et l'enfermant dans une répétition cyclique, ou lui conférant une signification *méta-historique* (mythique) là où la seconde développe une analyse des évènements, documentée, contextualisée et périodisée, en somme ce que l'on nomme l'histoire séculière.

La pensée mythique admet comme conception dominante une représentation cyclique du temps dont l'écoulement est connoté négativement. L'organisation sociale parfaite réside dans une continuité entre un passé immémorial et l'éternel présent. « *Le rôle de l'humanité se borne à réactualiser rituellement la destruction et la reconstruction symbolique du cosmos*. »[29] Tout apparait alors sous l'angle d'une temporalité figée, ce que viendrait briser l'émergence des religions révélées, fixées par les écritures, et qui donne au récit une origine établie en un temps et un espace cheminant vers une fin déterminée par la prophétie. P. Ricœur, que je rejoins, conteste cette version de l'approche du temps des religions révélées en argumentant qu'elles échouent à sortir de la restauration des mythes de fondation. « *La prophétie suppose le temps du récit, mais pour rompre avec lui [...] la terre promise devient le symbole de ce qui n'est pas atteint. Un accent de futur et de nouveauté fait éclater toutes les catégories du récit; [...] tous les commencements du passé sont, à quelque degré, des mythes de fin pour être des mythes de recommencement [...] ; dans la mesure où l'eschatologie emprunte aux mythes de création ses modèles, elle échoue à se représenter l'inauguration d'une ère nouvelle autrement que comme la restauration de l'originaire* »[30].

Mais au-delà de cette restauration des origines, l'importance des propos de P. Ricœur, repose sur l'idée que le mythe faisant appel aux origines n'engendre pas un recommencement du même, mais un commencement nouveau selon l'idée d'une même origine. « *Tout récit de*

---

[27] Roger CAILLOIS, *Le mythe et l'homme*, Paris, France, Gallimard, coll. « Folio. Essais », n° 56, 2012, 188 p.

[28] *Ibid.*, p. 132.

[29] Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, *op. cit.*

[30] Paul RICŒUR, *Temps et récit. Tome III,* Paris, France, Éd. du Seuil, 1985, p. 888.

régénération plongera ainsi dans la puissance du mythe à la faveur de cette parenté profonde : tout ce qui commence en ce monde est le commencement d'un monde ».[31]

P. Ricœur invite ainsi à prendre le contrepied des lectures qui postulent une séparation entre la mentalité mythique et la mentalité historique, et engage à concevoir un système d'imbrication des deux modes narratifs. Chez M. Sahlins[32], il s'agit de l'ordre symbolique et de l'ordre culturel, perçus comme deux systèmes d'interprétation coexistants sans relation d'antériorité entre eux, où l'histoire se présente comme « *une actualisation, une réalisation contingente du modèle culturel [et] le mythe comme une expression de ce modèle culturel*. »[33] Il s'agit donc de concevoir le mythe et l'histoire sous l'angle des *interférences*[34] qu'ils produisent réciproquement dans l'ordre des discours. R. Bastide[35] est un de ceux qui considèrent que le mythe et l'utopie relèvent de formes de pensées similaires. Il conteste donc la thèse du chemin logique menant de l'un à l'autre au principe que la conscience mythique est aux sociétés premières ce que la conscience utopique est à la société des individus. L'utopie est pour lui « *comme un syncrétisme du mythe et de l'histoire, cette histoire dans laquelle se sont engagés maintenant les hommes.* »[36] Ainsi, le mythe et l'utopie coexistent et la modernité n'est pas avare de créations mythologiques. R. Barthes en fait la démonstration dans ses Mythologies[37], où la consommation et l'image sont traitées comme des supports contemporains de la fabrication mythologique par la classe bourgeoise à destination de la classe populaire. Le drame pour R. Barthes est que la logique du mythe se présente sous une forme dépolitisée précisément là où il s'agit d'une lutte antagoniste de classes et donc d'une instrumentalisation du mythe à des fins politiques. *Le mythe transforme de l'histoire en nature alors que l'utopie est une histoire dirigée vers le futur*.[38]

---

[31] *Ibid.*, p. 887.

[32] Marshall David SAHLINS, *Historical metaphors and mythical realities: structure in the early history of the Sandwich Islands kingdom*, Ann Arbor, Etats-Unis d'Amérique, University of Michigan Press, 1981, viii+84; 1 p.

[33] Régine AZRIA et Danièle HERVIEU-LÉGER (dirs.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, France, Quatrige : Presses universitaires de France, 2010, 2010, p. 785.

[34] Jack GOODY, *La Raison graphique: La domestication de la pensée sauvage*, Paris, France, Ed. de Minuit, 1986, 274 p.

[35] Roger BASTIDE, *Le prochain et le lointain*, *op. cit.*

[36] *Ibid.*

[37] Roland BARTHES, *Mythologies*, Paris, France, Ed. du Seuil, coll. « Points », 2007, 275 p.

[38] *Ibid.*, p. 252.

iii. De quelques mythes modernes

La communauté originelle

La référence à la tribu intervient dans plusieurs situations d'entretien. Elle pourrait être renvoyée à l'univers maffesolien[39] qui envisage les formes d'associations postmodernes sous l'angle d'un néotribalisme circonstancié au sentiment d'appartenance à une communauté réunie autour d'une pratique collective. Icare d'Héliée qui fait partie des acteurs qui emploient plus que d'autres le vocable tribal pour qualifier leur association, présente leur groupe de la manière suivante : « *On n'a rien à voir avec des tribus primitives qui sont complètement familiales. On est une tribu réunie par l'amitié, autour du partage de valeurs communes. On est une tribu basée sur de l'affectif. On agit dans un espace qui est fait de petites tribus qui sont en lien entre elles malgré ce qui les éloigne sur le plan des concepts, des idées, des choix opérés dans chacune d'elles.* »[40]

Ainsi, si la mise à distance avec les tribus primitives est formulée dans un premier temps sur la question des affects, dans un second temps, surgit la question des choix opérés par la tribu, des choix qui structurent le commun qu'elle se donne en partage. De ce fait, la question de la production de la contrainte collective propre à la communauté ainsi que celle de la pérennité des formes d'associations viennent contredire la conception postmoderne que M. Maffesoli développe dans *le temps des tribus*. La critique portée par J-F. Gossiaux[41] a le mérite de soulever précisément les raisons pour lesquels le tribalisme maffesolien ne correspond en rien à la communauté et à la tribu. Dans celles-ci, « *Les rapports internes et les relations à l'extérieur y sont définis par les nécessités de la reproduction, et la loi du groupe s'impose à tous sans autre alternative que la rupture dramatique.* »[42] La fluidité des socialités postmodernes ne permet en rien d'user de ces références propres à l'anthropologie sans en modifier considérablement le sens en leur en conférant un nouveau que M. Maffesoli lui-même ne s'attache pas à fournir. Matin de la Nef, résume assez bien comment la tribu, même

---

[39] Michel MAFFESOLI, *Le temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, Paris, France, La Table ronde, 2000, xxiii+330 p.

[40] Entretien avec Icare, Héliée.

[41] Jean-François GOSSIAUX, « Les notaires et le promoteur ou les rêveries d'un sociologue [Michel Maffesoli, Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse.] », *Études rurales*, 1987, vol. 107, nº 1, p. 256.

[42] *Ibid.*

endotique et contemporaine ne rentre pas dans le cadre maffesolien. Entre les différentes communautés vivant en coprésence à la Nef, les rapports qu'ils avaient sont qualifiés par Martin comme des relations intertribales. « *Il y avait des cérémonies de partage, on fonctionnait comme des tribus qui avaient des intérêts distincts qui s'exprimaient par des conflits larvés entre elles.* »[43]

Pour ces raisons, il me semble que le mythe de la communauté originelle, qui s'exprime dans la sphère communautaire, mérite d'être rapporté au style classique de ces approches, tel que la sociologie naissante du XIXe siècle l'aborda. On a beau tenter d'écarter d'un revers toute forme d'évolutionnisme qui s'énonçait dans les sciences positives, il n'en reste pas moins que « *Les durkheimiens ont cru à l'amorphisme du clan et à une version du communisme primitif, donc à l'existence d'abord naturelle du clan.* »[44] Ce sont les raisons pour lesquelles ils ont développé cette croyance qui nous intéresse, pour saisir ainsi l'émergence d'un mythe que la sociologie a concouru à édifier par ses affirmations.

Pour cela, je considère que l'émergence de ce type de discours selon un positionnement par rapport au développement de l'État, qui par son action centralisatrice devient à la fois le producteur de la contrainte et de la solidarité, est une porte d'entrée raisonnable. La question de la forme occupe une place de choix. Les mises en récit de la formation de la vie comme de la formation de la société suivent un chemin évolutionnaire qui va de l'informe au formé. Aux origines se trouve toujours un état non formalisé, il faut que les humains façonnent le social, leur histoire de la même manière que Dieu façonna la matière cosmique. « *Selon la théorie de l'amorphisme originel, le clan est issu d'une bande, sans structure interne, sans différenciation, ni hiérarchie ni divisions d'aucune sorte, sans familles, sans pouvoir politique, sans limites externes autres que de fait. C'est un état de nature, même pas une organisation minimale, c'est une vie animale donnée avec l'espèce et qui s'impose à la pensée sans réflexion et sans langage de ces pré-hommes.* »[45] C'est cette situation que l'on nomme le communisme primitif et qui fonde l'origine de la communauté clanique extraite de toute forme sociale de domination et de division.

C. Tarot citant E. Durkheim dans *La famille conjugale*, de 1892, rappelle que « *dès qu'une première dissociation se produit, au sein des masses amorphes de l'origine, dès que des zones*

---

[43] Entretien avec Martin, La Nef.

[44] Camille TAROT, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, *op. cit.*, p. 234.

[45] *Ibid.*

secondaires apparaissent, le communisme s'en retire pour se concentrer exclusivement dans la zone primaire ou centrale »[46], c'est-à-dire la zone où tous ceux qui vivent en commun, possèdent en commun. Il ajoute que : « *Le communisme primitif implique encore l'absence d'individus reconnus et même d'individualités psychologiques. La conscience individuelle est toute rudimentaire, réduite aux sensations, incluse et comme écrasée par la conscience collective. Dans un tel groupe, la conscience collective est forcément unique, c'est un tout sans fracture et homogène qui possède identiquement les individus, car il suppose "la fusion de toutes les consciences au sein d'une même conscience commune qui les embrasse"* »[47]. Ce postulat de l'amorphisme originel est une hypothèse historique non démontrable. Elle sert de chaînon entre un état naturel et l'émergence de la culture. Elle marquerait par ailleurs l'origine de la conception moderne de l'individu dans un lent processus de dissociation des *atomes de conscience collective*. Si nous sommes clairs aujourd'hui sur la nécessité d'une telle hypothèse dans l'approche historico-évolutionniste, s'en défaire ne déleste pas la puissance mythique de cette représentation de l'origine des formes sociales.

M. Mauss permet de prendre de la distance vis-à-vis des deux mythes de l'origine des sociétés humaines. Proposant l'hypothèse que le passage de la horde primitive au clan s'opère par un acte de symbolisation collective, et non par un acte de dissociation, il évacue d'un trait deux mythes fondateurs que sont le communisme originel et le troc, desquels il fait émerger l'acte de symbolisation collective comme point de passage entre la horde et le clan et le don comme système d'échange ouvert.

---

[46] *Ibid.*

[47] *Ibid.*

Le troc

La construction d'un mythe du troc surgit assez récemment dans le paysage de l'anthropologie. Ce mythe est fondé sur l'évolution des mécanismes d'échange où le troc serait la figure première et primitive, suivi de la monnaie en tant que moyen pour simplifier les échanges dans les sociétés complexes, enfin, le crédit serait l'apogée d'un système d'échange propre aux sociétés modernes qui développèrent des systèmes monétaires dématérialisés et abstraits. Or D. Graeber[48], qui écrit une histoire de la dette sur 5000 ans, nous invite, pour comprendre les enjeux politiques et économiques contemporains associés aux mécanismes de la dette, à retourner cette chaîne d'apparition des systèmes d'échange. La découverte par les paléoanthropologues de tablettes mésopotamiennes enregistrant des crédits et débits pour des fermages révèle que dans les mécanismes d'échange, le crédit est premier, que la monnaie arrive plus tardivement, qu'elle se développe principalement comme moyen de paiement des armées par les cités-États, et que le troc joue dans cette histoire de l'échange le rôle palliatif quand la monnaie ou la confiance viennent à manquer.

Le mythe du troc est développé par les économistes qui racontent toujours la même histoire : dans un système qui fonctionne au troc, il faut, pour que l'échange puisse avoir lieu, une double coïncidence des besoins, cela n'étant possible que dans des économies réduites et dans des sociétés dont les biens échangeables sont peu nombreux. D. Graeber tient cette fable pour un axiome puisqu'aucun document historique ou anthropologique n'est en mesure de fournir les éléments pour corroborer cette hypothèse, voire, et c'est la démonstration apportée par son ouvrage, tout concourt à réfuter ce scénario doxologique.

L'efficacité symbolique du mythe du troc est tous azimuts. Il est mobilisé par les économistes néoclassiques comme mythe fondateur de la discipline économique[49] tout autant que pour construire la supériorité du système de crédit dont le capitalisme a besoin pour s'épanouir et se maintenir à flot. Il est par ailleurs mobilisé par les critiques de l'économie de marché comme modèle à partir duquel il faudrait repenser la sphère des échanges au niveau local et dans une économie simplifiée. Ce que dit cet usage partagé du mythe du troc, c'est, pour paraphraser D. Graeber, l'imposition de l'économie comme champ autonome chargé de régler le *penchant naturel* pour l'échange entre les sociétés humaines. A. Smith écrivait d'ailleurs

---

[48] David Rolfe GRAEBER, *Dette*, *op. cit.*

[49] *Ibid.*, p. 34.

que « *c'est un certain penchant naturel à tous les hommes [...] qui les porte à trafiquer, à faire des trocs et des échanges d'une chose pour une autre* »[50]. Mais ce n'est pas la seule conséquence engendrée par le mythe du troc, il en existe une autre peut-être bien plus significative par rapport à cette étude. L'idée que le troc est un système d'échange qui n'apparaît que dans les sociétés closes, ou qu'il aurait été le système d'échange naturel au sein des communautés, permet à K. Marx et F. Engels de s'y référer pour établir l'existence du communisme primitif. Dans le cas présent, il permet d'en appeler à une forme d'échange interpersonnel qui relie par une association des compétences les membres d'une communauté intentionnelle à son environnement constitué des habitants voisins. Il fonctionne par affiliation à l'imaginaire de la commune comme unité relationnelle concrète et territorialisée, mais aussi dans une relative proximité avec d'autres communautés, selon un principe de proximité non plus spatiale, mais sociale.

« O*n a décidé d'essayer de limiter au maximum la vente et de favoriser pas mal le troc. Forcément pour faire du troc il faut être très en lien avec d'autres gens, ça ne se fait pas juste comme ça, mais ça se fait au fur et à mesure.* »[51]

Il y a cette idée de densification du réseau des connaissances avec lesquels mener des échanges et faire du troc, rendu nécessaire par cette représentation commune que la double coïncidence des besoins est un facteur limitant l'échange.

Il faut dire que dans les propos tenus en entretien, le troc est toujours associé à l'échange. Mais à quel type d'échange ? Il apparaît ici que l'échange, quand il n'est pas accompagné d'un qualificatif, serait plus proche d'un système de crédit inscrit entre deux personnes ou deux structures qui savent qu'elles peuvent compter sur la durée pour s'acquitter ultérieurement de leur dette par le paiement en service ou en bien. **Il ne s'agit en aucun cas de troc, d'ailleurs je n'ai jamais observé de pratique de troc dans les milieux communautaires.** Il y a donc une confusion entre un système de dette et un système de troc, voire entre ce dernier et un système d'entraide qui peut se monnayer en échange de biens ou de services.

---

[50] Adam SMITH, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations. I*, traduit par Germain GARNIER et traduit par Adolphe BLANQUI, Paris, France, Flammarion, 1991, 531 p.

[51] Entretien avec Apolline, Oventik.

Ainsi, l'idée de troc, développée dans ces communautés, fonctionne comme un anti-modèle de sa réalité pratique. D. Graeber toujours, le définit comme une pratique d'échange interpersonnel entre des groupes étrangers qui, dit-il, ont peu de chances d'établir des relations suivies, voire sont rivaux. Si dans certaines aires géographiques le troc s'effectue pour des biens identiques, il souligne qu'en d'autres aires la transaction consiste à tenter de tirer avantage sur le partenaire d'échange, ce qui est corroboré par la signification littérale du terme troquer qui prend le sens de *duper*, *embobiner*, *dépouiller*.[52]

« *Dans le style de vie qu'on a choisi, pour nous l'important c'est de cultiver nos légumes, de manger des trucs chouettes, d'échanger, de faire du troc, de trouver des filières d'autonomie alimentaire.* »[53]

Ainsi, le propos de Silène met en perspective les finalités de l'échange. Créer une filière d'autonomie alimentaire c'est donc ouvrir la possibilité d'échanger avec d'autres, soit sur un principe d'équivalence établi communément où on échangera toujours du pain contre des œufs mais jamais du pain contre une réparation de tracteur par exemple, soit en consignant les dettes sur une période jusqu'à trouver un bon moyen de rendre la pareille. Cette pratique d'échange n'est pas à proprement parler reliée au troc, elle est, disons, une pratique d'échange non monétaire appropriée à une petite collectivité locale où chacun a la possibilité de se rappeler envers qui et à quelle hauteur il est en dette vis-à-vis de ses voisins.

Ces pratiques, précise D. Graeber, se sont plutôt répandues depuis l'époque moderne et sont l'apanage de populations qui utilisent le système monétaire mais qui sont liées soit à des contextes de crise économique soit, j'ajouterais, sont des pratiques militantes d'échanges hors marché[54]. Ici, le troc apparaît toutefois comme « *sous-produit accidentel de l'usage des pièces de monnaie ou du papier monnaie* » et dont les gens habitués à utiliser des pièces de monnaie usent « *quand, pour une raison quelconque, ils n'en ont pas.* »[55]

On retrouve une expression du mythe du troc dans le passage qui suit :

« En créant une économie qui est commune, on peut même imaginer, avec des gens qui n'ont pas les mêmes bases politiques que nous, qu'à force d'être là, d'exister, d'être visibles on

---

[52] David Rolfe GRAEBER, *Dette*, *op. cit.*, p. 45.

[53] Entretien avec Silène, Oventik.

[54] J'exclue ici les monnaies libres ou les monnaies temps, qui restent des monnaies de compte.

[55] David Rolfe GRAEBER, *Dette*, *op. cit.*, p. 53.

peut faire ensemble. J'aime bien l'exemple du mécano ! si de fil en aiguille, il comprend que le black ou le troc sont des pratiques qui ne te dérangent pas et qu'il prend conscience que sa nourriture, il doit toujours aller l'acheter en supermarché alors que tu en produis, il y a donc une possibilité d'arrêter de se payer la main d'œuvre réciproquement. Ça, ça pourrait être un fonctionnement typiquement communard, d'être là les uns pour les autres, s'organiser ensemble, sans rapports marchands mais sans forcément être sur une base politique vraiment en phase. »[56]

Ce qui marque profondément le discours c'est l'idée que l'échange de produits et de savoir-faire peut trouver une équivalence fonctionnelle à l'égal de l'équivalence monétaire. C'est cette même idée que l'on retrouve dans les systèmes d'échange locaux (SEL) et qui traduisent ce même penchant à l'échange sans argent mais pas nécessairement sans unité de compte. Si cette citation ne manque pas de susciter quelques réserves quant à la double coïncidence des besoins et au maintien de la logique capitaliste qui sera nécessairement engendrée du fait qu'il y aura plus d'un accidenté pour proposer au mécanicien ce type d'échange, le deuxième point qui apparait, si l'on poursuit selon cette idée que la commune fonctionne au troc, est que celui-ci sera un système sélectif qui distribuera la hiérarchie des relations d'intérêt et qui produira un système d'inclusion et d'exclusion où celui qui n'a rien à échanger devra nécessairement passer à la caisse. De ce fait, on avouera qu'en tant que remise en question du capitalisme il y a sûrement plus efficace que cette conception du troc à l'échelle de la commune, puisque plus on a de biens à échanger, plus on peut obtenir des bénéfices de nos échanges.

La nature naturante

Le mythe de la nature naturante se rattache à la recherche d'un mode de relation authentique avec la nature et active deux autres mythes que j'ai décidé de traiter de concert comme des sous-catégories du premier. En effet, les mythes de l'autonomie et le mythe de la *Pacha Mama* apparaissent impliqués dans le mythe de la nature naturante pour deux raisons : d'abord parce qu'ils expriment un mode de relation à la nature assez proche ; ensuite parce que le second produit un au-delà mythique qui fixe le regard endotique sur des populations exotiques représentées sous l'angle de leur pureté d'action *avec* et *dans* la nature.

[56] Entretien Ménécée, Oventik.

Ce mythe de la nature naturante contient en lui des racines profondes avec la conception du divin. Si l'on doit l'origine du concept à Saint Thomas D'aquin qui établit en premier la distinction fondamentale entre *nature naturante* et *nature naturée*, la première appartenant au divin et la seconde au monde des objets, il apparait que la reprise de cette conception, d'abord sipnoziste puis transcendantaliste, perpétue cette idée d'une nature divine. R-W. Emerson « *conçoit une opposition éternelle entre l'âme et la nature [montrant] que le but ultime de la nature est justement de conduire l'homme à l'absolu divin pour mettre ainsi fin à cette opposition.* »[57] Pour le pasteur Emerson, la relation au divin passe par une expérience sensible de la nature. Sentir en soi l'animal, le minéral et le végétal qui s'offrent à l'œil contemplatif fait partie d'une matrice théologico-philosophique de l'incarnation terrestre du divin. La relation à Dieu est médiatisée, transcendée par la nature. Dans cette matrice, l'humain ne cherche plus en lui ce qui le relie à Dieu, à l'image du doute cartésien, ni même des manifestations extraordinaires de son existence par la révélation ; il puise dans la perception de son environnement, dans lequel il s'intègre, tout ce qui le rattache à la création. *Être l'œil qui observe*, exprime un détachement à l'égard de l'opposition entre *l'âme et la nature*, prend la tournure d'une médiation qui oublie le corps qui pense au profit d'un corps qui sent.

Dans ce scénario, l'Inde joue un rôle de premier plan, sur deux registres. Elle est, d'une part, le berceau de théosophie dont le boudhisme et l'hindouisme sont des sources d'inspiration de croyances ésotériques de l'expérience divine. Son rapport à l'action, si bien interprété par M. Weber[58], fournit les arguments clés et du romantisme allemand et du transcendantalisme nord-américain : l'inspiration de la nature, l'esthétique du sauvage. D'autre part, l'Inde agit comme *un miroir du passé*, c'est d'ailleurs cette dimension qui nous intéresse plus précisément ici. Considérée comme un monde immuable, elle pourrait être le paradis perdu par les cultures occidentales. C'est un mythe basé sur la figure de la mère, l'Inde comme terre d'origine, *mère des civilisations*. Cette remythisation fonctionne sur un principe de distance double, géographique et culturelle. Cette dernière favorise le réinvestissement sémantique de symboles qui sont vidés de leurs contenus religieux traditionnels pour être réinterprétés et investis d'une nouvelle signification, occidentale et séculière. L'attrait exercé par ces mythes en occident tient effectivement au fait qu'ils sont perçus comme des éléments de spiritualité débarrassés des attributs de la culture ecclésiale et donc mobilisés dans une volonté de libre expérimentation individuelle ou collective.

---

[57] Serge AUDIER, *La société écologique et ses ennemis*, *op. cit.*, p. 155-156.

[58] Max WEBER, *Sociologie des religions*, *op. cit.*

L'Inde, mère des civilisations est surtout un fossé exotique où le "*Là-bas" signifie "avant"*. Par certains aspects l'indianisation dont les populations autochtones de la Cordière des Andes sont le support dans la construction du mythe de Gaïa, fonctionne sur les mêmes mécanismes que ce mythe de l'Inde mère des civilisations. « *Dans une différence spatiale et objective, le mythe de l'Inde dit une différence temporelle, qualitative et subjective : le passage de la vie pleine à la scission du sujet. L'Inde se tient avant toute division, séparation, distinction*. »[59] Ce qui se lit ici dans le rapport aux origines des civilisations comme un propos tourné vers le fait religieux voit sa transposition dans l'Amérique du Sud vers la relation à la nature. Le sacré quitte la sphère du religieux pour se fixer sur la nature. Gaïa la terre mère est cette figure mythique d'une relation originelle de bienveillance réciproque entre l'humain et la nature, là où l'Inde a joué le rôle de révélateur des « *chaînons manquants entre les religions les plus primitives, celles des peuples sans écriture, et les formes religieuses les plus élaborées, les plus spirituelles, les plus individualisées.* »[60]

S. Audier, qui fait l'anamnèse de la pensée marginale et oubliée de L. Barbedette[61] réveille le lien entre une pensée bio-cosmique et le mythe de la *Terre-Mère*. « *Nous ne soupçonnons pas le mal que nous faisons à notre bonne mère la terre et, par répercussion, à nous-même, par nos perforations et nos excavations qui aggravent encore nos déprédations de la surface que nous déboisons et transformons en désert sur certains points.* »[62] Ces propos conçoivent la relation à la nature sous l'angle d'une interdépendance généralisée et d'un devoir de solidarité *sociale, naturelle et physique* qui attribue à l'humanité la responsabilité de concevoir son action dans une logique d'harmonie avec le tout de la nature, seule condition d'un bien vivre interspécifiques. Le mythe de la *Pacha Mama* survient presque systématiquement accompagné de cette notion du *Buen Vivir*, de sorte que, « *la figure positive de la mère symbolise une unité-vérité, association étroite, et surtout sans conflit, de la religion, de la poésie et de la législation*. »[63]

« *Dans le monde contemporain, tu te rends compte que sur le plan social c'est un peu la misère. Le groupe d'humains qui se rejoignent librement s'efface au profit du groupe qui se*

---

[59] Camille TAROT, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, *op. cit.*, p. 379.

[60] *Ibid.*, p. 393.

[61] Lucien Barbedette (1890-1942) est un auteur français qui produit une pensée écologiste, solidariste et libertaire. Il est l'auteur du concept lui-même oublié de solidarisme bio-cosmique.

[62] Serge AUDIER, *La société écologique et ses ennemis*, *op. cit.*, p. 677.

[63] Camille TAROT, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, *op. cit.*, p. 379.

rejoint pour l'emploi, la tune, le foot, des trucs un peu creux. Personnellement je n'ai pas beaucoup voyagé, mais les potes voyageurs m'ont montré que ce qu'on vivait ici n'était pas partagé sur toute la planète. C'est plutôt rassurant et ça confirme que les humains peuvent s'arranger, s'organiser entre eux pour autre chose que la tune et le pouvoir, mais pour bien vivre. Tu as le buen vivir qui arrive par les zapatistes et qui permet de se rendre compte qu'il n'y a pas besoin d'en dire plus, on veut juste bien vivre. »[64]

Ménécée énonce la condition occidentale comme un désert social ordonné au mode de production capitaliste. Pour révéler qu'un autre monde est possible, il faut opérer un détour, au sens déployé par G Balandier, par l'exotisme mexicain. La reconnaissance des peuples indigènes, au cœur de la révolution zapatiste, déborde de loin la lutte politique à laquelle ceux-ci se vouent depuis 1994. Elle signifie, ici, une aspiration à vivre authentiquement sa condition d'indigène comme nécessairement opposée au capitalisme et au libéralisme politique. S'il est attesté qu'au-delà de la lutte pour la reconnaissance[65], le zapatisme défend un projet politique organisant l'autonomie des communautés, l'extrapolation vers le *Buen vivir*, intervient comme un point final dans cet univers symbolique, où reconnaissance des communautés et vie authentique conduisent en droite ligne vers la vie bonne en tant que finalité du projet …utopique. C'est à cette dernière que je vais dès maintenant consacrer quelques développements pour en saisir les logiques.

---

[64] Entretien avec Ménécée, Oventik.

[65] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, traduit par Pierre RUSCH, Paris, France, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 2000, 232 p.

De l'utopie à l'hétérotopie…

i. Logiques de l'utopie

Dans la même veine que les propos retenus sur le mythe, j'envisage l'utopie comme une logique et non comme une mentalité ou un état de la narration. L'idée directrice étant de considérer que l'utopie a subit des variations conceptuelles au cours de son histoire, la première, bien connue, tient à son passage du non-lieu au concret opéré par E. Bloch[66].

Le non-lieu : l'île d'utopie

On doit à M. Augé la définition des non-lieux[67] comme espaces inappropriables, des lieux dédiés aux flux des personnes et des marchandises. Cette définition, qui a permis de créer un dialogue entre l'anthropologie, la géographie et l'urbanisme, reste imperméable à la question de l'utopie qui, par son étymologie, se définit elle aussi comme un non-lieu dont les figures de *L'île d'Utopie* et du *pays de Cocagne*[68] ont, de longue date, marqué l'imaginaire.

L'ile d'utopie est l'entrée typique utilisée pour placer l'utopie dans un espace hors du monde accessible aux humains. C'est un des grands points de rupture entre la spatialité utopique et la spatialité dystopique. La spatialité dystopique est presque toujours positionnée dans le monde, puisqu'il s'agit de mettre en récit la déraison et l'irresponsabilité humaine qui pousse jusqu'à la destruction de l'environnement dont elle est issue. La spatialité utopique est presque toujours hors du monde, elle est un idéal hors d'atteinte qu'il faudra singer pour le rendre enfin proprement humain, habitable.

À la fois l'utopie est étymologiquement liée au fait de n'appartenir à aucun lieu et en même temps elle se développe sur la description et la proposition d'un lieu autre[69], qui emprunte à l'idéal tous les caractères définissant ce monde et ces cités. En utopie, pas un élément n'est

---

[66] Ernst BLOCH, *Le principe espérance*, traduit par Françoise WUILMART, Paris, France, Gallimard, 1991.

[67] Marc AUGÉ, *Non-lieux: introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, France, Éd. du Seuil, 1992, 149 p.

[68] Cf. Annexe 9 : *Le Pays de Cocagne*, Pieter Bruegel, Page 461.

[69] Le lieu autre chez M. Foucault, nous y reviendrons, c'est l'hétérotopie qui, à la différence de l'utopie, est bien concrète. Michel FOUCAULT, *Dits et écrits, 1954-1988*, Paris, France, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, 1735 p.

laissé au hasard, ils font tous l'objet de mesures, de descriptions précises, d'arbitrages qui ont pour seul principe d'atteindre la perfection. « *Si les villes sont identiques, si les rues le sont de même, si les maisons et les meubles ne peuvent différer en rien, cela résulte d'abord et fondamentalement – bien qu'ayant ensuite d'autres incidences – de ce critère de perfection. Si chaque élément d'utopie accomplit l'utopie en sa totalité, en étant à lui seul parfait, alors tous ne peuvent qu'être identiques et immuables.* » [70]

Or, le monde auquel l'utopie fait face est régi par le désordre et la cacophonie. Rien dans le réel ne permet de s'approcher des principes idéaux qui régissent l'ordre nouveau. C'est ainsi que l'utopie ne peut se formuler qu'en distance physique du monde dont elle souhaite se détacher. Si l'univers de la rêverie est propice à l'implantation de l'imaginaire utopique, cette hétérotopie qu'est le lit dans la divagation du rêve éveillé, doit marquer la rupture spatiale en développant une *pensée refuge*[71]. Le phalanstère ou *Utopia*, sont des mondes dans le monde, tout en étant matériellement coupés de celui-ci. Le palais des ouvriers est une enceinte murée qui filtre les échanges avec l'extérieur, tout autant qu'*Utopia* n'est accessible que par la mer et seulement par les voyageurs qui seraient jugés aptes à accoster et se confronter à la perfection de cette communauté, alors qu'elle ne serait pour les autres, qu'une forteresse imprenable. Ce qu'A. Pessin analyse sous la forme d'une puissance s'exprimant par la rupture physique et les fortifications peuvent tout autant être lues comme une vulnérabilité face à l'altérité. Aucun élément ne peut venir perturber l'ordre utopique, faute de quoi ce dernier pourrait vaciller. Il y a dans l'imaginaire produit par la narration utopique un rapport à la pureté et au sacré que l'on retrouve dans la narration mythologique et religieuse. C'est à rapprocher du messianisme à partir de la bible et des récits de guérisons spontanées. Le messie ne supporte pas de laisser derrière son passage une société et des individus malades. Il exhorte les souffrants et les miséreux à le rejoindre pour les guérir des maux produits par une société décadente. L'utopiste n'en fait pas moins. La cité idéale ne saurait accueillir la souffrance, personne n'y est malade, personne n'y vit dans la misère, tout fut pensé pour que toutes et tous y coulent des jours heureux. Il y a une symétrie entre la littérature biblique et la littérature utopique, jusqu'à un certain point et, disons principalement sur la promesse d'atteindre le bonheur dans une société pacifiée. C'est d'ailleurs sur ce point de la paix

---

[70] Alain PESSIN, *L'imaginaire utopique aujourd'hui*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2001, p. 100.

[71] Alain PESSIN, *L'imaginaire utopique aujourd'hui*, *op. cit.*

millénaire que les religions révélées fonctionnent en distance de ce que M. Eliade appelle des *religions cosmiques*.

Toutefois la question que l'on peut se poser est de savoir si l'utopiste cherche à imposer une vision définitive des solutions permettant de guérir la société de ses souffrances ou si sa vocation repose uniquement sur l'interpellation de ses contemporains sur les problèmes sociaux qu'il juge en attente d'un traitement collectif. Rien ne permet de trancher cette interrogation, et il est même probable que des réponses antagonistes viennent s'affronter dans la résolution de ce problème. L'utopie d'un T. More n'a probablement pas eu pour objectif de se construire dans un îlot séparé du monde, alors que l'utopie d'un C. Fourrier a trouvé des entrepreneurs pour l'expérimenter. Le rôle de l'utopiste ne serait-il pas d'ouvrir un espace polémique à partir duquel l'expérimentation reste ouverte mais non nécessaire ? Martin de La Nef tient à peu près ce propos quand je l'interroge sur le rapport qu'entretient la communauté avec la société :

« *On ne veut pas diffuser des réponses, on veut diffuser des questions. Mettre en commun avec la planète entière des questions mais pas les réponses, c'est ça l'utopie. L'utopie c'est impossible, ce n'est pas fait pour paraître appliqué mais pour amener au questionnement.* »[72]

Plus loin, il dira que dans la réalité de leur communauté, le projet utopique et la vie communautaire sont distincts par leurs finalités. Il y a d'une part ce qui est lié au projet utopique, porté par *La Nef* en tant qu'association qui réunit les membres participant au projet, et d'autre part, les communautés de vie, qui constituent ce qu'il nomme le topique, en tant que structure communautaire qui agrège les individus qui décident de vivre ensemble, de partager une économie domestique, des relations de proximité, d'affection. Ainsi, la distinction s'établit sur l'utopie comme offensive politique face à la société, et les communautés comme unités de regroupement domestique.

L'utopie se définit ici dans sa position réelle par rapport au monde. En cela, ils partagent une spatialité commune qui maintient la relation entre ces deux univers typiques pris dans une dynamique d'opposition. L'utopie associée au topique prend une tournure concrète parce qu'elle est produite par un groupement qui décide de mettre en accord son style de vie avec une projection dont certains éléments existent déjà là où d'autres attendent d'advenir.

[72] Entretien avec Martin, La Nef.

Formulée ainsi, l'utopie emprunte une voie concrète à laquelle invite la notion d'hétérotopie proposée par M. Foucault.

L'autre lieu ou l'hétérotopie foucaldienne

La logique de l'utopie chez M. Foucault s'énonce fidèlement à sa conception originelle : elle est un non-lieu. Il ne considère pas l'utopie sous l'angle de sa réalisation concrète, ou si elle doit prendre cette facette, elle bascule alors sur un autre registre qui est celui de l'*hétéropie*, ordonnée par la concrétisation d'un *lieu autre* dans une *temporalité autre*.

« Les utopies, ce sont les emplacements sans lieu réel. Ce sont les emplacements qui entretiennent avec 1'espace réel de la société un rapport général d'analogie directe ou inversée. C'est la société elle-même perfectionnée ou c'est l'envers de la société, mais, de toute façon, ces utopies sont des espaces qui sont fondamentalement essentiellement irréels. »[73]

Je voudrais citer ici un long passage d'une autre conférence donnée par M. Foucault sur les hétérotopies, en 1967 sur France Culture. Je n'ai ni réussi à synthétiser son propos ni eu l'envie de saboter par une maladroite reformulation, ce passage qui décrit la logique de l'hétérotopie.

> *« Il y a donc des pays sans lieu et des histoires sans chronologie ; des cités, des planètes, des continents, des univers, dont il serait bien impossible de relever la trace sur aucune carte ni dans aucun ciel, tout simplement parce qu'ils n'appartiennent à aucun espace. Sans doute ces cités, ces continents, ces planètes sont-ils nés, comme on dit, dans la tête des hommes, ou à vrai dire, dans l'interstice de leurs mots, dans l'épaisseur de leurs récits, ou encore dans le lieu sans lieu de leurs rêves, dans le vide de leurs cœurs ; bref, c'est la douceur des utopies. Pourtant je crois qu'il y a - et ceci dans toute société - des utopies qui ont un lieu précis et réel, un lieu qu'on peut situer sur une carte ; des utopies qui ont un temps déterminé, un temps qu'on peut fixer et mesurer selon le calendrier de tous les jours. Il est bien probable que chaque groupe humain, quel qu'il soit, découpe, dans l'espace qu'il occupe, où il vit réellement, où il travaille, des lieux utopiques, et, dans le temps où il s'affaire, des moments uchroniques.* […]

[73] Michel FOUCAULT, *Dits et écrits, 1954-1988*, *op. cit.*

[…] *Voici ce que je veux dire. On ne vit pas dans un espace neutre et blanc ; on ne vit pas, on ne meurt pas, on n'aime pas dans le rectangle d'une feuille de papier. On vit, on meurt, on aime dans un espace quadrillé, découpé, bariolé, avec des zones claires et sombres, des différences de niveaux, des marches d'escalier, des creux, des bosses, des régions dures et d'autres friables, pénétrables, poreuses. Il y a les régions de passage, les rues, les trains, les métros ; il y a les régions ouvertes de la halte transitoire, les cafés, les cinémas, les plages, les hôtels, et puis il y a les régions fermées du repos et du chez-soi. Or, parmi tous ces lieux qui se distinguent les uns des autres, il y en a qui sont absolument différents : des lieux qui s'opposent à tous les autres, qui sont destinés en quelque sorte à les effacer, à les neutraliser ou à les purifier. Ce sont en quelque sorte des contre-espaces. Ces contre-espaces, ces utopies localisées, les enfants les connaissent parfaitement. Bien sûr, c'est le fond du jardin, bien sûr, c'est le grenier, ou mieux encore la tente d'Indiens dressée au milieu du grenier, ou encore, c'est - le jeudi après-midi - le grand lit des parents. C'est sur ce grand lit qu'on découvre l'océan, puisqu'on peut y nager entre les couvertures ; et puis ce grand lit, c'est aussi le ciel, puisqu'on peut bondir sur les ressorts ; c'est la forêt, puisqu'on s'y cache ; c'est la nuit, puisqu'on y devient fantôme entre les draps ; c'est le plaisir, enfin, puisque, à la rentrée des parents, on va être puni.*

Ces contre-espaces, à vrai dire, ce n'est pas la seule invention des enfants ; je crois, tout simplement, parce que les enfants n'inventent jamais rien ; ce sont les hommes, au contraire, qui ont inventé les enfants, qui leur ont chuchoté leurs merveilleux secrets ; et ensuite, ces hommes, ces adultes s'étonnent, lorsque ces enfants, à leur tour, les leur cornent aux oreilles. La société adulte a organisé elle-même, et bien avant les enfants, ses propres contre-espaces, ses utopies situées, ces lieux réels hors de tous les lieux. Par exemple, il y a les jardins, les cimetières, il y a les asiles, il y a les maisons closes, il y a les prisons, il y a les villages du Club Méditerranée, et bien d'autres.

Eh bien ! je rêve d'une science - je dis bien une science - qui aurait pour objet ces espaces différents, ces autres lieux, ces contestations mythiques et réelles de l'espace où nous vivons. Cette science étudierait non pas les utopies, puisqu'il faut réserver ce nom à ce qui n'a vraiment aucun lieu, mais les hétérotopies, les espaces absolument autres ; et forcément, la science en question s'appellerait, s'appellera, elle s'appelle déjà « l'hétérotopologie ».

Sources : M. Foucault, les Hétérotopies, France culture 7 décembre 1966.

L'hétérotopie, dans son pouvoir d'extraction de l'espace et du temps dominant, ouvre la possibilité de la fuite selon une perspective alternative qui revient à considérer son potentiel sous l'angle de la tactique en mesure de perturber l'ordre stratégique. Il y aurait ainsi, un lien entre l'hétérotopie selon M. Foucault et la pratique de la résistance chez M. De Certeau[74], à partir de la remise en question de l'ordre stratégique. Quand M. Foucault évoque dans les logiques de l'hétérotopie la possibilité de créer une *spatialité autre* selon une *temporalité autre*, il introduit au raisonnement des *arts du faire* qui s'immiscent dans les pratiques ordinaires, dans la quotidienneté des tactiques de détournement de l'ordre tout en rappelant que l'ordre lui-même ne saurait être durablement perturbé par ces manœuvres.

L'hétérotopie affiliée à un *contre-espace* permettrait peut-être de tirer quelques liens avec une dynamique oppositionnelle. Si elle s'inscrit dans l'espace concret de la proposition alternative, elle prend ses distances avec les lieux du pouvoir et de la domination. *Ces utopies situées, ces lieux réels hors de tous les lieux*, génèrent, premièrement, un mouvement de fuite du monde commun pour s'inscrire dans l'espace autre ; deuxièmement, elles se créent à travers une confrontation avec ce même monde ; mais, troisièmement, leur perpétuation n'est possible qu'à travers leur adossement à celui-ci. L'opposition ne fonctionne qu'en reconnaissance mutuelle de la position alternative de l'autre.

La perspective utopique ouverte par la *Nef* correspond profondément à ce que M. Foucault nomme l'hétérotopie. Elle s'énonce comme une réalité en acte alors qu'elle ne peut s'appréhender dans le réel. Elle est le fruit d'une construction, une réalisation toujours en cours, qui se modifie à travers le temps. Elle est le lieu à partir duquel on peut voir le monde et se voir dans un ailleurs qui n'existe que par la topique utopique. Elle se propose comme une utopie topique et en cela, elle est le sujet de l'utopie et son lieu concret.

---

[74] Michel DE CERTEAU, *L'invention du quotidien. 1, Arts de faire*, Paris, France, Gallimard, coll. « Folio. Essais », n° 238, 1990, vol.2/1, 415 p.

Un temps figé ou linéaire ?

Du point de vue de la temporalité, l'utopie est une transformation radicale, ici et maintenant, orientée par la recherche de la paix millénaire promise par la bible. Pour K. Mannheim, l'utopie convoque le passé contre le présent en vue d'un avenir différent. On retrouve cette même idée chez G. Scholem[75] quand il établit que « *même le courant restaurateur véhicule des éléments utopiques et, dans l'utopie, des facteurs de restauration sont à l'œuvre… Ce monde entièrement nouveau comporte encore des aspects qui relèvent nettement du monde ancien, mais ce monde ancien lui-même n'est plus identique au passé du monde ; c'est plutôt un passé transformé et transfiguré par le rêve éclatant de l'utopie* »[76].

Cet adossement au passé, M. Löwy l'examine, après K Manheim, jusque dans les utopies les plus révolutionnaires : « *Dans la pensée libertaire on trouve précisément une combinaison analogue entre restauration et utopie, comme le souligne d'ailleurs Mannheim : chez Bakounine, Sorel, Proudhon et Landauer, l'utopie révolutionnaire s'accompagne toujours d'une profonde nostalgie de formes du passé précapitaliste, de la communauté paysanne traditionnelle, ou de l'artisanat ; chez Landauer, cela va jusqu'à l'apologie explicite du Moyen-Âge… En réalité la plupart des grands penseurs anarchistes intègrent au cœur de leur démarche une attitude romantique envers le passé.* »[77]

On peut avancer qu'avant le XIXe siècle, l'utopie est doublée d'une *uchronie*[78]. Or à partir du XIXe siècle, elle devient un *hic & nunc* en se concrétisant dans des organisations sociales communautaires. L'utopie ne devenant *« rien d'autre qu'un temps quotidien qui durerait toujours.* »[79] On ne peut concevoir le temps utopique que dans la perspective d'une mise en balance avec le millénarisme et le temps du mythe de la section précédente. Le mythe est un recommencement cyclique qui rejoue le thème principal en l'accompagnant de variations mineures, de sorte que l'écoulement du temps semble échapper à la linéarité et la cumulativité. Le millénarisme se pose comme une promesse d'un temps stable jusqu'à la fin

---

[75] Gershom Gerhard SCHOLEM, *Le messianisme juif: essais sur la spiritualité du judaïsme*, traduit par Bernard DUPUY, Paris, France, les Belles lettres, 2016, 499 p.

[76] Michael LÖWY, *Rédemption et utopie*, *op. cit.*, p. 24.

[77] *Ibid.*, p. 25.

[78] Chez Godin, Fourrier, Owen, l'utopie prend une orientation concrète d'expérimentation *in situ* des utopèmes développés. C'est à ce moment que l'utopie prend corps dans une temporalité réelle et perd son caractère hors du temps.

[79] Alain PESSIN, *L'imaginaire utopique aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 91.

des temps, il l'homogénéise, sous la forme d'une pétrification du futur dans un éternel présent.

L'utopie, elle, n'opère pas selon cette clôture. Elle est à la fois un temps du progrès et un temps en lutte contre l'instabilité potentielle que l'écoulement de celui-ci peut amener. A. Pessin, analysant les écrits de R. Owen, constate que le temps de l'utopie est un temps suspensif. Tout s'y passe comme si la transformation était radicale et immédiate, ou du moins elle le doit dans la mesure où le changement des institutions, pour être effectif et apporter le bien théorisé par le système utopique, doit s'opérer sans transition, voire, doit l'avoir déjà changé en pensée : « *Sur la scène vide de l'utopie, jetée dans le temps comme elle est jetée dans l'espace, on jette la salle de classe qui, vide encore, n'en a pas moins déjà accompli sa fonction fabuleuse : elle a changé le monde avant même que n'y pénètre le premier enfant.* »[80]

L'utopie est liée d'affinité avec le temps du progrès. S'il ne faut pas chercher une mauvaise corrélation entre ces deux faits, l'ouverture des possibles n'en reste pas moins relativement liée à l'idée d'un processus mélioratif, en l'absence duquel, nous ne nous trouverions plus confrontés à une dynamique utopique, mais dystopique. La reviviscence d'écrits visant à *sauver le progrès*[81] est assez symptomatique de ce lien d'affinité, même s'il est à prendre avec mesure, tant le monde des alternatives envisage plutôt le progrès comme la cause des dérèglements sociaux, politiques, économiques et environnementaux. Toutefois, nous pouvons essayer de prendre ce type d'essai non pas pour ce qu'il apporte d'un point de vue théorique sur le progrès, on n'y découvre rien de particulier, mais pour ce qu'il dit de l'état présent du monde des idées. Sauver le progrès revient à éviter de se pétrifier dans un présent éternel, ce qu'avaient promulgué les approches postmodernes directement émergées des années 1980, anticipant de peu la chute du bloc communiste comme seule alternative concrète au libéralisme. Cette dernière périssant, s'annonçait ainsi la fin de l'histoire. Or, le début du XXIe siècle est marqué par la multiplication des expériences alternatives. S'il s'agit bien de celles-ci dans les récits qui veulent réhabiliter le progrès, c'est que l'entreprise de redéfinition va devoir s'affranchir du passé qui l'a formé comme un concept majeur du monde moderne, pour lequel demain sera forcément meilleur qu'aujourd'hui. La rupture qui s'était annoncée dès les années 1970 et que le mouvement Punk prit à son compte par l'affirmation qu'il n'y

---

[80] *Ibid.*, p. 94.

[81] Peter WAGNER, *Sauver le progrès: comment rendre l'avenir à nouveau désirable*, traduit par Nathalie KARAGIANNIS, Paris, France, la Découverte, 2016, 188 p.

aurait plus de futur marquait la césure radicale entre deux mondes, entre deux postmodernités, l'une optimiste et l'autre non.

ii. Actualité de l'utopie

Des utopies comme narration du changement…

Si l'on peut établir que le destin de l'utopie classique est de produire une image du changement qui repose sur la mise en récit d'une rupture entre le monde réel et le monde utopique, alors la fuite hors du monde est l'acte fondateur de la projection vers un monde nouveau. A. Pessin précise à cet égard : « *La rupture était un arrachement, une fracture volontariste et brutale des existences, elle s'imposait comme une entrée dans un autre temps autant qu'une effraction dans un autre espace. Il y avait un avant et un après la rupture utopique, c'était l'aventure majeure de tous ceux qui se vouaient à réimaginer la vie.* »[82]

On trouve dans les propos de Martin cette idée forte que le temps des utopies est celui d'une ouverture à l'expérience collective qui se définit de l'intérieur du groupe selon un désir de produire le cadre d'une vie radicalement différente de celle connue.

« *Dans les années 70, on en était à un moment clé qui était qu'il y avait deux utopies, l'utopie communiste et l'utopie libérale qui étaient concurrentes avec une des deux qui était en train de se disqualifier complètement et qu'il n'en restait qu'une et que c'était bien dommage, donc c'était le temps des utopies. Le temps des utopies était venu. Je crois que c'est vraiment dans cet esprit-là que mai 68 a mis en question le modèle dominant, ça a rouvert la question que ça pourrait être autre. L'utopie c'est l'altérité, la société n'est pas donnée mais produite, elle peut être autrement. Donc si on se met d'accord, si on s'associe pour la changer, on la change. C'était vraiment dans l'ère du temps.* »[83]

L'élément central de cette conception est celui du passage à l'acte, le moment où la rêverie collective se déplace du lieu de réunion au terrain d'expérimentation. Aux prémices de la mise en mouvement, mai 68 a joué un rôle d'envergure pour une grande partie du monde des

---

[82] Alain PESSIN, *L'imaginaire utopique aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 182.

[83] Entretien avec Martin, La Nef.

alternatives. Ce fut quelques semaines durant lesquelles les analyses critiques, les grandes synthèses sur la société, sur les propositions partisanes et les propositions plus radicales, se côtoyèrent. Cette courte période a ouvert le désir de se réunir pour débattre et penser ensemble des manières d'être au monde différentes. La spontanéité et le débat sans objectif, autre que d'affirmer qu'une autre voie était possible, ont été les outils mobilisés pour établir un diagnostic sans poser une destination précise à l'issue de ceux-ci. À la grande différence de l'utopie classique, la dynamique des années 1970 reposait sur des utopies d'aventure. Le débat une fois ouvert, avait mis en lien celles et ceux, qui selon les termes de leurs accords, allaient tester une voie pendant que d'autres testaient un autre ailleurs.

De cette dynamique, l'histoire a souvent retenu le versant agraire de ces migrations utopiques. Elles apparaissent comme un vaste mouvement d'exode urbain vers les territoires ruraux désertés par les populations qui avaient migré vers les bassins industriels. Si cet exode englobe une part de la réalité, les utopies urbaines n'en furent pas moins denses. On peut citer par exemple les coopératives de travail, à l'image de Cooptis créée dans les années 1960 par les artisans tisseurs du quartier de la Croix Rousse à Lyon, ou les premiers éco-quartiers, comme celui de Sol 6 proche de La Rochelle, qui est l'aboutissement en 1982 d'une longue expérience autogestionnaire durant les années 1970, illustrent cette réalité.

Que ces expériences soient urbaines ou rurales, la question de l'autonomie est toujours un point d'ancrage dans la production du projet. Qu'elle soit énergétique, professionnelle, décisionnelle, alimentaire, la recherche d'autonomie est une lutte contre le pouvoir de définition de la vie bonne selon les termes du capital, des institutions et du marché.

Le passage qui s'est opéré entre les années 1970 et ce début de siècle, repose sûrement sur le déplacement du motif utopique. Si les années 1970 étaient placées sous le signe de la lutte des classes et de l'affranchissement des dominations sur fond marxisant, le contexte contemporain semble avoir changé de tonalité. Bien qu'il soit évident que les dominations sont toujours centrales dans les discours et dans les pratiques, le motif qui interroge la place des humains dans leur environnement a pris une importance plus grande et une formulation plus décisive d'un point de vue anthropologique quant à la relation humain – non humain. Qu'une grande quantité d'ouvrages de sciences sociales concluent de manière affirmative ou interrogative sur le retour ou la nécessité de l'utopie doit être un symptôme à prendre au sérieux de la projection des scientifiques et de la société civile dans leur temporalité historique.

Dans les années 70 la question du travail salarié reste prégnante, mais déjà se pose une atténuation de sa centralité. Le travail vie entière est une réinterprétation de l'approche fouriériste, qui va jusqu'au renversement. Fourier disait accorder une importance au travail comme nécessité du bien-être collectif, subordonné au temps de l'éducation, du repos et du jeu, les communards des années 70 disent abolir la frontière travail / hors travail pour concevoir toute activité productive comme extraite d'un rapport de subordination et d'aliénation. Produire la subsistance consiste à produire le quotidien de la vie dans son intégralité et sous tous ses aspects. Enfin, c'est que ce que nous allons voir maintenant, les utopies contemporaines semblent décider d'en finir avec le travail en le recodant à partir d'une autre terminologie. Pour rompre avec le travail, son histoire et son univers, il faut produire un nouveau concept que le *faire* proposé par M. Lallement résume, tant du point de vue de l'activité nécessaire à la subsistance que l'activité autonome et créatrice.

… Aux utopies concrètes

On parle d'utopie concrète depuis qu'E. Bloch[84] a donné au concept une portée immanente, une vocation à transformer le présent des sociétés et non plus une simple réflexion sur la destinée idéale de l'humanité. Dans le paysage contemporain, la référence aux utopies concrètes semble bien installée de sorte que la question de l'expérimentation sociale emprunte très largement cette conception de la traduction dans le réel de principes théoriques ou de visées idéales dans la pratique. Le *faire*, la communication non violente, les coopératives de producteurs, d'artistes de consommateurs, se rangent volontiers dans cette sphère. À ce caractère concret de l'utopie, la question de l'ancrage dans le réel ne peut échapper. Est-ce à dire que les utopies deviennent réalistes parce qu'elles empruntent au présent des tendances issues d'expérimentations sociales ? Ou, devons-nous les considérer comme réalistes au principe qu'elles sont dessinées selon l'espoir d'être réalisées à terme ?

E. Olin Wright produit de ce fait un certain écart par rapport aux utopies concrètes par ce qu'il nomme des *utopies réelles*[85]. Il considère ces expérimentations comme « *des institutions, des relations et des pratiques qui peuvent être construites ici et maintenant, qui préfigurent un*

---

[84] Ernst BLOCH, *Le principe espérance*, *op. cit.*

[85] Erik Olin WRIGHT, *Utopies réelles*, traduit par Vincent FARNEA et traduit par João Alexandre PESCHANSKI, Paris, France, la Découverte, 2017, 613 p.

monde idéal et qui nous aident à atteindre [un] objectif post-capitaliste. »[86] Les utopies réelles portent « *un projet politique et social qui milite en faveur d'une réelle démocratie à l'intérieur même de l'économie, de l'État et de la société*. »[87] De ce fait, les *utopies réelles* ne partagent pas pleinement ce que l'on met derrière *l'utopie concrète*. Elles sont, sous la plume d'E. Olin Wright des utopies réalistes. Elles doivent être évaluées selon trois critères : *désirabilité*, *viabilité*, *faisabilité*[88]. L'auteur assume d'ailleurs une théorie de la transformation sociale définie par ce qu'il nomme une *boussole socialiste*, c'est-à-dire un contenu moral de justice sociale, organisée autour du triptyque *Pouvoir social* (société civile) / *Pouvoir économique* / *Pouvoir étatique*[89]. Selon cette orientation les visées révolutionnaires n'ont que peu de place. Même la question de la transition y est traitée de manière plurielle en fonction de la stratégie mobilisée dans la trajectoire de changement social. À un modèle de *rupture* correspond une stratégie de *renversement de l'État*, à celui d'un modèle de *transformation interstitielle* correspond la logique des *alternatives* et au modèle de transf*ormation symbiotique* correspond la *lutte à l'intérieur* des institutions[90]. Si le scénario mobilisé pour atteindre le changement social n'est pas postulé *a priori* c'est donc à partir du contexte que la stratégie doit être établie en fonction des effets conjugués de résultats *non intentionnels* et des *processus délibérés* par les collectifs de lutte[91].

Si l'on s'en tient à cette conception dessinée par E. Olin Wright, alors les utopies dont il est question ici sont à rattacher au modèle de transformation interstitiel propre aux alternatives. C'est en tout cas ce que nous explorerons au chapitre 9 dans la partie intitulée *Richesses marginales*. Présentement, face à ce lien établi entre le réel, le concret et l'utopie, il me semble que la dimension expérimentale mérite qu'on lui accorde un peu d'attention.

L'expérimentation sociale est un domaine de recherche peu développé et pourtant évoqué au détour d'une formulation ou d'une autre sans que ne soit prise au sérieux l'idée qu'elle fasse l'objet d'une attention particulière des chercheurs. La référence à l'expérimentation semble fondue dans les analyses englobantes de la dynamique institutionnelle, de l'innovation, alors

---

[86] *Ibid.*, p. 9.

[87] *Ibid.*, p. 11.

[88] *Ibid.*, p. 46.

[89] *Ibid.*, p. 182.

[90] *Ibid.*, p. 487.

[91] *Ibid.*, p. 478.

même que nous serions en devoir de questionner le statut de l'expérimentation dans la transformation sociale, ce qu'elle représente comme droit à la réussite et à l'échec. L'exemple de l'expérimentation du RSA dans quelques départements avant sa généralisation permettrait d'apporter un type de représentations associées à l'expérimentation et à son usage. Dans le cas du RSA, elle s'est résumée à l'analyse de critères *in situ* et une justification prédéfinie du bien-fondé de la démarche sans qu'aucun ajustement n'ait été signalé comme nécessaire ; l'administration de la preuve reposant sur l'affirmation minimum du *statu quo* ou du constat du non-échec, mais pas de l'affirmation de la réussite du dispositif. Un type d'expérimentation dont la preuve administrée préexiste à la démarche expérimentale, n'est, en soi, plus une expérience, au mieux peut-il prétendre au titre d'essai. Toutefois une expérimentation peut-elle véritablement réussir ? Une expérimentation qui réussit n'est-elle pas une institution qui naît?

J. Revel parle d'expérimentation quand elle dérive le biopolitique jusqu'à la définition de ce qu'est la vie. Plus que la stricte naturalité biologique et physiologique, la vie se présente d'abord selon une composante sociale, relationnelle, d'expérimentation : « *La vie c'est la lente et inexorable construction de subjectivités, de modes d'existence, de modalités d'action et d'organisation ; c'est ce foisonnement d'inventions et d'expérimentations qui, de l'intérieur des déterminations présentes (qu'il ne s'agit bien entendu pas de nier), innove et crée. C'est ce que Negri appelle parfois une ontologie (c'est-à-dire, à la lettre, une création de formes nouvelles, absolument immanentes, d'êtres).* »[92]

Le statut de l'expérimentation n'est alors pas le même selon qu'on l'envisage comme un dispositif normé destiné à administrer la preuve de sa supériorité par rapport à la situation passée, ou comme une disposition à faire, en coprésence, l'expérience d'un *travail du commun*[93], qui se définit essentiellement en distance de l'institution et en résistance vis-à-vis de celle-ci. P. Nicolas le Strat a raison de préciser par ailleurs que, parler d'expérimentations « *ne signifie pas que leur destin est de rester ponctuelles, qu'elles demeureront forcément exceptionnelles et qu'elles ont donc vocation à faire exemple sans s'inscrire dans la durée ni structurer la vie sociale. L'expérimentation peut tout à fait se concevoir comme le régime normal et ordinaire d'une politique du commun.* »[94] En cela, l'expérimentation est une

---

[92] Antonio NEGRI et Judith REVEL, *Inventer le commun des hommes*, Montrouge, France, Bayard, 2010, p. 14.

[93] Pascal NICOLAS-LE STRAT, *Le travail du commun*, *op. cit.*, p. 166.

[94] *Ibid.*, p. 168.

manière d'être au temps qui accepte de se concevoir sous l'angle d'une hétérogénéité, c'est-à-dire, ni pleinement linéaire ni cyclique, mais un temps pluriel où le statut du passé et la question du devenir ont une valeur égale dans la production du présent. Les contextes sociaux et spatiaux étant les justifications dominantes de ces expérimentations. En cela, tant qu'un contexte est communément admis, nul besoin d'une expérimentation autre mais dès qu'il est soumis à sa contradiction, une politique du commun doit alors favoriser l'émergence de tentatives alternatives.

« *Une politique de l'expérimentation, par conséquent, met l'ensemble des acteurs à l'épreuve de la situation dans laquelle ils s'impliquent, par leur lutte ou leur coopération et, symétriquement, met également la situation à l'épreuve des intentions et des désirs portés par ces mêmes acteurs.* »[95]

La question de l'expérimentation ramène ainsi le débat sur le versant de l'incarnation des situations produites en commun. Dans le foisonnement des expériences, la lutte entre celles-ci mène Hélias à découper cette lutte selon un couple de notions qui révèlent comment l'expérimentation est à la fois déterminée par son contexte de production ainsi qu'aux prises avec la nécessité de *relationner* avec les autres expérimentations. Cette situation revient à la sociologie *configurationnelle* dans laquelle N. Elias[96] analyse les relations entre les individus et les *relations de relations*.

« *Au-delà de l'incarnation, il y a un duo de mots qui nous tient bien en discussion c'est l'idée de composition et de détermination. Tu es déterminé à incarner certaines valeurs, une certaine culture que tu veux porter. Donc tu vas faire de ton mieux pour ça et en même temps tu ne veux pas t'isoler et incarner seul dans ton coin, tu veux être dans le monde, pas dans ton monde. Tu veux être dans le monde et donc pour ça il faut composer avec les autres cultures, avec la culture existante, avec les cultures en devenir avec les autres incarnations. Là il n'y a pas de solutions qui viennent clore le débat. C'est, tu gères au mieux ta détermination et tu composes au mieux pour que ça existe.* »[97]

---

[95] Pascal NICOLAS-LE STRAT, *Moments de l'expérimentation*, Montpellier, France, Fulenn, 2009, 158 p.

[96] Norbert ELIAS, *L'utopie*, traduit par Hélène LECLERC, traduit par Delphine MORALDO et traduit par Marianne WOOLLVEN, Paris, France, la Découverte, 2014, p. 19.

[97] Entretien Hélias, Oventik.

La réciprocité des perspectives entre *composition* et *détermination* nous la retrouvons formulée de manière différente chez A. Pessin sous l'opposition entre *imposition* et *disposition*. Dans le fond, ces deux couples traduisent la même dynamique : une naturalisation de la contrainte, d'une part, ce qui s'impose ou ce qui se détermine relevant des lois des humains et de la nature, et, d'autre part, une pédagogie du changement. Composer ou disposer reviennent à administrer la preuve, méthodiquement que la proposition faite est valablement supérieure à ce qui se donne à voir à l'extérieur de l'utopie.

Synthèse du chapitre 8

Traiter des mythes structurant les discours dans les projections utopiques n'est pas une mise à distance de la réalité vécue. Le mythe de la communauté originelle, celui du troc ou encore le mythe de la nature naturante, révèlent l'univers perceptif de la réalité vécue et orientent les modes d'action, les conduites, les choix et les comportements collectifs. On ne peut pas traiter ces discours comme des chimères auxquelles les communards voueraient une croyance dogmatique ou religieuse. Et quand bien même le seraient-elles, il faudrait alors en faire une analyse selon les catégories du fait religieux, c'est-à-dire comme un système symbolique qui sert d'appui aux motifs de l'action individuelle et collective. Le mythe, l'utopie et le réel, si on applique une lecture girardienne du mythe et donc une lecture qui s'inscrit partiellement contre C. Lévi-Strauss, mènent à l'idée qu'il existe un principe d'équivalence structurelle entre la réalité du fait et le mythe qui narre le fait ou s'en inspire. R. Girard, dans *La violence et le sacré*[98] expose son désaccord avec C. Lévi-Strauss sur l'origine imaginaire du mythe, tout en lui reconnaissant la mise au jour fondamentale de l'idée selon laquelle à l'origine mythique se trouve toujours une crise d'indifférenciation sociale. Mais alors que C. Lévi-Strauss la traite comme pure rhétorique, R. Girard postule qu'il y a toujours une victime réelle et une violence collective réelle. « *Seuls la nature et l'agencement des stéréotypes persécuteurs nous amènent à postuler l'enracinement d'un texte dans une persécution réelle. Tant qu'on ne postule pas cette genèse, on ne peut s'expliquer pourquoi ni comment les mêmes thèmes reviennent perpétuellement et s'organisent comme ils le font.* »[99] À l'origine du mythe, la société se trouve toujours prise dans une crise d'indifférenciation provoquée par la

[98] René GIRARD, *De la violence à la divinité*, *op. cit.*

[99] *Ibid.*, p. 1259.

survenue de l'altérité. Plaçons alors cette crise dans la césure qu'inspire l'imaginaire de la catastrophe, une catastrophe environnementale et une catastrophe humaine. S'il est convenu que la terre peut bien se remettre de toutes actions destructrices d'origine humaine, ou du moins qu'elle n'a pas la faculté de les juger comme telles, cette crise est depuis près d'un siècle, celle de l'acquisition de la conscience que l'irréversibilité de certains choix techniques engage la pérennité de l'espèce humaine, après avoir déjà engagé la survie d'autres espèces, puisque selon la théorie de l'anthropocène nous serions en train de traverser la sixième extinction massive d'espèces vivantes. Cette crise d'indifférenciation pourrait alors se formuler autour de l'idée qu'humains et non-humains entrent sous le même régime d'interprétation de l'existence du vivant et c'est peut-être la mise à mal des hiérarchies qui les structuraient jusqu'alors dans la perspective naturaliste, qui produit cette nécessité de redéfinir les frontières du commun interspécifique. Dans cette remythisation à destination projective, la victime émissaire de l'analyse girardienne prend la forme du naturalisme conquérant hérité de trois siècles d'usage exclusif de la nature aux seules fins du progrès de l'humanité.

La transformation de la topique utopique entre les XIXe et le XXIe siècle ne peut pas se saisir que dans ce changement d'appréhension de la nature. D'abord parce que dès l'émergence du socialisme utopique cette question est traitée en Europe et plus encore en Amérique du Nord. Ce n'est pas anodin que le fouriérisme fût mieux considéré outre-Atlantique, porté notamment par les transcendentalistes qui voyaient dans sa doctrine une manière adéquate de résoudre le problème posé par la production du bien-être humain tout en considérant la nature.

Cette recherche du bonheur prend racine dans la cité idéale selon un imaginaire de l'organisation rationnelle, la rationalité à l'état pur, la plus haute forme d'intelligence mise au service du bien commun. Rien ne saurait mettre en péril cette association du capital et travail que le fouriérisme tente d'ériger. Si la solidarité est le produit de l'association, elle prend sa source dans l'organisation rationnelle du travail et le rapport de dépendance mutuelle que celle-ci engendre. On ne peut pas saisir la construction du réel qui s'engendre à partir de la topique utopique au XIXe siècle sans remettre en contexte la prééminence de la recherche du progrès à laquelle le travail pourvoit tant par le développement d'un faire rationnel et efficace que par l'hygiène du corps et de l'esprit qu'il est censé porter dans sa mise en œuvre. L'éthique protestante et la conception luthérienne du *beruf* ne sont pas loin, à la différence près que la forme sociale valorisée n'est pas l'entrepreneuriat mais l'association libre.

Dans ce moment foisonnant d'expérimentations à la charnière des XIXe et XXe siècles, le débat entre E. Bloch et H. Jonas ne manquait pas de révéler les tensions opérantes dans l'univers des représentations des industries de l'humanité dans la nature. *Le principe Responsabilité* de H. Jonas était une réponse critique au *Principe espérance* d'E. Bloch. Ce premier considérait que « *les utopies sont tristes : dans cet effacement des différences (entre l'homme et la nature, la ville et la campagne, le labeur et le loisir, le travail manuel et le travail intellectuel, la liberté et la nécessité).* » À l'utopiste il répond : *« Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre.* »[100] H. Jonas qui fait tenir son *principe responsabilité* sur une éthique tournée vers l'avenir, n'en convoque pas moins le recours à l'argumentaire de la vie authentiquement humaine. En cela il énonce une limite formelle au pouvoir de la technique sur l'humain, tout autant qu'il active un mythe de l'authenticité de l'humanité quand elle s'attache à sa commune nature biologique avec les Étants terrestres. Le principe responsabilité est un principe humaniste, mais il est aussi une catégorie limite puisqu'il est une éthique qui s'énonce selon des données qui sont extérieures aux fondements humains où la nature occupe une position d'extériorité par rapport à l'humanité. « *Le mal suprême, c'est "l'enfer d'une nature détruite, dans l'homme et hors de l'homme". Et l'éthique de la responsabilité est une éthique religieuse : une éthique ascétique de l'abstinence, du sacrifice, plutôt que de la modération.* »[101]

Je reprends ici synthèses formulées par A Pessin, que je vais discuter avec la systématique utopique des communautés intentionnelles. A. Pessin théâtralise la systématique utopique, ce qui sert un propos à la fois fictif, la pièce joue une réalité par le prisme du jeu et de la mise en scène mais produit par ailleurs des figures typiques qui se transposent par analogies d'un registre à l'autre, celui de l'écriture et celui du réel et permettent de dessiner un rapport au monde propre aux utopies. Il affirme que les utopies contemporaines subissent quelques transformations dans leurs utopèmes par rapport aux utopies classiques[102]. Ainsi en est-il de l'imaginaire de la maîtrise qui est remplacé par l'éloge du hasard, par une « négation du contrôle, de la centralisation de l'organisation collective, au profit de la libre initiative, de la capacité à l'invention toujours renouvelée. »[103] Le temps de l'utopie est lui-même transformé.

---

[100] Catherine LARRÈRE et Gérard Raphaël LARRÈRE, *Du bon usage de la nature*, *op. cit.*, p. 242-243.

[101] *Ibid.*, p. 244.

[102] Cf. Annexe 7 : *Synthèse des utopèmes chez A. Pessin*, Page 459.

[103] Alain PESSIN, *L'imaginaire utopique aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 212.

Au temps abstrait et suspendu, succède un temps de l'expérience concrète. La pensée systémique est maintenant combattue au profit de la « réhabilitation de l'individu et de son autonomie. »[104] Il s'agit dès lors d'une pensée microsociale et microrévolutionnaire.

Malgré ces transformations qui caractérisent les utopies contemporaines, quelques régularités perdurent. La pensée de la rupture est une constante du dispositif utopique mais, dans sa forme elle s'apparente plus à un effet de *grignotage* du système qu'à l'idée du *grand départ* vers l'utopie. *L'illusion de la domination* reste également au cœur du dispositif et continue d'affirmer une « volonté de changer la vie »[105]. La pensée *refuge* est enfin le dernier point sur lequel utopies classiques et utopies contemporaines se retrouvent malgré une variation quant à la nature du refuge. Fermé dans la pensée classique, il est ouvert dans le présent, sujet au vagabondage, de sorte que l'utopiste, nomade, explore des îlots et cabote de refuge en refuge.

Enfin, quand A. Pessin estime, en s'appuyant sur le concept d'anomie créatrice produit par J Duvignaud, que la mutation sociale qui caractérise l'imaginaire utopique implique de penser la discontinuité dans le temps et dans l'espace, au principe que les sociétés s'inventent à partir d'elles-mêmes, il néglige, à mon sens, l'un des facteurs d'évolution entre les utopies classiques et les utopies contemporaines. Il considère que les « formes sociales à venir ne sont pas incluses dans les formes passées. »[106] Or, en effectuant un détour par l'imaginaire mythique qui soutient la dynamique utopique, je vais maintenant essayer d'examiner l'hypothèse selon laquelle que la rétrospection tient une place importante dans le cadrage contemporain de l'utopie. Cela est peut-être à mettre au titre d'une volonté de rupture avec la pensée progressiste qui sous-tendait l'imagination utopique classique.

Classiquement, l'utopiste est placé dans une béance du temps, où ce qu'il prononce ne pourrait être intégré dans les sociétés du passé, tout autant que difficilement dans la société qui lui est contemporaine. À cet égard, A. Pessin considère que l'anomie constitutive de la création sociale fait entrer l'individu dans la dynamique du fait collectif, elle permet d'échapper à la marginalité qui, pour A. Pessin comme pour G. Durant sur lequel il s'appuie, « *est historiquement insignifiante, ne jouant aucun rôle dans le processus de transformation*

---

[104] *Ibid.*

[105] *Ibid.*, p. 211.

[106] *Ibid.*, p. 35.

sociale et mentale. »[107] Je ne partage pas cette conclusion et je tenterai de défendre dans le chapitre 9, l'idée que les marges de la société nourrissent ce que C. Castoriadis a nommé une imagination radicale[108].

[107] *Ibid.*

[108] Cornelius CASTORIADIS, *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*

Chapitre 9 : Des utopies agraires?

Introduction

Ce neuvième et dernier chapitre est traversé par le rapport au temps déployé dans les communautés utopiques. Sa focale est placée dans la continuité de l'examen des logiques du mythe et de l'utopie proposé au chapitre 8, en lui ajoutant le filtre de la rétrospection utopique pour tenter de comprendre, plus finement, les logiques à l'œuvre dans le retour à la terre et le retour à la nature, caractéristiques des communautés agraires. Si le retour à la terre bénéficie d'une expertise établie par la sociologie et l'histoire depuis les années 1970 (B. Lacroix[1] ; D. & B. Hervieu-Léger[2] ; C. Rouvière[3]), le retour à la nature, s'il fut évoqué par ces mêmes auteurs, souffre d'une confusion avec le retour à la terre, empêchant d'interpréter la spécificité de la relation à la nature que les néoruraux développent depuis leur retour. Alors

[1] Bernard LACROIX, *L'utopie communautaire: histoire sociale d'une révolte*, Paris, France, Presses universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 2006, 225 p.

[2] Danièle HERVIEU-LÉGER et Bertrand HERVIEU, *Le retour à la nature: « au fond de la forêt...l'État »*, Paris, France, Éd. du Seuil, 1979, 234 p.

[3] Catherine ROUVIÈRE, *Retourner à la terre: l'utopie néo-rurale en Ardèche depuis les années 1960*, Rennes, France, Presses universitaires de Rennes, 2015, 500 p.

que le retour à la terre renvoie à une image du passé, le retour à la nature peut signifier un *continuum* entre la transformation au présent de la relation à la nature qui, elle seule, permettrait d'envisager la perpétuation des sociétés mise à mal par les altérations de l'environnement. À ces deux catégories du retour, terre et nature qui sont à rapprocher de l'espace, s'ajoute un critère temporel, la rétrospection, qui permet de réinscrire l'utopie dans toutes ses dimensions. Si le sens commun l'envisage selon une dynamique conservatrice dont la vocation serait de faire que *demain soit comme aujourd'hui à l'image d'hier*, je propose de construire, à partir des spécificités des terrains ethnographiés, l'idée d'une **rétrospection utopique**, qui consiste à réinterpréter le passé depuis le futur de l'utopie afin de l'accorder au présent de la communauté.

Ce chapitre interroge ensuite les marges en passant par la notion d'alternative et le concept de résistance, ordinaire ou non. Je souhaite établir une distinction entre la résistance telle qu'elle se présente dans le monde des alternatives et celle qui opère dans les communautés utopiques. Si dans les deux cas, on retrouve un caractère ordinaire et une tendance à s'implanter dans les interstices du pouvoir et des institutions par une quotidianisation du politique, la seconde se distingue par une logique qui déborde le quotidien et s'oppose aux institutions de pouvoir (politique, économique…) de manière explicite. Ce que les communards nomment une offensive politique utopique.

Espace et temps dans les communautés

Il s'agit ici de réarticuler deux logiques qui peuvent paraître contradictoires, celle du mythe et celle de l'utopie, à l'aune de ce que je prends le parti de nommer la rétrospection utopique. Un bref détour sociohistorique permettra de mieux cerner cette notion. Il passera par l'analyse du retour à la terre et, par là-même, montrera que les communautés ont d'abord porté leur regard vers un passé mythifié avant d'en venir à la question de la nature.

i. L'espace des expérimentations : la terre

La néo-ruralité se joue sur un double sens : celui de venir à la terre sans attaches et celui d'y venir sans connaissances. Dans les années 1970, en venant à la terre par les sols délaissés, on prend la place laissée vacante et le risque de l'échec sur des terres incultes. Le redoublement de la difficulté est bien étudié dans ce temps des utopies post-soixante-huitardes, il est également un des plus gros vecteurs des échecs des communautés de cette époque. Sans considérer que seuls la nature géophysique des sols et l'état des connaissances agricoles suffisent à expliquer la précarité des expériences communautaires, il faut aussi prendre en compte le fait que la rudesse des conditions de vie a mené plus d'un communard à retourner au point de départ, à la vie normale du salariat en milieu urbain. Dans l'expérience du retour à la terre, c'est aussi la confrontation aux conditions de vie des ruraux d'avant-guerre, à la vie sans électricité, sans eau courante, sans autre point de chauffage que l'âtre autour duquel l'ensemble des habitants viennent se blottir pour supporter les nuits fraîches et l'humidité, sans confort donc, qui est au cœur de la démarche. Cette campagne souvent laissée à l'abandon, ayant formé ce que l'on a appelé le désert français, est prise par les néoruraux comme une terre à ré-humaniser, resocialiser alors qu'elle était devenue repoussante pour les autochtones[4]. On cherche à obtenir de la terre, par le biais du travail collectif, les moyens de sa propre survie en parvenant à planter et à cultiver là où l'agriculture industrielle avait fini par épuiser et à rendre infertile la terre ou bien là où les conditions l'empêchaient de s'implanter.

« *Donc en allant ramasser des cerises dans la région on est allé voir ce grand espace dont on nous avait parlé. On en avait visité d'autres mais c'était le seul qui était géographiquement isolé et visuellement cernable. Comme il n'y avait rien d'installé, pas d'eau courante, pas d'électricité, il n'était pas habitable au sens habituel, mais il nous convenait bien sur les questions de perception qui nous travaillaient. Ça s'est offert à nous et ça correspondait à nos hypothèses de travail sur le visible, la construction de ce que l'on voit, la construction d'un monde.* »[5]

---

[4] En prolongeant l'approche de J. Zask, on peut expliquer la conflictualité entre autochtones et néo-ruraux à partir du double mouvement d'abandon de la terre par les premiers et l'arrivée des seconds venus l'exploiter, soulignant, par là même, l'échec des anciens occupants; Joëlle ZASK, *La démocratie aux champs*, *op. cit.*

[5] Entretien avec Forlane, La Nef.

En substance, Forlane énonce que ce qui rend l'espace de la Nef désirable, c'est son caractère non habitable qu'il faut aménager par le biais du projet utopique, un espace permettant *la construction d'un monde* qui ne sera possible qu'à travers un « *travail* » de domestication de la terre.

Si on peut considérer que les néoruraux d'aujourd'hui partagent les mêmes conditions de vie que leurs prédécesseurs, dont fait partie Forlane, le bénéfice des expériences des premiers semble avoir permis aux seconds de construire leur parcours d'installation de manière plus confortable. On trouvera toujours le récit d'untel qui s'est installé dans une grange en ruine au milieu des seaux d'eau et à même la terre battue mais, globalement, ce genre de situation apparaît plutôt comme un rite de passage pour entrer dans la vie communautaire : « *ils cherchaient l'Eden, ils ont trouvé un champ de ruines !* » L'installation en collectif bénéficie maintenant d'un certain nombre de ressorts, de mécanismes, d'outils partagés qui permettent aux jeunes groupes d'établir rapidement une zone de confort. L'habitat léger qui n'était pas connu (les yourtes) ou abordable (caravanes et mobil home) au cœur des années 1970 a créé une réelle révolution dans les manières d'habiter le lieu collectif et le groupe. Ce qui semblait impensable, bâtir à peu de frais un habitat personnel qui offre une zone d'autonomie relative vis-à-vis du groupe est aujourd'hui le premier réflexe de ceux qui s'installent.

Depuis maintenant une quarantaine d'années, le phénomène du retour à la terre a été analysé à plusieurs reprises et a été construit comme une figure typique du conservatisme alors même que *conserver* et *retourner* seraient deux manières différentes d'être au présent. Si le conservatisme est une posture de refus du changement, qui considère l'écoulement du temps sous la forme d'une continuité absolue (« *faire que demain soit comme aujourd'hui à l'image d'hier* »), le retour, lui touche un autre registre, celui de la recherche d'un état antérieur et donc perdu. Dans le retour, la rupture est déjà consommée puisqu'il s'agit bien de reprendre le chemin en sens inverse, alors que dans la conservation tout est mis en œuvre pour que la rupture ne soit pas consommée.

Or, cette première tension entre conservation et rétrospection – en tant que regard tourné vers le passé – prend son origine dans les premières vagues de retour à la terre, datant de la fin du XIXe siècle. Les politiques agrariennes de républicains comme J. Méline, dramatisent l'exode rural dans un mouvement de conservation des attaches à la terre selon un mythe de la stabilité des sociétés paysannes obéissant à un ordre temporel cyclique et situées en marge de l'histoire. Dans les années 1950-60, le retour à la terre semble changer de camp : il devient

l'apanage des gauches alternatives qui le mobilisent comme refuge contre les assauts du capitalisme et du libéralisme. La terre portant toujours en elle une valeur d'authenticité, mais devenant le support d'une projection vers une nouvelle société.

Cependant, avant que la dimension politique du retour ne redevienne centrale, les analyses produites dans les années 1970 et 1980 virent dans les tensions engendrées par les modifications de la structure des emplois l'aspect essentiel des retours.

D. Léger et B. Hervieu[6] reviennent sur l'expérience des néo-ruraux Français des années 1960-1970 en révélant un jeu de reclassement d'une partie des couches sociales instruites en mal d'intégration dans les sphères institutionnelles urbaines traditionnelles. Dans cette optique, on peut ajouter, avec B. Lacroix[7] ou encore H. Chauchat[8], que la trajectoire sociale des communards ne peut être synthétisée par une figure unique. Toutefois, l'approche de ces auteurs combine la question du retour – à la nature ou à la terre – avec les outils sociologiques de la stratification sociale ayant pour moteur des carrières de reconversion professionnelle – des métiers tertiaires vers la production agricole – et qui constituerait un vaste plan de réinsertion sociale pouvant être rapproché de la propagande officielle qui incitait les pauvres d'Europe à traverser l'Atlantique au XVIIe siècle :

« *L'intérêt de se débarrasser des bouches inutiles et la foi en la liberté se combinent en un plan de "retour à la terre" avant la lettre, qui prend forme d'un laboratoire de réinsertion sociale.* »[9]

En filant l'analogie entre les migrations transatlantiques et l'exode urbain, on débouche ainsi sur l'idée que la ruralité est un réservoir de requalification de populations inaptes au système de la libre concurrence des compétences valorisables dans le cadre de la division du travail urbain, c'est-à-dire relevant de la sphère techno-bureaucratique. Traiter le retour à la terre sous cet angle est certes pertinent mais il induirait un schème d'interprétation matérialiste à partir duquel les conditions matérielles d'existence des candidats à l'exode expliqueraient les retours à la terre. Or, les populations qui vivent le retour ont, pour la plus grande majorité, des

---

[6] Danièle HERVIEU-LÉGER et Bertrand HERVIEU, *Le retour à la nature: « au fond de la forêt... l'État »*, La Tour d'Aigues, France, Éditions de l'Aube, coll. « L'Aube poche essai », 2005, 234 p.

[7] Bernard LACROIX, *L'utopie communautaire*, *op. cit.*

[8] Hélène CHAUCHAT, *La Voie communautaire: enquête réalisée en France en 1975*, Paris, France, Publications de la Sorbonne, 1980, 210 p., *in* Catherine ROUVIÈRE, *Retourner à la terre*, *op. cit.*, p. 43.

[9] Joëlle ZASK, *La démocratie aux champs*, *op. cit.*, p. 116.

bagages scolaires et des origines sociales qui ne permettent pas de corroborer la grille de lecture matérialiste. H. Chauchat établissait, en 1975, qu'en prenant en compte le dernier métier exercé par les communards avant la migration, 40% appartenaient à des groupes situés dans les strates supérieures de la structure sociale. L'étude de leur parcours scolaire faisait apparaître un niveau d'étude plus élevé que la moyenne de la même génération. Elle précisait d'ailleurs que la part d'individus ayant achevé leur cursus « *interdit d'analyser le choix communautaire comme le résultat d'un échec scolaire* ».[10] La trajectoire de mobilité sociale n'est également pas univoque. Sur trois générations, elle relevait un tassement sur les groupes de *statuts moyens*, ce qui vient réfuter l'hypothèse du déclassement. Par ailleurs, le schème d'interprétation matérialiste n'expliquerait pas non plus qu'au moment où certains quittaient la ville pour la terre et la nature, d'autres faisaient le chemin inverse, poussés vers la ville par la dynamique de liquidation du modèle de production paysan : pourquoi un tel entrecroisement s'opérerait-il ?

C. Rouvière a produit une analyse des différentes vagues de retour qui surviennent depuis 1968 jusqu'à aujourd'hui. On peut se référer de nouveau au *tableau synthétique des formes communautaires* (Cf. Annexe 6 Page 458) pour se remémorer cette périodisation. L'auteure identifie cinq périodes distinctes en fonction des populations candidates au retour, des motivations de celles-ci, du type de ruralité qu'elles expérimentent et, par ce geste, rompt avec les analyses traditionnelles insistant sur la stratification sociale et la religion. Deux périodes concernent cette enquête particulièrement : celle des années 70, marquée par le repli dans un refuge distant de la modernité capitaliste et néolibérale, et celle du XXIe siècle, aux stratégies d'occupation spatiale guidées par un nouvel imaginaire autonome. Dans le premier cas, la terre fait office de porte de sortie pour fuir un monde corrompu, dans le deuxième, elle est le moyen de la lutte politique. Dans les deux cas, elle est le recours.

[10] Catherine ROUVIÈRE, *Retourner à la terre*, *op. cit.*, p. 43.

ii. L'espace des représentations : la nature

Quitter la ville et ses artifices

Est-il opportun de parler d'un *retour* dans la mesure où celui-ci nécessiterait d'avoir un jour quitté la nature ou la terre pour y revenir ? L'énonciation courante d'une attache plus ou moins proche au rural, par des grands-parents, un lieu de vacances, relève de la mise en récit de soi et d'un penchant à la naturalisation de ce lien. En revanche, cette population a probablement le sentiment de s'être ou d'avoir été coupée de la nature en fréquentant l'urbain durablement. L'exode devient alors une expérience en soi qui vise à se tester *in situ* par rapport aux aspirations produites en songe. Avant de quitter Dijon, Ulysse avait projeté de créer un centre pour se former au retour à la nature :

« *Quand j'ai déménagé de Dijon, j'avais écrit un projet, qui me servait un peu de base, même si après il faut accepter que ça change, si on veut que ça se réalise. L'idée c'était d'avoir un lieu d'accueil, une sorte de ferme des savoir-faire agricoles, artisanaux, des savoir-faire non motorisés, vannerie, forge, poterie, maçonnerie, la permaculture ... Et donc dans une première vision, ce lieu devait prendre en compte l'aspect humain, la communication non violente, ce lieu devait être une sorte de lieu de ressources pour les gens qui auraient voulu entreprendre cette démarche de revenir à la nature, à la simplicité et l'autonomie : ils auraient pu venir y faire de petits séjours.* »[11]

Le retour s'énonce via un certain nombre d'éléments touchant aux savoir-faire qui résonnent avec toute une symbolique de la vie authentique. L'artisanat contre l'industrie, le non-motorisé contre le machinisme, la communication non violente contre le management brutal… C'est tout un programme qui enrobe une certaine idée de nature, une nature bonne, généreuse et authentique, un travail dans la nature et respectueux de celle-ci. Un programme qui vise à quitter la ville et faire un détour par la nature pour mettre en œuvre des *conduites de vie* en dehors de la *cage d'acier*.

Plus généralement, au moment de formuler les raisons ayant présidé au choix de l'exode, les personnes interrogées s'en réfèrent à une sorte d'axiome : *Je voulais quitter la ville et ses artifices pour vivre au plus proche de la nature mais je ne savais pas si ce mode de vie était fait pour moi.*

---

[11] Entretien avec Ulysse, Héliée.

Ce type de formulation a l'avantage de marquer une volonté de rupture dans le cadre de vie sur la base d'une expérience nouvelle à mener, qui articule à la fois l'idée d'une transformation du rapport personnel à la nature par l'opposition *artifice/nature* (prolongement de l'opposition ville/campagne), qui est déjà en soit une représentation de la nature authentique, et qui, par ailleurs, postule que vivre au plus près de la nature n'est plus un donné de fait et qu'il s'agit donc de tester ses propres capacités à transformer son rapport au monde.

Tout comme la capacité de faire le choix d'un style de vie collectif n'est pas donnée à n'importe qui, attribut du sujet ou apprentissage de la vie en commun[12], la capacité de vivre au plus près de la nature, semble arpenter les mêmes chemins, c'est-à-dire se formuler sous l'angle d'un attribut (*si ce mode de vie était fait pour moi*) que les individus auraient, ou pas, et dont l'acquisition par soi-même relèverait d'une éventualité chimérique. Ainsi, le rapprochement avec la nature serait constitutif d'une forme de « *vérité* » qu'on peut raccrocher à l'élection divine : « *en me confrontant à la nature, je saurai, ou non, si je suis touché par sa grâce* ». Cette manière de concevoir le lien à la nature est à rapprocher de la vie dans la nature dont H-D. Thoreau retrace l'expérience sous un mode personnel de confrontation. Ce débat est difficile à aborder dans le contexte européen, alors que la culture nord-américaine ne cesse d'approfondir sa lecture des textes affiliés à l'idée de *wilderness*[13].

Mère Nature et terre à soumettre

Si l'on examine un peu plus la manière dont est construite la relation à la nature dans ces utopies du retour, il me semble que celle-ci se base sur une référence à la divinité de la terre (la *Pacha Mama*) et sur le fait que l'être humain fait partie d'un tout énergétique, constitué de forces et de flux auxquels il est soumis. Pour résumer les traits saillants de ce détour, il est possible de reproduire et de mettre en perspective certains propos P. Rabhi.[14]

Selon ce dernier, il s'agit de *vivre en harmonie avec la nature qui est source de vie*, il faut se rapprocher d'elle, *communier avec elle*, *se soumettre à son rythme et à ses lois*. En fait, il faut éprouver dans son corps la confrontation avec la nature. Au-delà du corps, c'est une quête

---

[12] Cf, Supra, *La relation à l'autre est un apprentissage*, Page 277.

[13] Il y a toutefois quelques exceptions dont font partie Catherine et Raphaël Larrère ou Serge Audier, disons même qu'ils sont des passeurs de débat entre les deux rives de l'Atlantique.

[14] Catherine ROUVIÈRE, *Retourner à la terre*, *op. cit.*

spirituelle qui s'énonce, un *parcours à la recherche de soi.* [15] Cette communion avec la nature, rappelle à plusieurs endroits les liens entre le phénomène du retour et les mouvements d'écologie profonde, pour lesquels « *l'humain ne doit pas tenir une place éminente mais au contraire se situer sur un pied d'égalité avec les animaux et les végétaux.* »[16] P. Rabhi soutient que cette « *révolution de l'esprit* » doit se fonder sur les enseignements des peuples primitifs pour qui la *Terre Mère* est sacrée, puisque « *nous sommes unis à elle par des liens étroits, elle ne nous appartient pas, c'est nous qui lui appartenons. Les hommes font un avec l'univers* »[17].

Pour les peuples dits primitifs, cette convocation de la terre mère, douce, bonne et généreuse, n'apparaît pas, ni en discours ni en représentation. Si cette idée de nature n'est pas partagée universellement par les humains[18], la liaison à la nature, ici, est plutôt vécue sous l'angle d'une soumission à ses aléas, qu'il s'agirait alors de tempérer par des offrandes rituelles afin d'obtenir des récoltes généreuses ou, du moins, ne pas en subir les caprices. Dans cette optique, et tel que l'examen des rites de la terre de certaines sociétés exotiques semble l'indiquer, « *La terre mère est plutôt une belle-mère capricieuse* »[19].

La référence à la « *belle-mère* » prend sens dans la mesure où elle est, dans les représentations[20], celle qu'on subit, celle contre laquelle il n'est pas possible d'affirmer une quelconque volonté, au risque de voir son équilibre personnel perturbé, et qui, en retour, nous imposerait la sienne de manière arbitraire. C'est ce dernier aspect qui permet de différencier le *retour à la nature* du *retour à la terre*. Là où la première nous impose sa volonté, nous

---

[15] *Ibid.*, p. 157.

[16] *Ibid.*, p. 158.

[17] *Ibid.*, p. 159.

[18] Philippe Descola distingue quatre « rapports au monde », qu'il appelle des ontologie, s'ordonnant en fonction de la continuité ou de la discontinuité de ce qu'il nomme « *intériorité* » – que l'on peut rapprocher d'une catégorie « spirituelle » – et « *physicalité* » – plus proche d'une catégorie « biologique » – entre les « *existants* » que ces derniers soient « *humains* » ou « *non-humains* ». Ces quatre ontologies sont: l'animisme, le totémisme, l'analogisme et le naturalisme. Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, France, Gallimard, 2005, 623 p.

[19] Je dois à M. Boulosa-Joly, ethnologue et maitre de conférence à l'université d'Amiens cette remarque qu'elle me fit lors d'un échange sur nos terrains respectifs en milieu alternatif. Nourrie de longues enquêtes ethnographiques en Amérique Latine sur la reconnaissance des peuples indigènes, elle compare aujourd'hui les attaches à la terre dans une approche comparative avec des terrains endotiques.

[20] Que Sigmund Freud a d'ailleurs cherché à analyser dans *Totem et tabou* (Paris, France, Editions Payot & Rivages, col. « Petite bibliothèque Payot », 225 p.)

touche ou non par sa grâce, la deuxième, à travers le travail de transformation qui lui sera imposé, peut être soumise à la nôtre.

De la soumission à la domestication rituelle, c'est la question du sacré de la nature qui revient au cœur du débat. C'est d'ailleurs ce que propose B. Hurand[21] quand elle interroge la présence de sacré dans la nature. Elle soumet l'hypothèse qu'il y a peut-être un intérêt à considérer notre rapport à la nature, non plus sous l'angle de la valeur, instrumentale ou intrinsèque, mais sous l'angle du sacré. Pour elle, nous gagnerions probablement une certaine efficacité quant à la lutte contre la prédation subie par la nature lorsqu'elle est considérée comme un objet[22].

Il m'apparaît toutefois que décréter ce qui doit faire l'objet d'une sacralisation, guidée par un impératif légitime de protection de l'environnement, conduirait à un échec inéluctable puisque cela ne reposerait sur aucune pratique ancrée. Il s'agirait alors d'imposer un rapport à la nature particulier, déterminé par des clercs qui n'auraient aucune légitimité aux yeux de la population soumise à ce nouveau culte. En revanche, partant du terrain des communautés, on peut observer l'émergence de nouvelles relations à la nature visant à réenchanter le lien entre les humains et la nature. Ainsi, les cérémonies des nouvelles lunes dans des collectifs normands, qui visent à célébrer l'ouverture d'un nouveau cycle, peuvent être analysées comme des tentatives de réactivation d'un lien sacré avec le cosmos.

L'expérience de l'authenticité à l'aune de la tension artifice / nature

Plus prosaïquement, vivre au plus proche de la nature se formule selon l'axiome suivant : « *Je dois, en me confrontant à la nature authentique trouver ma véritable nature.* » Il n'y a, alors, pas d'apprentissage de la vie authentiquement naturelle mais une forme d'élection qu'on ne peut pas provoquer.

« *Dans l'agriculture ce n'est pas toi qui décides de ton temps, c'est le temps qui décide pour toi. Tu vois hier on est allés au terrain, si les bourgeons sortent, il faut que je programme la taille maintenant parce qu'après ça va être foutu. Quand il pleut tu ne peux pas bosser, donc tu bosses quand il ne pleut pas et ça, je pense qu'on a du mal parce qu'on est tous*

[21] Bérengère HURAND et Catherine LARRÈRE (dirs.), *Y a-t-il du sacré dans la nature ?*, Paris, France, Publications de la Sorbonne, 2014, 182 p.

[22] *Ibid.*, p. 9-10.

conditionnés par les horaires du bureau. On n'est pas des vrais paysans, on a du mal à intégrer ça. On devrait regarder la météo tous les matins mais on ne le fait pas. C'est quelque chose qui est ancré en soi et qu'on n'a pas nous. Moi je ne l'ai pas du tout, je m'en rends compte de plus en plus quand je me retrouve devant le problème. »[23]

Ce qui marque le propos de Xénophon, c'est cette relation innée à la nature que l'individu porte en lui ou non : « *c'est quelque chose qui est ancré en soi et qu'on n'a pas nous* », néoruraux qui avons été conditionnés par les *horaires de bureau*, par le temps artificiel de la vie urbaine. Chaque problème rencontré dans ce nouveau quotidien est une marque qui réactive les origines lointaines de la vie authentiquement urbaine qui rappelle que le néo-rural ne peut être qu'un ersatz de la paysannerie authentique.

Si les centres de formation à la permaculture, à des modes de vie alternatifs, tels que les *oasis*[24] du mouvement des colibris constitué autour de P. Rabhi, se présentent comme des structures de transmission et de mise en action vers les alternatives pratiques, ces dernières ne concernent qu'une part de la population qui est déjà en recherche d'une expérience d'authenticité. Qu'elle la trouve dans le bouddhisme, dans la permaculture ou dans l'habitat groupé ne représente qu'une variation de style : elle reste tournée vers ce qu'A. Naess qualifie de *réalisation de soi*, une quête individualiste des profondeurs du soi qui rappelle l'expérience transcendantale du divin dans la beauté des œuvres de la nature.

Une beauté recherchée par les communautés étudiées qui fondent leur installation, aussi, sur ce critère. Ulysse d'Héliée ne parle pas directement du beau, mais il passe par le plaisir d'être au contact de la nature pour signifier les raisons qui l'ont motivé à quitter la ville.

« *Je crois que la vraie raison de tout ça, c'est que l'on change de vie. Tu peux mettre des raisons intellectuelles, tu peux dire que c'est pour la planète [...], mais la vraie raison, c'est qu'on kiffe vivre dehors, qu'on a la belle vie ici, que ça nous plaît. Moi j'aime les arbres, la forêt et la campagne, être dehors quand je veux être dehors et rentrer quand je veux rentrer, et ça c'est la vraie raison.* »[25]

---

[23] Entretien avec Xénophon, Oventik.

[24] https://www.colibris-lemouvement.org/projets/projet-oasis

[25] Entretien avec Ulysse, Héliée.

La beauté et le fait de changer de vie, d'avoir une liberté de mouvement et de pouvoir déterminer des situations vécues au quotidien, semblent être des éléments moteurs de l'exode qui dessineraient un contraste radical avec la laideur industrielle et le temps contraint de son mode de production dont la critique remonte au XIXe siècle. Elle fut notamment portée par les contemporains de W. Morris[26] qui voyaient dans le mode de production en série et l'accroissement de la productivité, l'expression d'un monde sans poésie, sans beauté. Si les produits sont contrefaits, c'est que l'infrastructure qui les développe l'est aussi. L'architecture qui met en œuvre le mode de production industrielle et les incrustations dans le paysage urbain et rural des centres de production constitués de murs, de grilles, de barbelés produit « *un environnement des choses laides* »[27]. Fait corollaire, l'industrialisation s'exporte dans d'autres domaines que sont la construction des bâtiments publics et l'agriculture qui remplace les haies bocagères par des clôtures métalliques et transforme le paysage en vastes plaines déboisées au seul objectif d'accroître les rendements promis par le machinisme agricole[28]. Cette critique esthétique de l'inauthenticité du mode de production industrielle prend racine dans le socialisme anglais[29]. Elle est aujourd'hui prolongée par E. Chiapello et L. Boltanski[30] dans ce qu'ils nomment la *critique artiste* portée par les gauches européennes radicales, depuis les années 1970, contre la massification de la production / consommation. Une critique qui se formule sur une lutte contre la quantité comme critère de la qualité du confort de vie.

La tension entre le beau et le laid n'est que la continuité de celle opposant artifice et nature. Cette dernière emprunte une formule sensiblement différente dans les écrits de C. et R. Larrère[31]. Poussant la réflexion sur le registre général du progrès des sciences et des transformations qu'il engendre sur la relation des humains à la nature, les deux auteurs estiment que l'annonce de la *fin du grand partage,* sujet / objet qui peut être dérivé en nature / culture, conclue un peu hâtivement à la *victoire de l'artifice*[32]. Pourtant, cette posture qu'ils

---

[26] William MORRIS, *L'âge de l'ersatz: et autres textes contre la civilisation moderne*, Paris, France, éd. de l'Encyclopédie des nuisances, 1996, 155 p.

[27] Serge AUDIER, *La société écologique et ses ennemis*, *op. cit.*, p. 310.

[28] Maxime PRÉVEL, *L'usine à la campagne: une ethnographie du productivisme agricole*, Paris, pays multiples, coll. « Sociologies et environnement », 2007, 299 p.

[29] Serge AUDIER, *La société écologique et ses ennemis*, *op. cit.*, p. 305.

[30] Luc BOLTANSKI et Ève CHIAPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, France, Gallimard, coll. « NRF essais », 1999, 843 p.

[31] Catherine LARRÈRE et Gérard Raphaël LARRÈRE, *Du bon usage de la nature*, *op. cit.*

[32] *Ibid.*, p. 155.

critiquent prend appui sur le constructivisme des faits scientifiques et sociaux, comme si la vie sur terre était l'extrapolation de la vie de laboratoire. Tout apparaissant alors sous l'angle du processus d'anthropisation. Ce schème serait une radicalisation des thèses d'A. Leroi-Gourhan[33], pour qui la maitrise du geste, de l'outil et du verbe ne feraient pas de l'humain un être *d'antinature*. Or, entre la continuité sous laquelle celui-ci envisageait la relation entre l'humain et la nature et l'exclusion du concept de nature au principe que tout ce que l'humain a touché entre sous la catégorie de l'artifice, c'est donc, plus qu'une rupture entre l'humain et la nature, une disparition radicale de celle-ci. Pourquoi continuer de penser avec cette catégorie puisque nous avons établi que tout sur terre avait déjà été transformé par les activités humaines et, qu'il ne restait plus de cette nature authentique qu'un doux songe nous rappelant des origines lointaines ?[34]

Ainsi, les retours à la nature ou à la terre, n'ont pas une valeur équivalente si on les traite du point de vue de leurs significations. Là où la terre est perçue du point de vue de l'activité et de la capacité à recouvrer l'autonomie dans le travail du sol, en répondant à ses propres besoins sur la base d'une économie directe entre la ferme et la sphère domestique, la nature, elle, est à la fois une catégorie propre à cultiver l'opposition à l'artificialité des espaces urbains autant qu'un être sacré qui nous soumet à sa volonté. La seule possibilité restant aux humains pour l'amadouer reposerait dans des pratiques rituelles à réinventer.

---

[33] André LEROI-GOURHAN, *Le geste et la parole., Technique et langage*, Paris, France, Albin Michel, 1991, 323 p.

[34] Nous pourrions voir que cet appel à s'extraire de toute référence à la notion de nature est justifié fort différemment par l'anthropologue P. Descola. Notamment, parce que l'idée de nature ne pourrait recevoir un sens précis tant ses conceptions varient, voire que la constatation de son absence conceptuelle en certaines aires montre qu'elle n'a rien d'un invariant anthropologique.

iii. L'espace des projections : le temps des utopies

Après avoir cherché à analyser les communautés sous l'angle de l'espace et des représentations qu'elles y projettent, cette section se penchera sur leur inscription dans le temps.

Rapport à l'histoire et transformation sociale

Le rapport intime qu'entretient l'utopie avec la transformation sociale repose en priorité sur l'espoir et le possible qu'elle déploie face aux critiques pessimistes des maux et crises que rencontrent les sociétés au présent.

La naissance de la narration utopique, véritablement amorcée par T. More en 1516 même si l'exercice projectif trouve quelques racines dans l'œuvre platonicienne[35], pose la concrétisation, par le récit *d'Utopia*, d'une césure entre le mode narratif mythologique et le mode narratif utopique. T. More développe un rapport d'affinité élective entre la rationalisation du monde et la formulation d'un nouvel imaginaire social orienté par l'avènement du bonheur terrestre alors que l'imaginaire mythique est orienté par la satisfaction des dieux. Ainsi, l'utopie s'ordonne selon la planification de la société idéale, d'une organisation sociale rationnelle, qui vise la transformation des humains autant que la transformation d'un rapport au monde. Il s'agit de construire un rapport actif au monde, d'organiser la quête du progrès en postulant que le salut de l'âme se situe au cœur des activités humaines au premier rang desquelles le travail fait figure de colonne vertébrale.

L'utopie morienne fait date dans la transformation du récit téléologique. Là où la religion propose un aboutissement de l'histoire dans l'apocalypse et l'avènement d'un monde meilleur basé sur un ordre religieux, l'utopie propose également un monde meilleur mais qui, par contre, se construit à l'intérieur de ce monde-ci sur des bases de plus en plus rationnelles.

« [T. More] *parvient à nouer, d'une manière originale, la part grecque et la part biblique d'un rêve très ancien et toujours contemporain* […] *le souci de l'ordre et du rôle de la raison et l'espérance du salut. »*[36].

---

[35] PLATON, *La République*, Paris, France, Flammarion, 2002, 801 p.

[36] François CHIRPAZ, *Raison et déraison de l'utopie*, Paris, France, 1999, p. 20-21.

Quand F. Chirpaz[37] voit dans l'utopie le fait que la raison devient le moteur de l'ordre, de l'équilibre, du bonheur humain et d'une société pacifiée, il s'interroge sur la part de rêve ou de cauchemar qu'un tel raisonnement produit parce qu'il postule une réalité en distance de l'effectivité de l'histoire, des luttes et des révoltes et ambitionne une fin de l'histoire au sein d'un monde privé de tout antagonisme expulsant l'altérité et l'idée même de liberté.

« Voilà ce qui est désormais visé dans l'utopie. Son goût immodéré pour l'organisation, au point d'enfermer les hommes dont elle veut le bonheur. »[38]

N. Élias, quant à lui, traite de l'utopie[39] comme d'un matériau de compréhension des représentations sociales, historiquement et socialement situées. Aborder l'utopie en sociologue reviendrait donc à approcher le récit du point de vue de son historicité, en tant que capacité à produire un regard critique sur son temps. N. Élias fait ainsi de l'utopie un véritable lieu, celui de la critique sociale, et s'emploie à démontrer qu'elle est également un espace de propositions de sortie de crise.

« *Une utopie est la représentation imaginaire d'une société, représentation contenant des propositions de solutions à des problèmes non résolus, bien particuliers, de la société d'origine, à savoir des propositions de solutions qui indiquent les changements que les auteurs ou les porteurs de ces utopies souhaitent ou bien les changements qu'ils redoutent, voire peut-être les deux à la fois. […] C'est certainement l'un des aspects centraux du* topos *social des utopies qu'il importe de déterminer ; si on ne le fait pas, l'étude des utopies sera dépourvue de fondement solide et de structure claire.* »[40]

Sur l'axe temporel passé/présent/futur, seuls les deux derniers semblent coexister dans le récit utopique. Le présent n'apparaît plus comme le résultat d'un passé dont l'ordre reposait sur des fondements religieux, cycliques ou mythiques, mais comme le négatif d'un futur à faire advenir. À ce titre, le passé ne peut plus servir de base de référence puisqu'il est coupable d'avoir produit un présent largement imparfait. L'utopie, par sa dimension critique, par son désir de produire un ordre rationnel émancipé du fait religieux, par son regard porté du futur

---

[37] François CHIRPAZ, *Raison et déraison de l'utopie*, *op. cit.*

[38] *Ibid.*, p. 43.

[39] Norbert ELIAS, *L'utopie*, *op. cit.*

[40] *Ibid.*, p. 36.

vers le présent, transforme profondément la construction des sociétés idéales qui, jusqu'alors, étaient marquées par la stabilité de l'ordre social hérité des dieux.

Dans la systématique de R. Koselleck, ce que produit la modernité du point de vue de la conception du temps, c'est une accélération du champ d'expériences qui rend le présent étranger à lui-même, puisque perpétuellement projeté dans le futur. Cette accélération « *propulse le temps historique à travers l'alternance Révolution / Réaction.* »[41] La révolution, en changeant de signification dans la modernité, passe d'une conception cyclique empruntée à la rotation des étoiles, et par extension à la logique du mythe, à une conception projetée matérialisant une rupture. Ainsi, elle soustrait au présent l'expérience vécue vers un horizon d'attente renvoyé au futur.

Dépassement de l'opposition conservation / progression : la rétrospection

Le rapport au changement social des utopies agraires est tout à fait spécifique dans la mesure où il n'est pas simplement déterminé par un rapport simple au futur et au présent, tel que l'utopie le propose, au passé et au présent, comme le mythe l'impose, mais comme un réagencement de l'axe temporel à partir d'une rétrospection utopique qui fait le lien entre les trois temps.

Ainsi, le rapport au futur s'inscrit, non pas dans la mise en œuvre de changements désirables, mais plutôt dans la crainte de changements redoutés sur lesquels N. Élias a insisté au moment d'évoquer la dimension critique de l'utopie[42].

« *Une société qui fonctionne sur la croissance finit par se rendre elle-même impossible. Ce n'est ni critiquable, ni injuste, ni emmerdant : c'est juste impossible.* »[43]

En rappelant que la Nef a été fondée en 1974 à la suite d'une première expérience en Bourgogne en 1972, on perçoit que la critique prend forme dans un contexte plus général de remise en question de la croissance. Ainsi, la publication du rapport *Meadows* en 1972 a marqué les mouvements écologistes naissants et structuré les plans de retour à la terre et à la

---

[41] Reinhart KOSELLECK, *Le futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*, traduit par Jochen HOOCK et traduit par Marie-Claire HOOCK-DEMARLE, Paris, France, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990, p. 32.

[42] Norbert ELIAS, *L'utopie*, *op. cit.*, p. 36.

[43] Entretien avec Martin, La Nef.

nature menés par les militants des utopies agraires auxquels Martin peut être associé. Si les idéologies communiste et libertaire ont souvent catalysé la mise en récit des motivations de ce mouvement, l'écologie s'est aussi imposée comme une justification de la lutte politique et économique. Pour les militants, les initiatives du Club de Rome, limitées à des prescriptions visant la redéfinition des indicateurs de richesse et de qualité de vie, ne pouvaient être satisfaisantes pour faire advenir un futur désirable.

« *Nous savions que la société dans laquelle nous vivions, et dans laquelle nous vivons toujours, allait changer.* […] *Il y aurait forcément une rupture… Une rupture sur le point qu'il faudrait revenir à une société stable, une société qui organiserait sa stabilité et non pas une société qui organiserait son évolution, son progrès. On était à fond là-dedans, c'était au cœur des trente glorieuses*. »[44]

La crainte d'un futur funeste qui adviendrait nécessairement dans la continuité d'une logique croissanciste, reposant elle-même sur une représentation linéaire du temps et une perspective de progrès continu, jamais réellement questionnée à l'échelle de la société, nécessiterait un acte volontaire et salvateur de rupture avec le modèle hégémonique.

« *On se disait que dans le cahier des charges il fallait retrouver une société organisée comme les sociétés d'autrefois, c'est-à-dire faire aujourd'hui ce qu'il faut pour que demain soit comme hier. Alors que nous vivions dans une société où l'on faisait aujourd'hui ce qu'il faut pour que demain soit meilleur.* »[45]

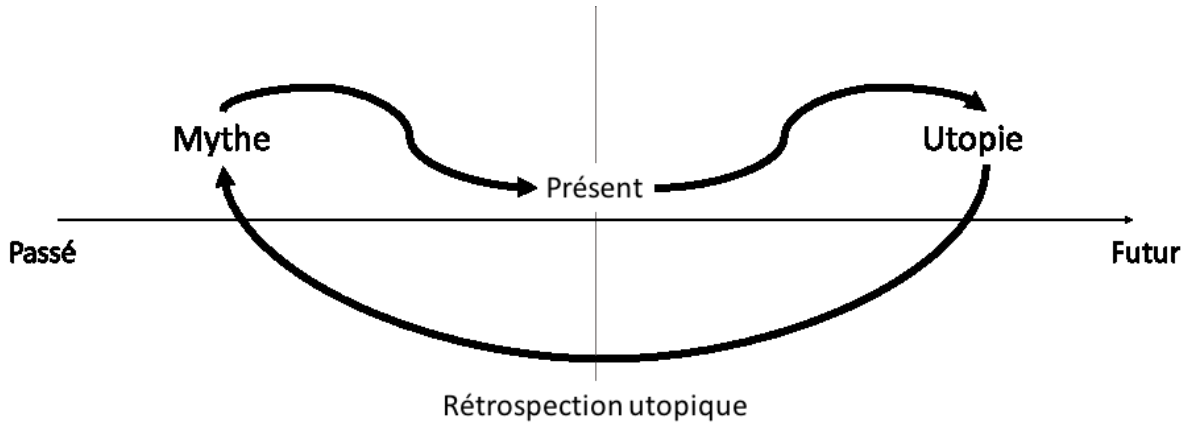
Si elle n'était formulée dans le cadre d'une projection utopique, cette proposition énoncée par Martin pourrait tout à fait apparaître comme une figure du conservatisme classique où la logique temporelle prédominante serait celle qu'on associe à l'imaginaire mythique de l'éternel hier. Cependant, il ne se limite pas à cela : en insistant sur un « *meilleur* » lendemain, le propos intègre l'imaginaire utopique d'un avenir radieux depuis une posture critique. L'examen pourrait prendre fin ici, en concluant que la spécificité des utopies agraires est d'ancrer l'avenir dans un passé mythifié, sous une forme de rétrospection conservatrice où l'ancien représente un *meilleur* qualitatif opposé à l'amélioration quantitative du progrès. Or, c'est précisément sur la qualification de la rétrospection que je propose de poursuivre l'analyse.

---

[44] Entretien avec Martin, La Nef.

[45] Entretien avec Martin, La Nef.

Figure 10 Schématisation de la rétrospection utopique



Source : M. Cordellier, 2018.

En quelques mots, ce schéma vise à illustrer la temporalité des communautés agraires. Cette dernière n'a pas la linéarité des récits utopiques et rompt avec la cyclicité mythique. Il s'agit de porter un regard rétrospectif non pas à partir du présent, qui le renverrait à une vision conservatrice, mais depuis un futur projeté qui sert de base de réinterprétation à un présent qui n'aurait pas su conserver le meilleur du passé. La ligne de tension entre progrès et conservatisme trouvant une résolution dans l'intégration des différents temps dans la réflexion collective sur le fonctionnement des communautés. Lorsque Martin revient sur les mécanismes de décision propres à la Nef[46], il dessine le chemin entre les propositions nouvelles, qui permettraient de se rapprocher de l'avènement de leur utopie, ainsi que sur les faits et les pratiques qui se sont maintenues et ont déjà fait la preuve de leur efficacité.

« *La question c'est "est-ce qu'on ajoute ou pas quelque chose à ce qui précède ?" Parce qu'on part toujours d'un état de fait, qui est soit vécu par tout le monde comme satisfaisant, soit remis en question par une personne qui trouve que ça pourrait être mieux, autrement, utopique. C'est à cette personne de réussir à convaincre les autres de tenter cette modification.* »[47]

Sa position n'est pas celle du conservatisme le plus conventionnel dans la mesure où le changement est possible, voire souhaité, s'il permet une amélioration qualitative du présent. Sa mise en place est suspendue à un questionnement qui l'oppose à la satisfaction de tous.

[46] "*Nul ne peut décider pour autrui sans son consentement*."

[47] Entretien avec Martin, La Nef.

« *C'est un point important pour nous, qui veut dire que le pouvoir est aux conservateurs, pas aux progressistes. Il y a un état de fait, on part de quelque chose qui existe et qui est remis en question par la proposition de quelque chose de non réel, non existant encore.* »[48]

La recherche de l'unanimité au moment de transformer le fonctionnement de la communauté conduit à bloquer celle-ci dans un présent perpétuel : l'utopie cherche à faire advenir une société meilleure, ou du moins à montrer l'inanité du monde tel qu'il est, et nécessite d'apporter des modifications auxquelles chacun doit consentir. Cela ne peut se faire du jour au lendemain : (« *le pouvoir est aux conservateurs* ») et pendant que les discussions se font, pendant que l'on débat des modifications qui rapprocheraient la communauté de son idéal, on repousse le moment où la révolution communautaire pourrait prendre fin.

R. Koselleck propose, quand il analyse l'inscription de la logique révolutionnaire dans la temporalité moderne, l'idée que la révolution ne cesse « *de repousser au loin la Réaction* » dont la fonction serait d'arrêter le temps, de figer le mouvement. Si son approche s'applique parfaitement aux révolutions politiques connues par des pays entiers, elle doit être infléchie lorsqu'elle est appliquée aux communautés qui servent de cadre à cette thèse. Celles-ci figent la révolution elle-même dans un présent perpétuel, marqué par des délibérations incessantes sur les changements à apporter et dont la mise en œuvre est rendue difficile par le principe d'unanimité qui les caractérise. Par ce biais, les communautés repoussent les réactions qui pourraient mettre fin à leur projet utopique. Le passé, le « conservatisme » prôné par Martin constituant, finalement, la garantie de leur réussite : celle qui verra la perpétuation du mouvement révolutionnaire.

[48] Entretien avec Martin, La Nef.

Richesses marginales

La question du rapport au temps est décisive dans l'appréhension du phénomène communautaire, mais elle n'est pas suffisante. Les communautés agraires sont le fruit d'une confrontation à une double logique institutionnelle à laquelle elles s'opposent : celles du pouvoir et celles des alternatives concurrentes. Cet aspect pourra être analysé au prisme du cadre théorique proposé par le concept de résistance ordinaire.

i. Logiques des alternatives

La question des alternatives souffre de plusieurs carences qui sont liées à son émergence dans le vocable militant des années 1970 puis à sa reprise critique par les défenseurs du néolibéralisme qui, dès les années 1980, voulaient signifier au monde militant qu'il n'existait pas d'alternative à leur modèle. Ces apories sont à l'origine d'une tension au sein des milieux qui pratiquent les alternatives, entre ceux qui s'en revendiquent et ceux qui refusent d'y être affiliés. Avant d'analyser en détail cette tension, posons quelques définitions.

De l'alternative à ses pluriels

En reprenant le vocable de l'alternative mis dans son contexte et en la confrontant aux sources latines de son étymologie, on peut arriver à deux conceptions de « l'alternative ». La première est une conception exclusive qui s'appuie sur le sens premier de *alter* ; assimilable à une opposition *l'un-l'autre*. La seconde conception du terme procède par un déplacement du sens de *alter*. Elle ne s'appuie plus sur *alter* au sens de *l'un-l'autre*, mais sur *alius* au sens d'un autre, n'impliquant plus une conception exclusive mais différentielle. Ainsi, à une conception logique de l'alternative (le sens premier) s'oppose une conception phénoménale de celle-ci (le sens second). Dans la première, les alternatifs vivraient dans un « altermonde », dans la seconde, ils vivraient dans un monde commun à ceux contre lesquels ils luttent, mais, le vivraient différemment, exprimant un autre (d'autres) rapport(s) au monde. Ces deux sens identifiés, il faut nécessairement poser ce que serait objectivement une alternative et nous intéresser aux discours des communautés sur les alternatives et leurs significations.

D'abord, l'alternative se définirait par un écart significatif à la norme dominante, laquelle constituant la manière habituelle de faire : habiter, se déplacer, produire, consommer… Ainsi, définir ce qu'est l'alternative consiste à dire ce qu'elle n'est pas pour mieux révéler ce qu'elle peut être. N'étant pas fidèle à la norme, elle peut potentiellement être dans tous les états qui s'écartent de celle-ci sans considérer qu'elle puisse être une chose précise. Cette manière d'aborder l'alternative par la norme permet d'opérer une classification des actes, ceux fidèles à la norme d'une part et ceux qui s'en distancient d'autre part. Pour les seconds, l'approche normative ne dit rien de plus que ce qu'elle est en mesure d'affirmer, c'est-à-dire un écart, mais pas de qualifier la nature de celui-ci, créant une confusion entre ce qui relève d'une innovation et ce qui relève d'une alternative.

Dans les milieux engagés dans un style de vie collectif, donc normativement alternatif, il y a un certain refus de l'affiliation au domaine de l'alternative. Ce refus s'exprime par la volonté de positionner leur action dans « le monde commun » et non dans un « altermonde ».

Si d'un point de vue normatif, on peut logiquement affilier aux domaines de l'alternative ceux qui refusent d'y être nominativement identifiés, nous buttons alors sur une tension identificatoire qui conduit à l'abandon de cette terminologie pour analyser les styles de vie en marge de la norme. Cet abandon serait justifié par le strict respect des discours prononcés contre la logique des alternatives, selon une logique de l'action intramondaine [49], ou selon le jugement que ceux qui se disent alternatifs sont les moins en rupture avec le mode de vie dominant.

Ce travail de définition des alternatives a assez peu marqué le champ sociologique alors que celui-ci est plutôt prompt à employer la notion pour qualifier toutes les productions sociales qui se définissent en distance du mode de vie dominant. Tout se passe comme si la notion avait atteint un degré de sens commun qui permettrait de passer outre un travail de caractérisation de ses logiques, d'identification des faits dits « alternatifs » et des populations qui les font vivre.

Un certain nombre de problématiques est identifiable quand on parcourt la littérature qui traite des alternatives. Premièrement, la confusion entre la logique d'une seule alternative possible

[49] En partant du constat que les acteurs communautaires désirent placer leur agir dans le monde commun qu'ils partagent avec leurs opposants, vistimes plus ou moins consententes du capitalisme, et non dans un altermonde clos et replié sur les principes utopiques.

et les logiques sociales ou *socio-logiques* des alternatives envisageables. D. Allan Michaud[50] à qui on doit un des rares ouvrages qui traitent du phénomène en profondeur, commet par ailleurs cette confusion, comme si la société libérale, capitaliste et technicienne ayant conduit aux catastrophes sociales et écologiques, ne pouvait trouver qu'une seule issue, celle portée par le développement décentralisé, le militantisme d'extrême gauche et écologiste. Sa pensée n'en reste pas moins ordonnée à l'idée qu'au modèle hégémonique suivra un autre modèle et non une pluralité de modes.

Du rejet du monde des alternatives au rejet d'un monde alternatif

La littérature écologiste est traversée par le vocable de l'alternative, qui sera ensuite adopté par le mouvement *altermondialiste* par quelques jeux de proximité sémantique. Les années 1970 avaient vu fleurir celui-ci chez les militants et quelques ouvrages ont assuré la continuité de son utilisation jusqu'à nos jours, de sorte que l'on puisse considérer que le mouvement altermondialiste a plus consisté à renforcer et rendre visible le recours à l'alternative dans les espaces militants, liés au politique[51].

Ainsi consommer en AMAP, pratiquer le covoiturage, jardiner en permaculture, pratiquer le zen et la communication non violente ou occuper une ZAD sont devenues des pratiques apparentées au domaine de l'alternative. Pourtant des différences notables entre leurs registres d'action, leurs significations politiques et leurs rôles dans la dynamique de changement social apparaissent.

Les guides recensant ces alternatives fleurissent depuis que J-J. Wunenburger[52] a publié son premier ouvrage référençant près de 12 000 lieux alternatifs en France et en Belgique. L'actualisation de ce genre de données est un travail continu, méticuleux et collectif, chacun alimentant des bases de données plus ou moins confidentielles à l'intérieur de blogs, de wikis et de cartes interactives. La publication régulière d'ouvrages révèle l'intérêt constant pour ces

---

[50] Dominique ALLAN MICHAUD, *L'avenir de la société alternative: les idées 1968-1990*, Paris, France, Ed. l'Harmattan, 1989, 382; 8 p.

[51] Voir notamment : *Ibid.* ; Ingolf DIENER et Eckhard SUPP, *Ils vivent autrement: l'Allemagne alternative*, Paris, France, Stock, 1982, 299 p.

[52] Jean-Jacques WUNENBURGER, *Guide des alternatives en France et en Belgique*, Montclar de Quercy, Ed. du Fraysse, 1998, 1024 p. Cette référence fait autorité dans son genre catalogue, il est par toutefois regrettable qu'elle ne soit disponible sous aucune forme, prenant ainsi les apparence d'un mythe.

pratiques et ces collectifs[53], et ne manque pas de susciter quelques réticences du point de vue des acteurs « alternatifs » eux-mêmes. Le catalogue procédant par catégorisation et association de genres, fait ressortir des crispations à la fois sur les affiliations des *uns* aux *autres*, comme si tel lieu fonctionnait à l'identique et sur les mêmes principes que tel autre, mais également sur le fait que les alternatifs seraient bien souvent *les autres*, pris dans les logiques libérales, mais pas *nous*, ce qui introduit l'idée d'un certain refus de l'affiliation à l'alternative, principalement pour les acteurs les plus radicaux.

L'enjeu serait de lutter contre l'enfermement dans un segment de l'alternative, dans une catégorie du type. Une clôture du sens principalement perçue comme une stratégie technobureaucratique qui vise à positionner les acteurs à l'endroit où le système et le regard extérieur les perçoivent et non pour ce qu'ils perçoivent eux-mêmes.

Si le monde des alternatives apparaît si hétéroclite et parcouru d'oppositions, c'est probablement en raison de la nature même de l'action dans ces milieux tout autant que de l'approche de la transformation sociale par les alternatifs. A. Pessin rappelle que les alternatives des années 1970 se qualifiaient à partir de l'idée de « révolutions minuscules ».

« *L'organisation collective est une chose qui peut marcher. Je n'aime pas trop l'idée d'alternative mais en fait, des choses de ce genre il s'en passe partout. Ça n'est pas Oventik ou la mort. Dans le capitalisme, comme ici, on recherche la sécurité, mais la première question qui se pose c'est "comment y parvenir sans s'enfermer ? "et la seconde c'est : "comment ne pas passer toute notre vie à jouer sur deux tableaux ? " On ne peut pas vouloir changer et avoir toutes les sécurités qu'on avait jusque là.* »[54]

La remarque d'Aurèle est intéressante puisqu'elle invite à un positionnement sur la dynamique de changement social. S'il existe des alternatives *un peu partout*, le problème qu'elles lui posent est relatif à leur incapacité à prendre le risque du changement radical. Ainsi l'alternative « *joue sur deux tableaux* », celui de la transformation et celui de la préservation des acquis sociaux. Ces *révolutions minuscules* sont donc conduites par :

---

[53] Emmanuel DANIEL, *Le tour de France des alternatives*, Paris, France, Éd. du Seuil, 2014, 133 p. ; Éric DUPIN, *Les défricheurs: voyage dans la France qui innove vraiment*, Paris, France, la Découverte, 2016, 278 p. ; Gérard-François DUMONT, Daniel CÉRÉZUELLE, Philippe BERTRAND et Axel KAHN, *Campagnes, l'alternative !*, Paris, France, Libre & solidaire, 2016, 273 p.

[54] Entretien avec Aurèle, Oventik.

« *Le réalisme d'une transformation effective et immédiate des activités et des rapports humains dans des univers restreints : on peut changer la vie sans attendre une transformation hypothétique de l'État.* »[55]

Le lien entre les utopistes du XIXe siècle et les alternatifs contemporains s'effectue en passant par leurs désirs « *de passer à la pratique, de réaliser une vie collective inédite, libre et autonome* »[56], j'ajouterai immédiate.

Maya tient un propos quelque peu différent mais qui renforce ce rejet du monde des alternatives sur un principe de refus du relativisme qui, selon elle, frapperait l'univers des expérimentations.

« *Il y en a pour qui il y a équivalence de toute chose. Chez Nosic, entre autres, dans son canevas d'utopies, on retrouve vraiment un principe d'équivalence entre toutes les idées comme s'il y avait cent cinquante manières de faire une chose. Alors qu'en général, quand il s'agit de concret et de réalité il n'y a pas cent cinquante possibilités. Ça fait partie des incompréhensions que l'on a avec d'autres personnes du milieu alternatif où toutes les manières de faire sont bonnes et si ça chante de faire ça pour une personne et de faire autrement pour une autre personne, ça ne pose pas de problème.* »[57]

L'idée à laquelle elle s'oppose étant que « *tout est bon à prendre tant que l'on fait quelque chose de différent*. » L'attaque qu'elle porte à ce type de formulation tient alors à ce que l'on pourrait nommer une « fonctionnalisation des alternatives ». En cela, le monde des alternatives porterait, par sa critique, la fonction *instituante* qui préside à la dynamique de transformations progressives et successives du contexte capitaliste à l'ère néolibérale.

Par ailleurs, la position qu'elle défend permet de resserrer l'approche sur les projets de communautés intentionnelles. Elle met ainsi en distance toute une série d'entreprises dont la finalité repose sur la moralisation, l'écologisation des activités capitalistes et le regain d'une volonté de faire de l'éthique en affaire. Cette posture est probablement contestable parce qu'elle exclut une partie des acteurs les plus enclins à être ralliés à l'alternative, ou du moins sont-ils les plus bruyants en ce domaine. Pour ma part, et dans le cadre de cette recherche,

---

[55] Alain PESSIN, *L'imaginaire utopique aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 6-7.

[56] *Ibid.*, p. 7.

[57] Entretien avec Maya, La Nef.

cette pondération du mouvement permet d'approfondir l'analyse sur les logiques de l'alternative. Nous serions face à deux champs qui s'opposent, celui pour qui l'expérimentation est une démonstration qu'un autre capitalisme, qu'une autre forme d'État, qu'un autre monde seraient possibles selon une méthodologie empruntée au monde des alternatives. Pour résumer, je dirais que *le monde des alternatives est l'autre monde possible*. Le champ opposé est celui pour qui il n'y a pas *un autre monde possible*, mais une nécessité utopique d'explorer *in situ* la seule possibilité d'un *monde autre*. On rejoint alors le sens phénoménal que j'ai donné à la notion d'alternative au début de ce cheminement. Pour appuyer cette hypothèse, Maya, encore, établit une distinction de principe entre le mode et le modèle utopique.

« *L'utopie et le modèle s'opposent.*

Q : Conceptuellement ils s'opposent, mais quand vous dites que votre utopie a une valeur en tant que révélateur des impasses de la société dans laquelle nous sommes et les solutions possibles et vraisemblables qu'on peut mettre en place, ça veut dire qu'elle se projette dans une généralisation minimale ?

Oui mais pas en tant que modèle parce que c'est une utopie topique. Le topique ne peut concerner que ce lieu-là : puisque ça veut dire ce lieu-là. Donc le fait d'être pris pour un modèle est désamorcé dès le début parce que c'est topique. Si l'idée d'une utopie topique peut être faite partout, les choix que nous avons faits ici ne sont pas forcément judicieux pour d'autres communautés. Les autres communautés n'auront peut-être pas d'aérodrome, nous non plus d'ailleurs. »[58]

Si l'utopie et le modèle s'opposent, encore faut-il préciser le type d'utopie dont on parle. L'utopie, selon son sens classique, a une valeur de modèle précisément parce qu'elle oppose au monde réel un autre monde, idéel mais fini. Si conceptuellement nous établissons, avec Maya, qu'ils s'opposent, c'est strictement selon une conception de l'utopie *concrète* et, ajoute-t-elle, de l'utopie *topique*. Selon cette acception, l'utopie ne peut être généralisée à l'état de modèle puisque son principe réside dans une formulation *ici et maintenant*. Cette position de rejet de l'utopie comme modèle induit par ailleurs, le rejet d'un monde alternatif, au principe que celui-ci ne serait alors qu'une figure émergente d'un nouveau modèle

[58] Entretien avec Maya, La Nef.

hégémonique. C'est probablement contre toute forme d'homogénéité sociale et culturelle que se prononce cette sentence.

ii. Les marges sont flottantes

Si les propos précédents invitaient à concevoir les alternatives sous l'angle de leur pluralité, comment concevoir que les marges aient une position stable vis-à-vis de l'institution ? À partir de là, considérons qu'il devient nécessaire d'opérer une distinction entre l'occupation plurielle des marges se définissant à chaque fois en leur contexte, et les fondements politiques de l'action marginale, unique, selon une posture démocratique et radicale prononcée contre l'État au sens wébérien du terme, c'est-à-dire comme instance dépositaire de la violence physique légitime, donc comme entreprise de captation du pouvoir de contraindre. Nous en passerons par deux moments. Le premier identifie la fermeture du commun aux seuls membres de la communauté d'objectif. Le second décrit les marges selon une logique dynamique d'un rapport à l'institution et comme une fin en soi, d'occupation des marges.

Ici, c'est pas pour tout le monde !

Ce titre est extrait des propos tirés d'une enquête réalisée sur la coopérative de Longo Maï, par J. Lindgaard, pour le compte de Médiapart[59]. Postuler que l'expérience des marges est exclusive n'est pas sans rappeler le caractère électif des relations communautaires. Mais ce n'est pas le seul problème posé par cette formule. L'exode, qui n'est autre qu'une fuite vers les marges, donne à voir une communauté sous l'angle d'un îlot de défection conforme au modèle d'A. O. Hirschman[60]. Cette fuite exclut une partie de la population qui souhaite vivre aussi la transformation sociale sans suivre des voies similaires. Penser que le chemin de la communauté emprunté par les communards est possible pour tout le monde, tel que Maya le dit, « *si nous on a compris certaines choses pourquoi d'autres ne le peuvent pas ?* » est la formulation d'un impensé de la complexité propre à la remise en cause du modèle capitaliste et néolibéral, comme s'il y avait une vérité absolue en contestation. F. Lordon, analysant

---

[59] Jade LINDGAARD, *La ferme des radicaux*, https://www.mediapart.fr/journal/france/260215/la-ferme-des-radicaux, consulté le 12 avril 2018.

[60] Albert O. HIRSCHMAN, *Un certain penchant à l'autosubversion: essais*, traduit par Pierre-Emmanuel DAUZAT, Paris, France, Fayard, coll. « L'Espace du politique », 1995, 366 p.

l'article de J. Lindgaard, considère que cette position, que l'on retrouve dans les postures démocratiques radicales, soulève un paradoxe puisqu'elle invite tous ceux qui se reconnaissent dans un objectif politique commun à se réunir pour y contribuer et ainsi entériner leur appartenance à la communauté. Mais que cette appartenance communautaire constitue « *un groupe fini et même un groupe fermé. Fermé à ceux qui n'adhèrent pas à cette forme de vie*. »[61] Ainsi, si « *ici ce n'est pas pour tout le monde* » c'est parce que contribuer à cette forme de vie est exclusif de l'affirmation de cette forme de vie communautaire et utopique. La formulation de ce paradoxe est clairement énoncée dans les propos de Maya :

« *On fait partie de la société même pire, on est des produits de la société. La société actuelle produit aussi des contestataires et on fait partie de la société pour cette raison-là. On ne souhaite pas s'en couper puisque justement elle est notre principale préoccupation, ça ne nous intéresse pas de nous en sortir sans les autres. Ici c'est clair qu'on est ouvert à tout le monde mais pour faire ce que l'on veut faire ici.* »[62]

« *Être ouvert à tout le monde, pour faire ce que l'on veut faire ici.* » Ce qui correspond exactement à la situation analysée par F. Lordon, c'est-à-dire une appartenance communautaire selon un objectif politique commun qui définirait la frontière entre la communauté et les autres. Si textuellement Maya ne dit pas qu'ils opèrent une sélection des candidats sur l'attestation de leur conformité aux principes qui régissent les modes de penser et d'agir dans la communauté, *il est important que ceux qui s'installent ici* soient en accord avec le principe de décision à l'unanimité exprimée, puisque c'est précisément à partir de ce principe que la ligne directrice du projet utopique peut être maintenue. Si ceux-ci n'expriment pas leur accord avec les propositions des nouveaux utopiens, alors les fondamentaux sont préservés. Rappelons-nous de la logique du pouvoir énoncée par Martin comme un renversement du postulat progressiste et libéral : *le pouvoir est aux conservateurs qui observent le silence*.

Si le genre de vie communautaire n'est pas pour tout le monde et se présente comme une machine à produire de l'exclusion, il est également une réitération paradoxale de l'adage néolibéral selon lequel il n'y a pas d'autres alternatives. Si l'on remonte aux propos tenus par Maya, qu'elle affilie à un rejet des goûts et des couleurs, l'argumentation de la structuration

---

[61] Frédéric Lordon & Panagiotis Sotiris : L'État, le capital, l'internationalisme. Leçons de Grèce, Séminaire Penser l'émancipation, Paris, 2 avril 2015.

[62] Entretien avec Maya, La Nef.

utopique se présente sous l'angle d'un réalisme des faits. Alors même que le champ des alternatives se positionne sur une ligne expérimentale, exprime un pluralisme des genres de vie en contestant l'homogénéité du mode de vie impulsé par le capitalisme et le système bureaucratique de consommation dirigée, la pointe extrême de la critique reformule un penchant homogène qui pourrait être résumé par l'axiome suivant :

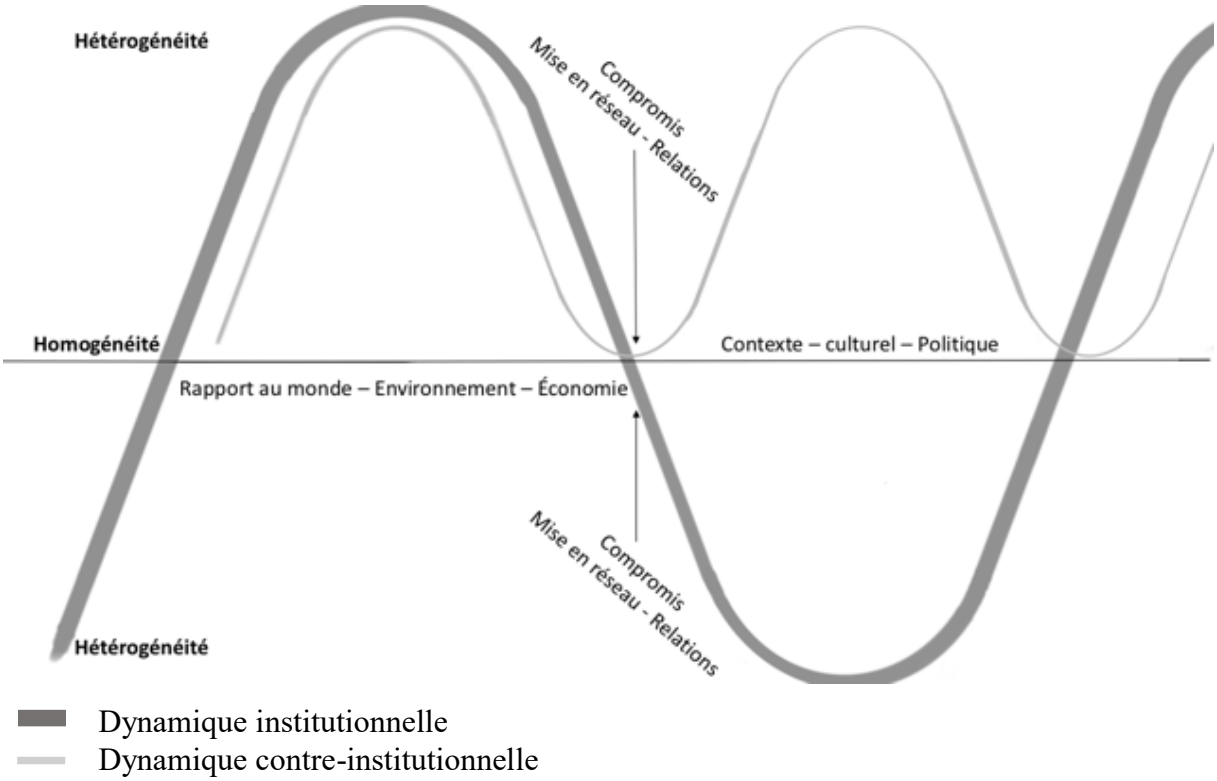
« *Face aux différents constats que le modèle social, économique et politique dominant ne fonctionne pas selon une perspective émancipatrice et écologique, il n'y a pas d'autre alternative que de se regrouper en petites unités communautaires produisant leur autosubsistance en milieu rural*. »

À une vérité se confronte une contre-vérité et, derrière la critique du *tout se vaut* que porterait la nébuleuse alternative, se dissimule l'affirmation que *nous avons trouvé la voie unique à laquelle raisonnablement le monde entier devrait s'ordonner*. Elle comporte alors un penchant autoritaire qui ne manquerait pas de rappeler ses accointances avec les utopies appelant l'émergence d'un *homme nouveau*, où les références bibliques, communistes ou sectaires ne changent rien à l'affaire.

Les marges comme dynamique et comme finalité

Pour résumer les propos qui viennent d'être énoncés et les remettre en perspective avec les notions d'alternative et de marge, observons et commentons dès à présent la figure qui suit.

Figure 11 Richesses marginales



La première sinusoïde rejoignant les deux polarités de l'hétérogénéité en franchissant la ligne d'homogénéité est caractéristique de la dynamique institutionnelle classique, c'est-à-dire celle que R. Lourau a décrit à partir d'une vision cyclique où l'instituant vient transformer l'institué, dessinant ainsi le cadre d'une institution nouvelle dont le destin est d'être elle-même un jour modifiée selon la dynamique instituante.

L'homogénéité se place sur le zéro de la sinusoïde. Elle représente les formes hégémoniques que sont le capitalisme, l'État néolibéral et les mouvements sociaux qui sont des moments d'homogénéisation en construction contre l'altérité négative. La seconde sinusoïde, plus fine, ne franchit pas la zone *zéro* d'homogénéité. Elle reste prise dans une dynamique d'oscillation interne aux mouvements hétérogènes. Si j'ai représenté cette dynamique sur la polarité Nord du schéma, la même existe en symétrie sur la polarité Sud. D'ailleurs, la coexistence de ces hétérogénéités sur les pôles opposés doit signifier aux lecteurs la réalité conflictuelle et oppositionnelle des expérimentations sur les marges sociales. Il y a comme une barrière entre

les deux expériences d'hétérogénéité et l'homogénéité qui empêchent les marges de se fondre dans le mouvement homogène. Tout apparaît sous l'angle d'une lutte contre l'homogénéisation qui imposerait la logique du compromis entre les communautés là où elles cherchent à construire un consensus à l'intérieur d'elles-mêmes. Il ne saurait y avoir de consensus élargi au mouvement social ou dans l'unité du sens commun (l'universel) sans compromission de ces marges.

Martin relatant la période immédiate après 1968, exprime l'hétérogénéité des expérimentations menées à l'époque, comme autant de scénarios esquissés à partir de tendances que les groupes testaient *in situ* comme des micro-révolutions.

« *Lorsque que l'on regarde les autres groupes de cette époque-là [1970], ils se sont à peu près tous organisés en coopérative, mais pas forcément en communauté. Il y avait une grosse inquiétude chez tous ces gens qui voulaient faire autre chose : "comment survivre avec l'impression que quoiqu'on fasse il y a toujours une compromission ?" On a tous essayé de répondre, chacun à notre manière. À Longo Maï par exemple le militantisme était dans l'autogestion. Pour eux, c'était clair, il fallait mettre en œuvre l'égalité alors que nous, notre militantisme était dans l'autodétermination, nous étions plus préoccupés par la liberté, par notre capacité à décider.* »[63]

La citation dit peu de choses des réalités expérimentées, elle invite à prendre en compte la crainte de la compromission comme un élément fondateur de la vie sur les marges. J. C. Scott établit que la distance qui sépare les marges est un facteur d'hétérogénéité linguistique, culturel, politique. Les marges fonctionnent en miroir des formes qu'emprunte la puissance d'État. Ici, elles s'opposent à la production de formes sociales homogènes nécessitées par la densification des échanges, des contacts culturels, et donc de la nécessité de *relationner* à partir d'un langage, de pratiques et de représentations communes sans lesquels il n'y a pas de possibilités d'échanger dans le cadre d'un marché commun. C'est enfoncer une porte ouverte que de dire que la mondialisation est un facteur d'homogénéisation culturelle, mais c'est autre chose que de postuler qu'elle est un *fatum* ordonné par l'idée que l'environnement social détermine l'organisation homogène des sociétés (de la société mondiale devenue une), un monde devenu unique sous toutes ses catégories, allant du monde vécu à l'univers symbolique

[63] Entretien avec Martin, La Nef.

des représentations du monde. Sur les marges, tout apparaît comme une résistance à l'homogénéisation.

Ainsi, faire l'hypothèse de la richesse des marges, c'est lutter contre cette représentation fataliste d'un ordre du monde et accorder du crédit à la conflictualité comme élément déterminant la démocratie radicale et plurielle contre une politique consensuelle.

Il faudrait alors introduire une donnée supplémentaire à la figure proposée pour expliquer ce que j'ai nommé les « richesses marginales » qui s'articulaient selon un mouvement d'hétérogénéisation / d'homogénéisation. Une stratification permettrait d'intégrer à l'analyse une temporalisation et une spatialisation des luttes *statofuges* tout autant qu'indiquer ce qui relève du désir contre-institutionnel de révolutionner l'institution ou du désir contre-institutionnel d'expérimenter d'autres marges. À l'échelle microsociale, le commun s'exprime dans la recherche du consensus ; à l'échelle mésociale on fait face au pouvoir technocratique de l'État en créant des unités temporaires de marges (ZAD) ; à l'échelle macrosociale, on se dit qu'un « autre monde est possible » en occupant les places financières et en organisant des contre-sommets économiques.

Cette stratification est le reflet d'un certain nombre de débats sur l'organisation des communs en fédérations. Ces débats marquent une tension entre l'élargissement du commun et sa circonscription à partir de la production du consensus en interne. S'il y a des communs circonstanciés qui se produisent sur les marges mais dont l'objectif est d'atteindre un rapport de force capable de renverser l'institution, d'autres, à l'inverse, sont des circonstances produites pour atteindre une modification de l'expérience vécue. Envisager le commun à partir d'une approche fédérale revient à réintroduire l'antagonisme énoncé par Martin juste avant, à savoir une lutte pour l'autogestion et lutte pour l'autodétermination.

Si les marges sont flottantes parce qu'elles jouent avec des échelles d'intégration variables et des objectifs qui le sont tout autant, elles sont également flottantes parce que l'expérience des marges est, pour une partie d'entre elles, une fin en soi.

« *Je pense qu'on est tous arrivés ici avec nos projections, pour moi c'était l'autogestion, l'auto-organisation, une organisation anarchiste sans différences sociales. J'y voyais dans l'auto-organisation des tâches qui se partagent et l'égalité des revenus un principe communiste libertaire. Mais avant d'arriver là, je pensais qu'il fallait rester à Paris selon une vision centrale de la révolution, qui ne pouvait advenir que dans les capitales. Sauf qu'à*

chaque mouvement social je constatais que ça ne marchait pas. Il fallait choisir entre l'anarchie et la révolution. Je veux bien que la révolution soit un moyen de passer à autre chose mais ça n'est pas un objectif en soi. Donc je me suis tourné vers l'anarchisme parce que ça impliquait de réfléchir à la question différemment et entre autres de sortir de cette logique de centralisation, de rester à la capitale en attendant qu'il se passe un truc qui serait ensuite répercuté aux campagnes. »[64]

Ce passage révèle la puissance de l'imagination radicale selon une tension entre l'incarnation quotidienne de la révolution et les mouvements révolutionnaires comme moments de ruptures éclatantes à l'intérieur des centres de pouvoir. Cette tension réaffirme l'opposition proposée par R. Koselleck entre *champ d'expérience* et *horizon d'attente*. Adopter un point de vue anarchiste représente, pour Aurèle, une expérience immédiate d'une forme de révolution non révolutionnaire qui ne pourrait se faire qu'en distance des centres administratifs, politiques et contestataires. Cette politisation du quotidien, selon la formule employée par G. Pruvost, s'exerce en contre de l'attente du moment homogène de la contestation. Que ces moments existent est indéniable, la régularité des comptages manifestants et des contre-comptages policiers viennent rappeler à chacun le désir vivant d'en découdre avec le monde capitaliste promu par la politique néolibérale. L'exode vers les marges propose non plus de révolutionner le centre mais de le fuir, de rendre l'opposition visible selon une logique spatiale.

J. C. Scott prononce, par rapport à la Zomia, que la « *topologie est l'un des nombreux éléments à travers lesquels s'exprime la marginalité vis-à-vis de l'État [...] et, la mobilité physique peut venir s'y ajouter pour contribuer elle aussi à mettre de la distance entre une communauté donnée et l'appétit des États.* » [65] Il précise quelques lignes plus loin, que l'on « *doit considérer le positionnement à la périphérie géographique du pouvoir d'État comme un choix social, et non comme une donnée culturelle ou écologique.* » [66] Il considère finalement que l'occupation des marges vis-à-vis de l'État peut dès lors *constituer une stratégie politique*, puisqu'elle résulte d'un choix social. Ainsi, le nomadisme des communards, que nous avons évoqué au terme du chapitre 5, peut être interprété comme une stratégie d'évasion face à la puissance étatique par le biais d'une *rétrospection utopique* qui

---

[64] Entretien avec Aurèle, Oventik.

[65] James C. SCOTT, *Zomia ou L'art de ne pas être gouverné*, *op. cit.*, p. 245.

[66] *Ibid.*

rechercherait dans un passé mythifié (le nomadisme pastoral) les pratiques s'accordant au mieux à l'utopie.

Il faudrait dès lors ouvrir l'espace d'expression d'une nouvelle hypothèse, qui restera irrésolue mais, comme nous arrivons presque au terme de ce cheminement peut-être est-ce le bon moment pour la formuler comme une intention de poursuivre ces recherches à partir de celle-ci.

Cette dynamique des marges me semble ouvrir une piste qui inviterait à croiser l'analyse girardienne de la théorie du bouc émissaire qu'il développe dans la *Violence et le sacré*[67] à l'analyse clastrienne des organisations sociales contre l'émergence de l'État[68]. P. Clastres positionne l'État comme une figure de l'altérité négative contre laquelle se constitue l'unité du sens commun. Si la théorie du commun parle d'un fédéralisme nécessaire pour organiser le commun à une échelle qui déborde des communautés, il faut parallèlement poser l'État en arbitre des conflits intercommunautaires et surtout le construire selon une figure du bouc émissaire potentiel (chez Girard). Les républiques modernes se sont construites à partir d'un penchant à l'universel qui renvoie les marges à la figure de l'altérité négative, où la plus petite différence se traduit en mécanisme victimaire des *tous contre un*. Que se passerait-il si nous envisagions de renverser ce mouvement en postulant que le plus grand dénominateur commun est suspect d'une logique qui vise à détruire les altérités radicales, les ordonnant à sa logique propre ? Selon ce raisonnement, l'État devient la potentielle victime émissaire contre qui l'hétérogénéité des plus petits dénominateurs communs se construit comme un refus d'arraisonnement à la violence physique légitime de l'appareil, homogène. Il faut alors retourner la définition wébérienne de l'État, *instance dépositaire de la violence physique légitime*, qui exerce donc un pouvoir *sur*, en instance récipiendaire de la violence physique légitime, qui traduirait alors un pouvoir *contre* la captation du pouvoir.

---

[67] René GIRARD, *De la violence à la divinité*, *op. cit.*

[68] Pierre CLASTRES, *La société contre l'État*, *op. cit.*

iii. La Résistance ordinaire au prisme de l'espace public interstitiel

Mon propos n'est pas de rentrer dans un débat sur la réfutation ou non de la thèse habermassienne qui envisage l'espace public sous l'angle d'une éthique discursive au principe qu'O. Negt est venu proposer une hypothèse concurrente en produisant un type d'espace public qui rend visible l'antagonisme de classes entre la bourgeoisie et les autres – un espace public oppositionnel. Certes cet examen doit continuer d'être réalisé à l'image de ce que N. Fraser élabore pour mettre à nu les différentes dimensions qui structurent l'espace public des démocraties contemporaines. Certes, entrer dans ce chantier en affirmant l'existence d'un troisième type d'espace public sans prendre la peine d'examiner avec précision les éléments qui définissent les deux autres types déjà identifiés peut s'apparenter à du dilettantisme. Considérons alors que nous avons affaire à une hypothèse de travail, qui n'a pas encore réuni les éléments nécessaires à son affirmation mais que cette recherche a permis de formuler comme un manifeste en attente d'être nourrie de nouvelles enquêtes venant la confirmer, ou non.

La difficulté qui se pose est de caractériser le commun et les communautés dans leur rapport actif à la transformation du monde. Or on sait à quel point, en sociologie particulièrement, le changement social est un domaine qui se traduit comme une arène où s'affrontent de nombreux paradigmes qui seraient plus ou moins compétents pour rendre compte de cette activité normale des sociétés de la modernité.

Si l'origine de cette recherche a pris corps, avant même de se fixer sur le commun et les communautés, sur la quête d'autonomie dans les styles de vie alternatifs, c'est en se positionnant selon une perspective de résistance, dans les routines du quotidien, que M. Dobré exprime comme relevant de la *résistance ordinaire*[69]. Pour autant, les premières années de recherche ont plus consisté à élargir le prisme de lecture en tentant de croiser systématiquement cette perspective avec d'autres paradigmes. L'analyse institutionnelle[70] portait tous ses fruits pour comprendre la logique des alternatives, comme un mouvement pendulaire où l'instituant vient transformer l'institué pour créer une nouvelle institution. La

---

[69] Michelle DOBRÉ, *L'écologie au quotidien*, *op. cit.*

[70] René LOURAU, *L'instituant contre l'institué*, Paris, France, Éd. Anthropos, 1969, 196 p.

théorie de la reconnaissance[71] permettait d'affiner le regard sur la dynamique institutionnelle pour comprendre de l'intérieur le jeu social qui articule la domination des institutions à la dynamique des positions sociales et des luttes d'émancipation. Revenait ainsi au cœur de l'analyse le besoin de comprendre ce qui peut mettre en mouvement les groupes contestataires et subalternes face aux situations de dominations. Après quelques infidélités au postulat développé par M. Dobré, ce cycle de recherche revenait à son mythe de fondation, à savoir comment le quotidien était un théâtre révélant une quantité de pratiques de *résistance ordinaire* qui faisaient entrer l'analyse du politique au sein de la sphère privée alors même que ce type d'analyse avait été réservé classiquement la sphère publique. Comme un mythe de refondation ne rejoue jamais strictement la même partition, ce retour aux fondamentaux intégrait, dès lors, une approche de la résistance quelque peu différente à partir des analyses fournies par James C. Scott.

Pour autant il semblait essentiel de caractériser le plus clairement possible la manière dont les communautés agissent sur le monde. Si l'on cherchait les grands changements, les révolutions qui feraient table rase du passé, on pouvait chercher longtemps sans jamais percevoir la moindre vague intéressante, même à considérer qu'il existe une continuité entre les mouvements de mai et ceux qui nous sont contemporains. Il semblerait plus juste d'insister sur le fait que le changement s'opère par touches successives, génération après génération. Même les grands moments de révolte dans l'Histoire ne reflètent pas la réalité de la situation, ils sont des narrations d'historiens qui perçoivent une rupture dans le temps long, là où les subjectivités se lèvent tous les matins pour faire bouillir la marmite.

À l'échelle macrosociologique, il est donc possible de parler du changement social comme de la montée des eaux, on peut même, en tirant les ficelles de la dynamique institutionnelle, imaginer comment le changement s'opère par vagues successives, comment l'institué est transformé radicalement par l'instituant à coup de vagues régulières. À l'échelle macrosociologique le changement social ce n'est pas la tempête c'est l'érosion. Si l'on prend les choses au niveau microsociologique, à l'échelle de l'individu ou du groupe restreint, on est à peu près certain de ne rien voir, ou seulement des microaltérations dans les habitudes[72]. C'est ici que se présente encore le lien avec la résistance ordinaire, en tant que théorie des micro-révolutions ou des micro-conservations opérant dans le champ du quotidien.

---

[71] Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*

[72] Dominique DESJEUX, *Les sciences sociales*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2004, 127 p.

À l'échelle de l'individu, le parcours dans les trajectoires de vie montre combien la distance qui sépare le milieu social d'origine du milieu social intégré peut à la fois être aux antipodes dans la forme, disons à l'échelle des modes de vie, mais si peu dans le contenu, dans la mesure où, comme l'écrivaient P. Bourdieu et J-C. Passeron en 1964[73], « *on trimbale avec soi toutes les gamelles de son enfance peu importe la cuisine qu'on intègre à la fin*. » Ce qui est donc une mise en garde face aux discours de la spontanéité et de l'immédiateté du changement.

La résistance est un art gymnastique.

Considérer la résistance à l'aune de la tension entre conservation et progression où la rétrospection joue un rôle de réexamen de l'histoire prenant appui sur une suspension du temps, permet d'envisager la résistance ordinaire comme une gymnastique spatiale et temporelle. M. Löwy et R. Sayre avaient déjà repéré chez E. Bloch une sensibilité écologique postulant que « *le progrès contient des moments de retour et que l'accomplissement ultime implique une saisie de l'origine*. ». L'œuvre de E. Bloch écrivent-ils, « *illustre de façon remarquable un paradoxe qui se trouve au cœur de tout le romantisme révolutionnaire* »[74]. Il est une interrogation sur la manière dont « *une pensée qui se veut orientée vers l'avenir utopique peut puiser son inspiration dans le passé ?* »[75]

Peut-être est-ce pour puiser dans un réservoir d'expériences passées que le progrès avait mis en sommeil que la rétrospection s'inspire de ces pratiques anciennes pour les ré-expérimenter à la lumière d'un nouveau contexte, d'une nouvelle manière d'envisager la relation au monde.

En tant que composante du travail du commun, la résistance ordinaire peut apparaître comme un concept qui organise et distribue les faits sociaux. Elle serait alors une grille de lecture du monde et une manière d'appréhender l'action.

« *Le travail du commun est un de ces grands textes cachés, un de ces sites privilégiés où s'écrivent les discours dissidents, un de ces espaces où les idéaux de mutualisation et de coopération insistent et persistent, se traduisent en acte et ouvrent le chemin à des*

---

[73] Pierre BOURDIEU et Jean-Claude PASSERON, *Les héritiers: les étudiants et la culture*, Paris, France, Les Éditions de Minuit, 1964, 179 p.

[74] Michael LÖWY et Robert SAYRE, *Révolte et mélancolie: le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, France, Payot, 1992, p. 265.

[75] *Ibid.*, p. 257.

expérimentations ambitieuses. Cet art de la résistance, cet art instituant, n'opère ni en position de repli, ni sur un mode défensif. Il agit en plein milieu de la vie institutionnelle, et de manière créative et offensive, en apprenant à se cacher pour tenir et durer, en agissant parfois de manière furtive, en jouant avec ruse et intelligence des interstices, des failles et des brisures de l'institution. »[76]

P. Nicolas-Le Strat qui, s'appuyant sur J.-C. Scott pour positionner le *travail du commun* dans les arts de la résistance, ne manque pas de rappeler que ces arts sont évidemment logés dans les profondeurs du quotidien et loin des grands récits insurrectionnels.

« *Le commun a pour vocation d'ouvrir (d'instituer) de tels espaces tout à la fois lieux de résistance et lieux de création. Il implique cette créativité instituante propre à l'activité ordinaire [...]. Le travail du commun suppose donc un environnement organisationnel et des conditions de fonctionnement propices à l'épanouissement des pratiques et favorables aux expérimentations.* »[77]

Ainsi, la résistance traduit-elle une *capacitation* parce qu'elle ne s'affiche pas en contre mais selon un pouvoir de création, elle est une résistance prise dans un élan positif. La résistance ordinaire ne peut se penser comme une forme sociale appartenant à ce qu'O. Negt a nommé un espace public oppositionnel. Si son mode d'action est *furtif*, si pour durer elle doit se cacher dans les non-lieux de l'institution, dans la sphère privée ou dans l'exode vers les marges, c'est à mon sens parce qu'elle est la forme sociale caractéristique des interstices. Ceux-ci sont à la fois des espaces d'espace et des espaces de temps. S'ils peuvent se matérialiser dans des non-lieux, dans des lieux délaissés, ignorés, oubliés, ils se logent également dans le vécu du quotidien, dans ces non-temps que les temps capitalistes et institutionnels n'ont pas encore réussis à coloniser. Ils partagent des caractéristiques communes avec ce qu'H. Rosa[78] qualifie d'oasis de décélération intentionnelle qui sont des espaces temps suspendus de la dynamique dominante d'accélération propre aux temps capitalistes et institutionnels. Par ailleurs, l'auteur considère ces oasis comme des espaces temps structurellement dédiés à l'accroissement de l'accélération, puisque décompressés et rechargés, les individus retournent à la vie intramondaine ragaillardis et plus efficaces encore. Je ne partage pas précisément ce constat. Il me semble que les usagers des oasis sont sûrement

---

[76] Pascal NICOLAS-LE STRAT, *Le travail du commun*, *op. cit.*, p. 87.

[77] *Ibid.*, p. 88.

[78] Hartmut ROSA, *Accélération*, *op. cit.*, p. 113.

plus enclins à la critique de la contrainte temporelle produite par le mode de vie contemporain. Traiter les retraites méditatives et la pratique du yoga comme des surcroîts potentiels d'efficacité revient à passer à côté du vécu des pratiquants et de l'univers référentiel qui en constitue les fondements (Boudhisme zen / …), une recherche de la nature, par le corps et la spiritualité.

Au-delà, si l'on prend les utopies agraro-politiques pour des oasis situées dans des spatialités et des temporalités autres, il faut alors se défaire, et de l'argument du surcroît d'efficacité tout autant que de celui par lequel H. Rosa considère que les stratégies de décélérations idéologiques sont des propositions qui associent les représentations de la prémodernité à celles de la contre-modernité[79]. Il place ces idéologies nourries de sources religieuses, écologistes, ultraconservatrices et anarchistes dans un moment d'immobilisation vis-à-vis du processus d'accélération. Faisant l'amalgame des motivations portées par chacune et les inscrivant comme, unies en opposition, il néglige toute la différenciation qui les sépare si l'on prête une attention particulière à la place qu'occupe l'expérimentation pour chacune d'entre elles, comme force de projection dans une société autre.

« *Quand on est venus là, on est arrivés avec l'idée de faire quelque chose de collectif, d'autosubsistant, de résistant, de participant aux luttes...* »[80]

De ce point de vue, une communauté intentionnelle et une communauté situationnelle, militantes, comme une ZAD, relèvent invariablement d'une perspective de résistance ordinaire. La politisation du moindre geste, la lutte à partir de la sphère privée, qui crée un espace interstitiel[81] entre ce qui relève traditionnellement de l'espace public politique et ce qui relève habituellement de l'espace privé, nous confronte à des formes d'action inédites. C'est en ce sens que d'une part l'espace public est investi par les logiques de l'espace privé dans le cas d'une ZAD où l'on déporte la vie quotidienne dans le cadre de la lutte. Dans l'autre sens, c'est la lutte politique qui vient s'immiscer dans les relations de la vie quotidienne, quand la tablée collective prend la forme d'une assemblée générale, trois fois par jour, quand le débat public s'invite entre les murs de la maisonnée collective. C'est en ce sens que je considère que ces communautés intentionnelles et d'autres communautés situationnelles / militantes

---

[79] *Ibid.*, p. 111.

[80] Entretien avec Eschyle, Oventik.

[81] Aldo HAESLER et Michelle DOBRÉ, « Oskar et les Argonautes », *Multitudes*, 2009, nº 39, pp. 196-204.

produisent leur action et la pensent dans des espaces publics interstitiels, d'un côté, en publicisant la sphère domestique, de l'autre, en domestiquant l'espace public.

Synthèse du chapitre 9

En arrivant au terme de ce chapitre, qu'est-il possible de retenir ? La spatialité et la temporalité des communautés intentionnelles articulent deux logiques que les sciences humaines ont classiquement opposées : celle du mythe et celle de l'utopie. Si le chapitre 8 a révélé que le *bricolage* était un élément fondamental dans la juxtaposition de ces deux logiques, le présent chapitre a permis de décrire davantage ce lien en révélant la place particulière qu'occupe la notion de *retour* entre le mythe et l'utopie. Si le mythe semble clore le temps dans des cycles de recommencement du passé quasi identique et si l'utopie semble n'intégrer que le présent comme un négatif d'un futur à faire advenir, alors, ce que j'ai nommé la *rétrospection utopique* apparaît selon un principe dynamique qui englobe dans son rapport au temps le passé, le présent et le futur. Celle-ci se distingue des autres formes de rétrospection en raison même de son point de départ : *un horizon d'attente* (R. Koselleck). Si, classiquement, la rétrospection prend son origine dans le présent à la faveur du passé, ici, elle s'amorce depuis la projection utopique, en tant que destin idéal, pour s'inspirer du meilleur du passé et du présent. À la faveur de ce mécanisme, les communards sont allés puiser dans le retour à la terre, dans des représentations allochtones des attaches à celle-ci, un certain nombre d'éléments préfigurant une manière *d'être avec* et *d'agir dans* la nature. C'est alors que le *retour* peut aussi prendre la forme d'un *détour* par la nature. Dans cette opposition entre la *conservation* d'un passé mythifié et la *progression* vers un futur idéalisé, la *rétrospection utopique* ramène au présent l'incarnation, ici et maintenant, des principes retenus pour transformer le social, l'économique et le politique.

Dans ce jeu qui s'opère sur les marges de la société instituée, la notion d'alternative surgit dans les discours issus de l'enquête. Un rapide examen de cette notion aura permis de montrer que l'alternative ne peut s'énoncer qu'à partir de ses pluriels, tant du point de vue des rapports qu'elles entretiennent avec les pouvoirs institués (dynamique institutionnelle) que du point de vue des relations entre elles (champs d'oppositions sectoriels). Le propre des alternatives est de venir s'énoncer et prendre corps dans les interstices du pouvoir qu'elles colonisent par des

actes subversifs (J. C. Scott) à partir de la sphère du quotidien. Elles mettent en œuvre les principes de la *résistance ordinaire* (M. Dobré) et participent de ce fait à la transformation institutionnelle tout autant qu'à la résorption de ces interstices laissés vacants. C'est d'ailleurs à partir de ces deux points que les communards rejettent l'affiliation au domaine des alternatives. En effet, ce dernier serait l'objet d'une récupération de la part des institutions de pouvoir (économique, politique et culturel) qui les utiliseraient afin de perpétuer leur domination dans un espace social renouvelé. Dans cette optique, et pour prendre quelques exemples, les AMAP deviennent un modèle accaparé par les acteurs du monde agricole les plus « conventionnels » et le covoiturage ne se développe plus qu'à partir de plateformes marchandes : cela équivaut à une *fonctionnalisation des alternatives*. Mais ce n'est pas tout.

L'inscription dans le présent du monde fait également l'objet d'une prise de distance entre le monde des communautés utopiques et le monde des alternatives pratiques. Si ces dernières expérimentent, par petites adaptations, *une amélioration de ce monde-ci*, les premières cherchent à administrer la preuve de la *nécessité d'un monde autre*, pluriel, qui met tout en œuvre pour tenir à distance les facteurs d'homogénéisation économique, politique et culturelle. Vue des communautés utopiques, l'occupation des marges apparaît comme une position qu'il faut parvenir à maintenir en résistant à la dynamique d'homogénéisation. Cela révèle une logique d'opposition à l'institution. Au prisme de l'analyse institutionnelle, tout porte à croire que les communautés utopiques se maintiennent dans une dynamique instituante permanente (l'enfermement dans le temps présent de la révolution) sans jamais vouloir atteindre le moment critique de leur avènement institutionnel.

C'est à partir de ces éléments que je défends l'idée que les communautés utopiques empruntent la voie de la résistance ordinaire qui s'incarne dans les actes du quotidien et donne sens au *vivre ensemble en communauté*. Mais elles ajoutent à cela une résistance oppositionnelle explicite limitant toute tentative de récupération institutionnelle et permettant de se mettre en marge de tout pouvoir centripète.

Synthèse de la quatrième partie

L'analyse des relations au monde que j'ai proposé de mener au fil de cette partie peut conduire à dresser quelques constats avant de mettre un terme à cette enquête sur les communautés intentionnelles.

La *rétrospective utopique* s'oppose terme à terme avec la spatialité et la temporalité capitaliste. Pour bien comprendre cette affirmation, il est nécessaire de rappeler que la « rétrospection » est ce qui caractérise le mieux les communautés étudiées. Celles-ci ne se projettent pas seulement vers un futur désiré, que la linéarité de l'utopie bornerait, mais elles en utilisent les traits saillants pour réinterpréter un passé mythique, cyclique, qui leur offre les moyens de construire une alternative au présent. Là où le capitalisme a une approche du temps et de l'espace quantitative et prétendant à l'homogénéisation, celle des communautés intentionnelles est marquée par une ligne tendue vers l'avant (l'utopie) simultanément parcourue de boucles de rétrospection (provoquées par le mythe) qui nourrit la préférence pour l'hétérogénéité et la qualité de vie.

La projection dans un *monde autre* s'appuie rétrospectivement sur des éléments du passé et du présent à convoquer pour étayer la viabilité du projet utopique. Une viabilité qui emprunte deux voies, l'écologie et le politique, puisqu'elle se définit selon les critères d'une vie en harmonie avec la nature, sans rapport de domination entre les humains ni entre humains et non-humains.

La tendance à recomposer un univers de sens à partir de mythes (troc, communauté originelle et nature) et d'utopies (commune, îlot, tribu) protège les communautés du conservatisme et de la régression. Ces communautés utopiques apparaissent plutôt sous l'angle de lieux d'expérimentations sociales, dont l'objectif est de tester *in situ* de nouveaux desseins utopiques.

Les communautés intentionnelles sont prises dans un mouvement de lutte contre l'homogénéisation. Leurs pratiques quotidiennes peuvent être assimilées à celles de la *résistance ordinaire* (M.Dobré) et à des pratiques *infrapolitiques* (J. C. Scott) qui s'opposent aux manières d'agir du monde capitaliste.

Les communautés intentionnelles sont politiques puisqu'elles développent un certain nombre de luttes qui les placent simultanément dans ce champ et les éloignent de celui de la *résistance ordinaire*. Résister au puçage du troupeau et animer des débats dans l'espace public, pour lutter contre le dispositif *« Voisins vigilants »*, sont deux illustrations de ce que je nomme une ***résistance oppositionnelle***. Si la résistance ordinaire a pour caractéristique de se traduire par des pratiques de l'ordre de **l'infrapolitique**, la résistance oppositionnelle développe des pratiques et des discours de l'ordre du **micropolitique**.

Conclusion générale

Cette recherche sur les communautés intentionnelles contemporaines, que j'ai qualifiées au fil de cet examen, de communautés agraires puis de communautés utopiques, amène au moment de conclure à dresser le bilan des hypothèses de travail retenues et à rouvrir quelques perspectives qui mériteraient de nouvelles recherches.

L'époque contemporaine semble reprendre à son compte la notion de communauté qu'elle avait délaissée pendant quelques décennies. Mais ce qui m'interpellait au premier abord tenait à son emploi dans des contextes très différenciés, marquant une certaine confusion dans les réalités que cette notion semblait recouvrir. Cette première interrogation me conduisait à rechercher ce qui se partage dans les communautés contemporaines : quelles conceptions du commun elles retiennent et ce que peut signifier vivre ensemble ? Ce qui se présente sous la forme de collectifs de vie et de travail manifeste quelques parentés avec les communautés des années 1970 et ce que les milieux anglo-saxons réservent au terme de communauté intentionnelle. Ces groupements mobilisent par ailleurs tout un univers de références touchant à l'autonomie.

Cette association entre le commun et l'autonomie, tous deux présents dans la sphère communautaire, m'indiquait l'objet de ma recherche et dessinait les contours du cadre de mes investigations. Plusieurs axes ont permis d'engager ce travail de recherche. Le premier s'appuyait sur la construction du commun et les pratiques qui lui sont associées. Ces deux aspects semblaient mériter un examen des théories les mobilisant. Que met-on en commun ? Qu'y a-t-il derrière *le commun* défini à l'intérieur d'un groupement ? Le second axe reposait sur l'autonomie revendiquée des communautés. Que cherche-t-on quand on affirme la recherche de l'autonomie ? De ces deux axes se dégageait un principe directeur, le fait politique, dont la place dans l'analyse du phénomène communautaire avait été peu investie par la sociologie et l'anthropologie. Les études menées, il y a près de quarante ans, avaient insisté sur les analyses du fait religieux, observant les bricolages de croyances dans des groupements sécularisés (D. Hervieu-Léger), ou s'étaient focalisées sur la stratification sociale, par le jeu de reclassement dans les espaces ruraux délaissés par la société industrielle et bureaucratique (D. Hervieu-Léger & B. Hervieu ; B. Lacroix). D'aucuns n'envisageaient sérieusement l'action communautaire en lien à la dynamique institutionnelle ou au changement social. Pour retrouver cette prise en compte du politique dans ce type d'associations particulières, il fallait remonter aux examens des communautés de travail théorisées et expérimentées par le socialisme utopique (H. Desroches ; P. Chanial).

Comment s'exprime le politique dans ces organisations communautaires ? Quels sont les objets de sa réflexion ? Quelles propositions formule-t-il depuis la place où il s'énonce ? Quelle est sa vocation par rapport au monde social qu'il discute ? Tous ces éléments venaient nourrir le projet d'examiner le changement social depuis les lieux d'expérimentations de styles de vie alternatifs.

Pour avancer dans l'élucidation de ce problème, la délimitation du cadre théorique devait pouvoir intégrer cette dimension politique sous plusieurs angles. Le premier concerne la vie quotidienne et la définition « d'un vivre ensemble » assimilable à un projet politique « interne ». Le second redéfinit le travail à l'aune d'une critique du productivisme. La définition d'un projet politique « externe », plus global, exprimée dans des luttes contre le capitalisme industriel et les grands projets d'État, signe le troisième et dernier angle. Ensemble, ces trois dimensions donnent à voir un fait politique peu conventionnel mêlant des relations intimes (vie quotidienne), des relations mues par un objectif idéal (travail autonome) et des relations à la sphère institutionnelle (mouvement social). Dans chacune de ces trois dimensions relationnelles, les observations font ressortir des résistances aux formes hégémoniques de la vie quotidienne, du travail salarié et de la politique partisane. Compte tenu de l'importance de l'action au quotidien, la résistance ordinaire (M. Dobré), caractérisée précisément par une conception infrapolitique (J. C. Scott), peut apporter un surplus de compréhension des gestes et des pratiques ordinaires réalisés contre les manières de faire propre au monde occidental contemporain. Ainsi s'exprimerait une démarche politique implicite.

Les deuxième et troisième parties s'inscrivent dès lors dans la continuité de cette réflexion. La première question à laquelle les communautés intentionnelles se confrontent est liée au partage d'un espace de vie. Ainsi, l'habitat, l'usage et la propriété des lieux révèlent des mises en pratique de rapports alternatifs au confort matériel et à la propriété privée. Ainsi, la propriété commune, par le biais de la forme associative, est le régime idéal retenu par ces communautés intentionnelles. Cette substitution, inséparable d'une remise en cause du mode de vie dominant, est, par-là même, intrinsèquement politique. Par ailleurs, le style de vie développé par ces communautés place l'activité productive au cœur des préoccupations quotidiennes. Tout est mis en œuvre pour que l'activité du travailleur s'inscrive dans un *continuum* avec sa vie privée. Le travail, lui-même, fait l'objet de redéfinitions à partir du sens qu'il produit. L'autosubsistance et la création sont deux éléments majeurs de ce qui permet d'affirmer que le travail communautaire est vecteur d'autonomie. L'activité collective,

la définition commune des priorités et des objectifs à partir d'un idéal partagé, permet, par ailleurs, d'affirmer que les communards travaillent le commun. Ils agissent depuis la communauté pour la vie communautaire. Remettant en question le mode de production capitaliste, et la centralité qu'il accorde à l'argent, les communards travaillent également le commun en favorisant la mutualisation, l'entraide et les échanges réciproques. Ces pratiques que j'affilie à la résistance ordinaire, parce qu'elles s'expriment sans référence explicite au politique, établissent la prééminence de la relation dans la structuration du fait communautaire.

Dans cet univers des relations, j'ai interrogé ce que pouvait signifier partager une vie ensemble dans une relation d'association. L'hypothèse retenue était que l'affinité élective (M. Löwy) permettait de comprendre la manière dont se relient les membres d'une communauté. Celle-ci devient alors une organisation sociale érigée sur une intention de faire communauté. Cette intentionnalité s'exprime jusque dans les règles d'associations entre les membres, qui, sans toujours y parvenir, cherchent à régir famille, couple, amour et filiation. Ainsi, faire famille dans la communauté, c'est intégrer des individus sans liens de filiation et élargir le noyau familial à l'entourage (C. Bonvalet). C'est ainsi que l'on peut affirmer que le groupement s'apparente à une communauté familiale dont les liens sont circonstanciés et flexibles. Cette affinité élective peut être entendue comme une reconnaissance réciproque de la valeur intrinsèque de chacun des membres. S'ils se choisissent, c'est en vertu de leur adhésion respective à une même orientation utopique, à un même désir de transformation sociale. Dans les communautés intentionnelles, le politique, déterminant dans les règles d'association, emprunte la voie micropolitique (G. Deleuze). Il ne se formule pas selon des espoirs de révolution sociale et politique, mais vise des microrévolutions fragmentées et sectorielles. Chaque geste, chaque pratique quotidienne est une incarnation du changement et rappelle, une fois de plus, le sens de l'action conféré par la résistance ordinaire. Dans l'analyse du fait politique à l'intérieur des groupes, tout apparaît sous l'angle d'une expérimentation, que cela soit les délibérations ou les prises de décision, qui renvoie à l'exercice de la démocratie radicale. Le consensus fait partie des principes retenus par les communards pour arrêter des décisions et les mettre en pratique (E. Urfalino). Si le consensus peut apparaître comme un principe qui exclut la conflictualité, celle-ci ressurgit dans les débats politiques définissant le commun du groupement et mène, dans les cas extrêmes, à l'auto-exclusion de certains membres ou à la dissolution du groupe. L'affinité élective, dans l'analyse du politique, mène à reconsidérer la place accordée à l'amitié dans le politique. À

partir des observations de terrain, trois figures illustrent cette association : *Eros* en tant qu'amour de l'autre ; *Athéna* en tant qu'amitié communale, groupement affinitaire de voisinage, *Philia* en tant qu'amitié politique, amour des idées de l'autre. Ces trois figures ont permis de montrer que la constitution du commun de ces groupements communautaires produit un entre-soi variable selon le type d'affinité en préambule de l'association.

Cette relation d'amitié politique se fixe à un autre niveau que les liens interpersonnels. Elle s'inscrit également dans le cadre de la projection utopique en tant que déterminant de la volonté de vivre au présent le dessein d'une société autre. Les partenaires s'élisent en fonction de leurs capacités présupposées et de leur désir commun à vivre cette utopie. À bien des égards, on retrouve le même mécanisme que celui observé par M. Weber à propos des sectes protestantes en Amérique du Nord. La communauté recouvre ainsi son sens plein de la communion entre les membres réunis autour d'un destin commun, donnant ainsi un sens plus profond que le simple terme de collectif retenu pourtant par les groupements que j'ai enquêtés (à l'exception de La Nef).

Toujours selon cette volonté de comprendre l'architecture du commun, c'est-à-dire comment elle dessine et agence les éléments pour le construire, l'utopie a progressivement occupé une place déterminante. L'hypothèse retenue était que les communautés agraires associaient aux logiques de l'utopie des logiques proches du mythe. Si la première évoque un désir de rupture spatiale et temporelle, le second se formule à partir de la notion de retour à la terre et à la nature. J'ai tenté de montrer que ces deux types de retour, pris invariablement l'un pour l'autre dans les analyses sociologiques, anthropologiques (D. & B. Hervieu-Léger) et historiques (C. Rouvière) ne relèvent pourtant pas des mêmes faits. Là où le retour à la terre exprime le travail agricole, comporte en lui une dimension active du faire et peut se lire dans la continuité du naturalisme, où il s'agit de soumettre la terre aux besoins humains par le biais du travail, le retour à la nature interroge quant à lui la relation entre les humains et les non-humains, questionnant ainsi les fondements de l'anthropologie. J'ai repris l'hypothèse que cette recherche de la nature amenait à reconsidérer les relations et la place des humains avec et dans la nature (C. & R. Larrère). Mais à l'issue de cette recherche, je crois pouvoir formuler une hypothèse sensiblement différente sur la relation à la nature qu'il s'agirait d'examiner sur de nouveaux terrains d'enquête comme les réseaux se réclamant de la méthode des constellations familiales, les pratiquants de la permaculture et de la biodynamie qui sont autant de courants à la frontière de l'écosophie. En effet, c'est sur fond de crise environnementale, économique, politique et sociale, d'obstruction des horizons radieux portés

par les progrès techniques, qu'apparaissent ces pratiques. La dimension expérimentale tournée vers d'autres systèmes d'action et de représentations de l'être au monde fait émerger de nouvelles cosmogonies dont le biocentrisme serait une clé d'interprétation. En cela, ces pratiques énoncées ci-dessus semblent reprendre le naturalisme en sens inverse du scénario dominant, gestionnaire et responsable de la nature, pour réordonner l'action humaine à une soumission aux lois naturelles.

Plusieurs observations, telles que le véganisme et l'antispécisme dans les communautés utopiques agraires, m'ont mis sur la piste d'une altération du naturalisme tel qu'il est présenté par P. Descola. Si des éléments proches de l'analogisme s'expriment dans ces pratiques et représentations du monde, tout apparaît sous l'angle d'un retournement de la perspective ouverte depuis les révolutions copernicienne, galiléenne et cartésienne. À l'instar du schème postulant une relation instrumentale à la nature, en soi un rapport de domination, la *praxis* utopique propose une relation d'égalité entre les existants. Dans cette systématique, l'hypothèse principale serait que le naturalisme n'est ni supplanté par l'analogisme, que le régime d'égalité sous-tendrait, ni dépassé par l'émergence d'une nouvelle ontologie, mais serait, en revanche, littéralement retourné sur l'axe relationnel entre humains et non-humains. Cette hypothèse proposerait d'analyser les relations entre les humains et les non-humains sous l'angle d'une inversion de la relation de subordination. Le retour à la nature prendrait ainsi la signification d'un *détour* permettant d'interroger les manières d'être au monde dont les utopiens cherchent à transformer le sens.

Les deux types de retours à la terre et à la nature renvoient à des significations spécifiques qu'il faut savoir dépasser dans le cadre de l'analyse puisque le retour, en tant que tel, est porteur de sens. J'ai proposé l'hypothèse qu'il est un connecteur entre les logiques du mythe et les logiques de l'utopie. Partant de la tension conventionnelle entre la conservation et la progression, j'ai cherché, par l'intermédiaire de la rétrospection, à décrire le chemin qu'emprunte l'utopie quand elle convoque des éléments du passé. En examinant le retour depuis les années 1970, j'ai souhaité montrer que celui-ci prend la forme d'un recours, où la terre est perçue comme un réservoir d'expérimentations, et celle d'un détour par la nature, quand il interroge les relations entre humains et non-humains et les manières d'être au monde. À partir de ces deux éléments, j'affirme que la rétrospection utopique se place depuis un avenir désiré pour faire remonter le meilleur du passé et du présent (mythe du troc, mythe de la communauté originelle, mythe d'une nature naturante). La rétrospection utopique englobe les trois temporalités propres aux logiques du mythe (passé/présent) et de l'utopie

(présent/futur). Elle ramène au présent l'incarnation, ici et maintenant, des principes retenus pour transformer la réalité sociale. Cette incarnation de desseins utopiques s'exprime depuis les marges de la société.

Ce positionnement s'explique par le caractère concret des utopies. Si l'utopie classique s'exprime dans un non-lieu, l'émergence d'utopies concrètes, ou d'hétérotopies (M. Foucault), n'est possible qu'en distance des lieux du pouvoir. De ce point de vue, les utopies partagent une position commune avec les alternatives pratiques. Elles expérimentent sur les marges des pratiques sociales, politiques et économiques que l'institution ne reconnaît pas encore. Seulement si le monde des alternatives transforme le réel, son objectif est de transformer l'institution, alors que le monde des utopies ne cherche pas à atteindre le moment d'institutionnalisation de sa pratique. Dans cette dynamique instituante tout se passe comme s'il ne fallait jamais recréer de l'homogénéité sociale, culturelle et politique. Le propre des temporalités et spatialités utopiques étant l'hétérogénéité.

Dans cette analyse, j'ai donc placé la thèse du politique comme pierre angulaire de la compréhension du commun autonome des communautés intentionnelles. Or, ce faisant, j'ai surdéterminé la place de celui-ci par rapport au fait économique. À l'aune de ces analyses et des enseignements qu'on peut en tirer, il faudrait pondérer l'utopie politique comme imaginaire efficace de transformation vers un monde autre. Dans certains développements de cette thèse, le fait économique se présente comme un moyen en vue de la transformation utopique. Cela, je ne l'ai pas suffisamment pris en compte alors même que les acteurs du monde communautaire m'indiquaient que, en jouant sur le même terrain que leurs détracteurs, ils tentaient de retourner la perspective du monde capitaliste et néolibéral en proposant un agir économique basé sur la coopération et l'échange non monétaire. *Faire économie* sous un mode alternatif, en visant la transformation de la sphère politique, constituerait un modèle concurrent à celui du libéralisme qui aurait su dicter sa loi au politique. En ce cas, employer l'économie reviendrait à établir un discours d'opposition, terme à terme, sur un échiquier commun. S'il ne faut pas minorer l'importance de l'écologie et celle du politique, il faudrait toutefois envisager une étude sérieuse de l'imaginaire économique déployé dans les projections utopiques qui repose sur la mutualisation, l'entraide et l'échange réciproque.

Cette meilleure prise en compte du fait économique renforcerait la place de la résistance ordinaire comme cadre interprétatif du fait communautaire. De ce constat, il me semble que le concept de résistance ordinaire permet de traduire avec précision le domaine infrapolitique

qui se joue dans les pratiques alternatives. Toutefois, il faut discuter des limites de sa portée dans la mesure où il ne permet pas d'embrasser toute la réalité politique qui s'exprime depuis les marges communautaires. Là où la résistance ordinaire se loge dans les interstices du pouvoir, certaines oppositions, portées par ces communautés, se formalisent et s'énoncent depuis leurs lieux de vie et l'espace public. Pour qualifier la résistance déployée dans ces communautés intentionnelles, il faut adjoindre à la résistance ordinaire un autre type, celui de résistance oppositionnelle, plus proche de la perspective ouverte par O. Negt et sa théorie de l'espace public.

En effet, j'ai avancé peut-être trop tôt mon intention d'explorer les interstices de l'espace public. Le chantier reste ouvert et colossal pour tenter d'y voir plus clair du point de vue de la sociologie et de l'anthropologie du politique. Si M. Dobré m'a mis sur la voie de la résistance ordinaire, si J. C. Scott place la résistance dans les marges en terrain exotique, je leur dois le désir de poursuivre cette voie, en élargissant le concept développé par la première, en questionnant la place de l'espace public, et en l'appliquant aux terrains que le second n'a pas explorés, les territoires situés en marge des lieux de pouvoir dans les sociétés occidentales.

À ce titre, il faudrait s'intéresser aux communautés situationnelles qui se forment dans le cadre d'actions de type « ZAD ». Ces luttes participent à la redéfinition des répertoires d'action collective que nous découvrons depuis le XXIe siècle. Celles-ci font entrer les mouvements communautaires dans un autre registre que celui de la seule recherche de la vie bonne. Elles deviennent alors un acte politique en soi, contre les stratégies d'aménagement du territoire promues de concert pas la technobureaucratie d'État et le capitalisme industriel, qu'il s'agit d'inscrire dans la quotidienneté alors que le processus inverse est à l'œuvre dans les communautés intentionnelles.

De ce point de vue, une communauté intentionnelle et une communauté situationnelle relèvent invariablement d'une perspective résistante mais connaissent une inversion de la relation entre le quotidien et le politique. Dans les deux cas, la politisation du moindre geste et la lutte à partir de la sphère privée, qui créent un espace interstitiel entre ce qui relève traditionnellement de l'espace public politique et ce qui relève habituellement de l'espace privé, nous confrontent à des formes d'actions inédites. C'est en ce sens que, d'une part, l'espace public est investi par les logiques de l'espace privé, comme dans le cas d'une ZAD, où l'on déporte la vie quotidienne dans le cadre de la lutte. D'autre part, plutôt dans les communautés intentionnelles, c'est la lutte politique qui vient s'immiscer dans les relations de

la vie quotidienne, quand la tablée collective prend la forme d'une assemblée générale trois fois par jour (cf La Nef), quand le débat public s'invite entre les murs de la maisonnée collective (cf Oventik ; Héliée). Les deux formes de communauté, situationnelle et intentionnelle, font apparaître alors plusieurs logiques politiques convoquant plusieurs types d'espaces publics (N. Frazer ; J. Habermas ; O. Negt) dont il s'agirait d'examiner les liens et les articulations.

Les communautés utopiques investissent donc des espaces publics interstitiels et oppositionnels en juxtaposant des imaginaires et des pratiques qui opèrent selon le croisement de trois logiques sociales (le mythe, le retour, l'utopie) et trois registres d'historicité (conservation, rétrospection, progression). Elles organisent le ralentissement de la machine technobureaucratique et capitaliste et convoquent les racines des sociétés antérieures pour préfigurer l'avènement d'une société nouvelle, agraire et politique.

Bibliographie

AGAMBEN Giorgio, *La communauté qui vient: théorie de la singularité quelconque*, traduit par Marilène RAIOLA, Paris, France, Éd. du Seuil, DL 1990, 1990, 118 p.

ALLAN MICHAUD Dominique, *L'avenir de la société alternative: les idées 1968-1990*, Paris, France, Ed. l'Harmattan, 1989, 382; 8 p.

AMAND Rudy, CORDELLIER Maxime, CORBIN Stéphane et DELEAGE Estelle, *Soutenir l'adaptation des exploitations agricoles aux enjeux énergétiques et climatiques.*, Caen, France, CERReV / Université de Caen-Normandie, 2013.

ARNOULD Eric J. et ROSE Alexander S., « Mise au point : du concept de « partage » à la mutualité en « consumer research », From the Concept of Sharing to that of Mutuality in Consumer Research », *Revue du MAUSS*, 17 décembre 2014, nº 44, pp. 217-228.

AUDIER Serge, *La société écologique et ses ennemis: pour une histoire alternative de l'émancipation*, Paris, France, Editions la découverte, 2017, 742 p.

AUGE Marc, *Non-lieux: introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, France, Éd. du Seuil, 1992, 149 p.

AUTANT Étienne, « Le partage : un nouveau paradigme ? », *Revue du MAUSS*, 1 décembre 2010, nº 35, pp. 587-610.

AZRIA Régine et HERVIEU-LEGER Danièle (dirs.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, France, Quatrige : Presses universitaires de France, 2010, 2010, xvi+1340 p.

BARTHES Roland, *Mythologies*, Paris, France, Ed. du Seuil, coll. « Points », 2007, 275 p.

BASTIDE Roger, *Le prochain et le lointain*, Paris, France, 2001, 299 p.

BAUDRILLARD Jean, *La société de consommation: ses mythes, ses structures*, Paris, France, Gallimard, coll. « Folio. Essais », n° 35, 1986, 318 p.

BENOIT Yann et TANQUERELLE Hervé, *La communauté*, Paris, France, Futuropolis, 2010, 22 p.

BERLAN Aurélien, *La fabrique des derniers hommes: retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*, Paris, France, La Découverte, impr. 2012, coll. « Théorie critique », 2012, 342 p.

BERTHOUD Gérald, « Penser l'universalité du don. À quelles conditions ? », *Revue du MAUSS*, 2004, no 23, nº 1, pp. 353-376.

BLOCH Ernst, *Le principe espérance*, traduit par Françoise WUILMART, Paris, France, Gallimard, 1991.

BOLTANSKI Luc et CHIAPELLO Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, France, Gallimard, coll. « NRF essais », 1999, 843 p.

BONVALET Catherine et LELIEVRE Eva, « De la famille à l'entourage, questionner les contours d'une institution », *Mouvements*, 18 mai 2015, n° 82, nº 2, pp. 90-96.

BOOKCHIN Murray, *Au-delà de la rareté: l'anarchisme dans une société d'abondance*, traduit par Helen ARNOLD, traduit par Daniel BLANCHARD, traduit par Vincent GERBER et traduit par Annick STEVENS, Montréal Québec, Canada, Éditions Écosociété, 2016, 279 p.

BOOKCHIN Murray, *Pour un municipalisme libertaire*, Lyon, France, Atelier de création libertaire, 2003, 38 p.

BOOKCHIN Murray (1921-) et BIEHL Janet, *Le municipalisme libertaire : la politique de l'écologie sociale / Janet Biehl*, traduit par Nicole DAIGNAULT, Ecosociété. Montréal, 2013, 1 vol. (206 p.) ; couv. ill. en coul. ; 22 cm ; br. p.

BOREL Simon, MASSE David et DEMAILLY Damien, « L'économie collaborative, entre utopie et big business », *Esprit*, 6 juillet 2015, Juillet, nº 7, pp. 9-18.

BOTSMAN Rachel et ROGERS Roo, *What's mine is yours: how collaborative consumption is changing the way we live*, London, Collins, 2010, xxii+280 p.

BOURDIEU Pierre, *La distinction: critique sociale du jugement*, Paris, France, Éd. de Minuit, coll. « Le Sens commun », 1979, 670 p.

BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude, *Les héritiers: les étudiants et la culture*, Paris, France, Les Éditions de Minuit, 1964, 179 p.

CAILLOIS Roger, *Le mythe et l'homme*, Paris, France, Gallimard, coll. « Folio. Essais », n° 56, 2012, 188 p.

CASTEL Robert, *Les métamorphoses de la question sociale: une chronique du salariat*, Paris, France, Gallimard, 1999, 813 p.

CASTORIADIS Cornelius, *Les carrefours du labyrinthe. VI, Figures du pensable*, Paris, France, Ed. du Seuil, 1999, 302 p.

CASTORIADIS Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, France, Éditions du Seuil, coll. « Les Collections Esprit. La Cité prochaine », 1975, 497 p.

CERVERA-MARZAL Manuel, « Miguel Abensour, Cornelius Castoriadis. Un conseillisme français ?, Miguel Abensour, Cornelius Castoriadis. A French « Councilism »? », *Revue du MAUSS*, 19 novembre 2012, nº 40, pp. 300-320.

CHANIAL Philippe, *La délicate essence du socialisme: l'association, l'individu & la République*, Lormont, France, le Bord de l'eau, 2009, 289 p.

CHANIAL Philippe, *Justice, don et association: la délicate essence de la démocratie*, Paris, France, La Découverte, 2001, 380 p.

CHAUCHAT Hélène, *La Voie communautaire: enquête réalisée en France en 1975*, Paris, France, Publications de la Sorbonne, 1980, 210 p.

CHIRPAZ François, *Raison et déraison de l'utopie*, Paris, France, 1999, 240 p.

CLASTRES Pierre, *La société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*, Paris, France, Éd. de Minuit, 1974, 186 p.

COTTEREAU Alain et MARZOK Mokhtar Mohatar, *Une famille andalouse: ethnocomptabilité d'une économie invisible*, Saint-Denis, France, Bouchène, 2012, 354 p.

COVA Bernard, *Au-delà du marché: quand le lien importe plus que le bien*, Paris, France, Éd. l'Harmattan, 1995, 175 p.

CROZIER Michel, *L'acteur et le système: les contraintes de l'action collective*, Paris, France, Editions du Seuil, 1977, 500 p.

DANIEL Emmanuel, *Le tour de France des alternatives*, Paris, France, Éd. du Seuil, 2014, 133 p.

DARDOT Pierre et LAVAL Christian, *Commun: essai sur la révolution au XXIe siècle*, Paris, France, la Découverte, 2014, 592 p.

DE CERTEAU Michel, *L'invention du quotidien. 1, Arts de faire*, Paris, France, Gallimard, coll. « Folio. Essais », n° 238, 1990, vol.2/1, 415 p.

DECHAUX Jean-Hugues, *Sociologie de la famille*, Paris, France, La Découverte, 2007, 122 p.

DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Capitalisme et schizophrénie. 2, Mille plateaux*, Paris, France, Les Éditions de Minuit, 1980, 646 p.

DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, France, Gallimard, 2005, 623 p.

DESJEUX Dominique, *Les sciences sociales*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2004, 127 p.

DESJEUX Dominique, *La méthode des itinéraires comme méthode comparative appliquée à la comparaison intercutlturelle (Danemark, Chine, USA, France) – Consommations et Societes*, http://www.argonautes.fr/2001-d-desjeux-la-methode-des-itineraires-comme-methode-comparative-appliquee-a-la-comparaison-intercutlturelle-danemark-chine-usa-france/, consulté le 21 avril 2018.

DESJEUX Dominique, MONJARET Anne et TAPONIER Sophie, *Quand les Français déménagent: circulation des objets domestiques et rituels de mobilité dans la vie quotidienne en France*, Paris, France, Presses universitaires de France, coll. « Sciences sociales et sociétés », 1998, 266 p.

DESROCHE Henri, *La société festive: du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiqués*, Paris, France, Éditions du Seuil, coll. « Les Collections Esprit. La Cité prochaine, ISSN 1636-5089 », 1975, vol.1/, 413 p.

DEVAUX Camille, *L'habitat participatif: de l'initiative habitante à l'action publique*, Rennes, France, Presses universitaires de Rennes, 2015, 394 p.

DIENER Ingolf et SUPP Eckhard, *Ils vivent autrement: l'Allemagne alternative*, Paris, France, Stock, 1982, 299 p.

DOBRE Michelle, « Frugalité et déconsommation. Enjeux sociologiques de la réforme écologique des modes de vie », *in Consommer autrement. La réforme écologique des modes de vie*, L'Harmattan., Paris, coll. « Sociologies et environnement », 2009, pp. 297-304.

DOBRE Michelle, *L'écologie au quotidien: éléments pour une théorie sociologique de la résistance ordinaire*, Paris, France, Hongrie, Italie, coll. « Sociologies et environnemen », 2002, 352 p.

DOBRE Michelle, CORDELLIER Maxime, OLIVIER Mathilde et POUTOT Clément, *Traitement social de l'encombrement dans les styles de vie alternatifs*, Caen, CERReV - ADEME, 2014.

DONZELOT Jacques, *L'invention du social: essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, France, Éd. du Seuil, 1994, 263 p.

DUBET François, *Le déclin de l'institution*, Paris, France, Ed. du Seuil, 2002, 267 p.

DUBET François, *Sociologie de l'expérience*, Paris, France, Éd. du Seuil, 1994, 272 p.

DUBUISSON-QUELLIER Sophie, *La consommation engagée*, Paris, France, Sciences Po, les Presses, coll. « Contester », 2009, 143 p.

DUJARIER Marie-Anne, *Le travail du consommateur: de McDo à eBay : comment nous coproduisons ce que nous achetons*, Paris, France, La Découverte, 2008, 246 p.

DUMEZIL Georges et SAXO GRAMMATICUS, *Du mythe au roman: la saga de Hadingus : (Saxo Grammaticus, I, v-viii) et autres essais*, Paris, France, presses universitaires de France, 1983, 208 p.

DUMONT Gérard-François, CEREZUELLE Daniel, BERTRAND Philippe et KAHN Axel, *Campagnes, l'alternative !*, Paris, France, Libre & solidaire, 2016, 273 p.

DUPIN Éric, *Les défricheurs: voyage dans la France qui innove vraiment*, Paris, France, la Découverte, 2016, 278 p.

DUPUY Jean-Pierre et ROBERT Jean, *La trahison de l'opulence*, Paris, France, Presses universitaires de France, coll. « Economie en liberté », n° 10, 1976, 256 p.

DURKHEIM Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2008, xvii+647 p.

DURKHEIM Émile, *De la division du travail social*, Paris, France, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige. Grands textes », 2007, 416 p.

DURKHEIM Émile, *Le suicide: étude de sociologie*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1993, 463 p.

DUVIGNAUD Jean, *La genèse des passions dans la vie sociale*, Paris, France, Presses universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 1990, 211 p.

EHRENBERG Alain, *La société du malaise*, Paris, France, O. Jacob, coll. « Poches Odile Jacob », n° 306, 2011, 527 p.

ELIADE Mircea, *Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*, Paris, France, Gallimard, 2009, 182 p.

ELIAS Norbert, *L'utopie*, traduit par Hélène LECLERC, traduit par Delphine MORALDO et traduit par Marianne WOOLLVEN, Paris, France, la Découverte, 2014, 151 p.

ELIAS Norbert, *La société des individus*, traduit par Jeanne ETORE-LORTHOLARY, Paris, France, Pocket, coll. « Agora », n° 163, 1997, 301 p.

ELIAS Norbert, *La civilisation des moeurs*, traduit par Pierre KAMNITZER, Paris, France, Calmann-Lévy, coll. « Liberté de l'esprit », 1991, 342 p.

EMERY Stéphanie, *La colocation ou l'art de la proximité distante*, Fribourg (Suisse), Academic Press, 2005, 98 p.

FOUCAULT Michel, *Dits et écrits, 1954-1988*, Paris, France, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, 1735 p.

FOURIER Charles, *Le Nouveau monde amoureux, manuscrit inédit, texte intégral / Etablissement, notes et introd. de Simone Debout-Oleszkiewicz avec un dessin original de Matta*, Ed. anthropos. Paris, 1972, CXII-522 p ; 23 cm p.

FOURIER Charles, *Le nouveau monde industriel et sociétaire / Charles Fourier*, Anthropos. Paris, 1971, xxvi, xvi, 489 p ; 22 cm p.

GENEREUX Jacques, *La dissociété*, Paris, France, Éd. du Seuil, 2008, 477 p.

GIDDENS Anthony, *La constitution de la société: éléments de la théorie de la structuration*, traduit par Michel AUDET, Paris, France, PUF, 2012, vii+474 p.

GIDDENS Anthony, *La transformation de l'intimité sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, Rodez, Le Rouergue-Chambon, coll. « Les incorrects », 2004, 1 vol. (265 p.) p.

GIRARD René, *De la violence à la divinité*, Paris, France, B. Grasset, 2007, 1487 p.

GLASER Barney G. et STRAUSS Anselm Leonard, *La découverte de la théorie ancrée: stratégies pour la recherche qualitative*, traduit par Kerralie OEUVRAY, Malakoff, France, Armand Colin, 2017, 411 p.

GODELIER Maurice, *Parenté, familles, interdits sexuels*, https://www.canal-u.tv/video/universite_de_tous_les_savoirs/parente_familles_interdits_sexuels.1432, consulté le 26 février 2018.

GOODY Jack, *La Raison graphique: La domestication de la pensée sauvage*, Paris, France, Ed. de Minuit, 1986, 274 p.

GORZ André, *Métamorphoses du travail, quête du sens: critique de la raison économique*, Paris, France, Galilée, DL 1988, coll. « Débats », 1988, 302 p.

GORZ André, *Les chemins du paradis: l'agonie du capital*, Paris, France, Éditions Galilée, 1983, 249 p.

GOSSIAUX Jean-François, « Les notaires et le promoteur ou les rêveries d'un sociologue [Michel Maffesoli, Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse.] », *Études rurales*, 1987, vol. 107, nº 1, pp. 251-256.

GRAEBER David Rolfe, *Bureaucratie*, traduit par Françoise CHEMLA et traduit par Paul CHEMLA, Arles, France, Actes Sud, 2017, 296 p.

GRAEBER David Rolfe, *Dette: 5000 ans d'histoire*, traduit par Françoise CHEMLA et traduit par Paul CHEMLA, Paris, France, Éditions les Liens qui libèrent, 2013, 621 p.

GROUPE UNIVERSITAIRE DE RECHERCHE SUR LES VALEURS ET L'IDEOLOGIE TECHNOCRATIQUES, CLASSE HEGEMONIQUE, *La technocratie en France: une nouvelle classe dirigeante ?*, Lormont, France, Le bord de l'eau, 2015, 256 p.

GUILLEBON Jacques de et VAN GAVER Falk, *Le nouvel ordre amoureux*, Paris, France, l'Oeuvre Sociale, 2008, 198 p.

HABERMAS Jürgen, *Droit et démocratie: entre faits et normes*, traduit par Rainer ROCHLITZ et traduit par Christian BOUCHINDHOMME, Paris, France, Gallimard, 1997, 551 p.

HABERMAS Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 1, Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, traduit par Jean-Marc FERRY, Paris, France, Fayard, 1987, 448 p.

HAESLER Aldo, « Esquisse d'une théorie relationniste du changement social », *Revue du MAUSS*, 2 juin 2016, nº 47, pp. 187-200.

HAESLER Aldo et DOBRE Michelle, « Oskar et les Argonautes », *Multitudes*, 2009, nº 39, pp. 196-204.

HARDT Michael et NEGRI Antonio, *Multitude: guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, traduit par Nicolas GUILHOT, Montréal, Canada, Boréal, 2004, 407 p.

HERVIEU-LEGER Danièle, « Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus », *L'Année sociologique*, 10 juin 2010, Vol. 60, nº 1, pp. 41-62.

HERVIEU-LEGER Danièle et HERVIEU Bertrand, *Le retour à la nature: « au fond de la forêt... l'État »*, La Tour d'Aigues, France, Éditions de l'Aube, coll. « L'Aube poche essai », 2005, 234 p.

HERVIEU-LEGER Danièle et HERVIEU Bertrand, *Des communautés pour les temps difficiles: néo-ruraux ou nouveaux moines*, Paris, France, le Centurion, coll. « Faire notre histoire. Propositions », n° 8, 1983, 216 p.

HERVIEU-LEGER Danièle et HERVIEU Bertrand, *Le retour à la nature: « au fond de la forêt...l'État »*, Paris, France, Éd. du Seuil, 1979, 234 p.

HESS Rémi, *La pédagogie institutionnelle aujourd'hui*, Paris, France, Jean-Pierre Delarge éditions universitaires, 1975, 142 p.

HIBOU Béatrice, *La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, Paris, France, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 2012, 223 p.

HIRSCHMAN Albert O., *Un certain penchant à l'autosubversion: essais*, traduit par Pierre-Emmanuel DAUZAT, Paris, France, Fayard, coll. « L'Espace du politique », 1995, 366 p.

HONNETH Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, traduit par Pierre RUSCH, Paris, France, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 2000, 232 p.

HURAND Bérengère et LARRERE Catherine (dirs.), *Y a-t-il du sacré dans la nature ?*, Paris, France, Publications de la Sorbonne, 2014, 182 p.

ILLICH Ivan, *Le genre vernaculaire*, traduit par Maud SISSUNG, Paris, France, Éditions du Seuil, 1983, 249 p.

ILLICH Ivan, *Le travail fantôme*, traduit par Maud SISSUNG, Paris, France, Éd. du Seuil, 1981, 161 p.

ILLICH Ivan, *La convivialité*, traduit par Luce GIARD et traduit par Vincent BARDET, Paris, France, Éditions du Seuil, 1973, 157 p.

KELLERHALS Jean, PERRIN Jean-François, STEINAUER-CRESSON Geneviève, CARDIA-VONECHE Laura et WIRTH Geneviève, *Mariages au quotidien: inégalités sociales, tensions culturelles et organisation familiale*, Lausanne, Suisse, Pays multiples, 1982, 285 p.

KOSELLECK Reinhart, *Le futur passé: contribution à la sémantique des temps historiques*, traduit par Jochen HOOCK et traduit par Marie-Claire HOOCK-DEMARLE, Paris, France, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990, 334 p.

KOYRE Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, traduit par Raissa TARR, Paris, France, Gallimard, 1988, 349 p.

LACROIX Bernard, *L'utopie communautaire: histoire sociale d'une révolte*, Paris, France, Presses universitaires de France, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 2006, 225 p.

LALLEMENT Michel, *Le travail de l'utopie: Godin et le Familistère de Guise*, Paris, France, les Belles Lettres, coll. « L'Histoire de profil », 2016, 511 p.

LALLEMENT Michel, *L'âge du faire: hacking, travail, anarchie*, Paris, France, Éditions du Seuil, 2015, 441 p.

LALLEMENT Michel, *Tensions majeures: Max Weber, l'économie, l'érotisme*, Paris, France, Gallimard, impr. 2013, coll. « NRF essais », 2013, 275 p.

LAPLANCHE François, *La Bible en France entre mythe et critique: (XVIe-XIXe siècle)*, Paris, France, A. Michel, 1994, 315 p.

LARRERE Catherine et LARRERE Gérard Raphaël, *Du bon usage de la nature: pour une philosophie de l'environnement*, Paris, France, Aubier, 1997, 355 p.

LEFEBVRE Henri, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, France, Gallimard, 1968, 376 p.

LEGRAND Stéphane, *Les normes chez Foucault*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2007, vi+315 p.

LEROI-GOURHAN André, *Le geste et la parole., Technique et langage*, Paris, France, Albin Michel, 1991, 323 p.

LEVI-STRAUSS Claude, *L'homme nu*, Paris, France, Plon, 2009, 687; 4 p.

LEVI-STRAUSS Claude, *Le cru et le cuit*, Paris, France, Plon, 2009, 404 p.

LEVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, France, Pocket, 1985, 480 p.

LIN Nan, « Les ressources sociales : une théorie du capital social », *Revue française de sociologie*, 1995, vol. 36, nº 4, pp. 685-704.

LINDGAARD Jade, *La ferme des radicaux*, https://www.mediapart.fr/journal/france/260215/la-ferme-des-radicaux, consulté le 12 avril 2018.

LORDON Frédéric, *Les affects de la politique*, Paris, France, Seuil, 2016, 194 p.

LOURAU René, *Analyse institutionnelle et pédagogie*, Paris, France, Éd. de l'Epi, 1971, 240 p.

LOURAU René, *L'instituant contre l'institué*, Paris, France, Éd. Anthropos, 1969, 196 p.

LÖWY Michael, « Le concept d'affinité élective chez Max Weber », *Archives de sciences sociales des religions*, 1 juillet 2004, nº 127, pp. 93-103.

LÖWY Michael, *Rédemption et utopie: le judaïsme libertaire en Europe centrale : une étude d'affinité élective*, Paris, France, PUF, 1988, 258 p.

LÖWY Michael et SAYRE Robert, *Révolte et mélancolie: le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, France, Payot, 1992, 303 p.

MAFFESOLI Michel, *Le temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, Paris, France, La Table ronde, 2000, xxiii+330 p.

MALINOWSKI Bronisław, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, France, Gallimard, 1989, viii+606; 48 p.

MARTIN Claude, « Penser la vulnérabilité. Les apports de Robert Castel », *Alter, European Journal of Disability Research / Revue européenne de recherche sur le handicap*, 4 septembre 2013, p. pp.293-298.

MARX Karl, *Le Capital: critique de l'économie politique. Livre premier, Le procès de production du capital*, traduit par Joseph ROY, Paris, France, PUF, impr., 1993, li+940 p.

MARX Karl et ENGELS Friedrich, *L'idéologie allemande: précédé de ; Thèses sur Feuerbach*, Paris, France, Éd. sociales, 1988, 279 p.

MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1997, lii+482 p.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, France, Gallimard, 1976, 537 p.

MILLS Charles Wright, *L'imagination sociologique*, traduit par Pierre CLINQUART, Paris, France, la Découverte, 1997, 228 p.

MONTAIGNE Michel de et SAULNIER Verdun Louis, *Les essais*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2004, lxxxiii+1419 p.

MORGAN Lewis Henry, *La société archaïque*, traduit par Halie JAOUICHE, Paris, France, Anthropos, 1985, lxiv+653 p.

MORIN Edgar, « PEUT-ON CONCEVOIR UNE SCIENCE DE L'AUTONOMIE? », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1981, vol. 71, pp. 257-267.

MORRIS William, *L'âge de l'ersatz: et autres textes contre la civilisation moderne*, Paris, France, éd. de l'Encyclopédie des nuisances, 1996, 155 p.

MOUFFE Chantal, *L'illusion du consensus*, traduit par Pauline COLONNA D'ISTRIA, Paris, France, Éditions Albin Michel, 2016, 195 p.

MUXEL Anne, *La vie privée des convictions: politique, affectivité, intimité*, Paris, France, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2013, 185 p.

NEGRI Antonio et REVEL Judith, *Inventer le commun des hommes*, Montrouge, France, Bayard, 2010, 294 p.

NICOLAS-LE STRAT Pascal, *Le travail du commun*, Saint Germain sur Ille, France, Editions du commun, 2016, 308 p.

NICOLAS-LE STRAT Pascal, *Moments de l'expérimentation*, Montpellier, France, Fulenn, 2009, 158 p.

OSTROM Elinor, *Gouvernance des biens communs: pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, Bruxelles, Belgique, De Boeck, 2010, 301 p.

PAQUOT Thierry, *Utopies et utopistes*, Paris, France, La Découverte, 2007, 121 p.

PAUGAM Serge, *Le lien social*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2013, 127 p.

PAUGAM Serge et CHATEAUNEUF-MALCLES Anne, *Le lien social : entretien avec Serge Paugam — Sciences économiques et sociales*, http://ses.ens-lyon.fr/articles/le-lien-social-entretien-avec-serge-paugam-158136, consulté le 4 juin 2017.

PECHU Cécile, *Les squats*, Paris, les Presses des Sciences Po, coll. « Contester 8 », 2010, 1 vol. (127 p.) p.

PESSIN Alain, *L'imaginaire utopique aujourd'hui*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2001, viii+222 p.

PINÇON Michel et PINÇON-CHARLOT Monique, *Voyage en grande bourgeoisie: journal d'enquête*, Paris, France, PUF, 2015, 182 p.

PLATON, *La République*, Paris, France, Flammarion, 2002, 801 p.

POITEVIN Guy, *Sortir de la sujétion: essais sur la désubordination des parias de l'Inde, femmes et intouchables*, Paris, France, Harmattan, 2002, 483 p.

POLANYI Karl et DUMONT Louis, *La grande transformation: aux origines politiques et économiques de notre temps*, traduit par Catherine MALAMOUD et traduit par Maurice ANGENO, Paris, France, Gallimard, 1983, xx+419 p.

POTTIER Richard, *Essai d'anthropologie du mythe*, Paris, France, Éditions Kimé, 1994, 238 p.

PREVEL Maxime, *L'usine à la campagne: une ethnographie du productivisme agricole*, Paris, pays multiples, coll. « Sociologies et environnement », 2007, 299 p.

PRUVOST Geneviève, « Dépenser moins pour vivre mieux. Le cas de boulangers paysans vivant en yourte - Persée », *Revue des politiques sociales et familiales - Joindre les deux bouts. Enquêtes d'ethnocomptabilité*, 2017, vol. 123, nº 1, p. pp.105-119.

PRUVOST Geneviève, « Chantiers participatifs, autogérés, collectifs : la politisation du moindre geste », *Sociologie du travail*, 2015, vol. 4671, nº 1, pp. 1-149.

RANCIERE Jacques, *La haine de la démocratie*, Paris, la Fabrique éditions, 2005, 1 vol. (106 p.) p.

RANCIERE Jacques, *Chroniques des temps consensuels*, Paris, France, Éditions du Seuil, 2005, 208 p.

RANCIERE Jacques, *Le maître ignorant: cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, France, 10-18, 2004, 233 p.

RANCIERE Jacques, *Le partage du sensible: esthétique et politique*, Paris, France, la Fabrique, 2000, 74 p.

RANCIERE Jacques, *La mésentente: politique et philosophie*, Paris, France, Galilée, 1995, 187 p.

REICH Wilhelm (1897-1957), *L'irruption de la morale sexuelle : étude des origines du caractère compulsif de la morale sexuelle / Wilhelm Reich*, Payot. Paris, coll. « Petite bibliothèque Payot (Paris) », 1981, 240 p ; 18 cm p.

RICŒUR Paul, *Temps et récit. Tome III,* Paris, France, Éd. du Seuil, 1985, 426 p.

RIESMAN David, *La foule solitaire:*, Paris, France, Arthaud, 1964, 378 p.

RIFKIN Jeremy, *L'âge de l'accès: la nouvelle culture du capitalisme*, traduit par Marc SAINT-UPERY, Paris, France, la Découverte, 2005, 395 p.

ROSA Hartmut, *Accélération: une critique sociale du temps*, traduit par Didier RENAULT, Paris, France, La Découverte, impr. 2010, coll. « Théorie critique », 2010, 474 p.

ROUVIERE Catherine, *Retourner à la terre: l'utopie néo-rurale en Ardèche depuis les années 1960*, Rennes, France, Presses universitaires de Rennes, 2015, 500 p.

SAHLINS Marshall David, *Historical metaphors and mythical realities: structure in the early history of the Sandwich Islands kingdom*, Ann Arbor, Etats-Unis d'Amérique, University of Michigan Press, 1981, viii+84; 1 p.

SAINSAULIEU Ivan, SALZBRUNN Monika et AMIOTTE-SUCHET Laurent (dirs.), *Faire communauté en société: dynamique des appartenances collectives*, Rennes, France, Presses universitaires de Rennes, 2010, 248 p.

SCHMITT Carl, *La notion de politique ; suivi de Théorie du partisan*, traduit par Marie-Louise STEINHAUSER, Paris, France, Calmann-Lévy, 1972, 329 p.

SCHOLEM Gershom Gerhard, *Le messianisme juif: essais sur la spiritualité du judaïsme*, traduit par Bernard DUPUY, Paris, France, les Belles lettres, 2016, 499 p.

SCOTT James C., *Zomia ou L'art de ne pas être gouverné*, traduit par Nicolas GUILHOT, traduit par Frédéric JOLY et traduit par Olivier RUCHET, Paris, France, Éd. du Seuil, 2013, 529 p.

SCOTT James C., RUCHET Olivier Traduction et CHANTRAINE Gilles, *La domination et les arts de la résistance: fragments du discours subalterne*, Paris, France, Éditions Amsterdam, DL 2009, 2008, 269 p.

SEGALEN Martine et MARTIAL Agnès, *Sociologie de la famille*, Paris, France, Armand Colin, 2013, 348 p.

SIMMEL Georg, *Sociologie et épistémologie*, traduit par Laura GASPARINI, Paris, France, Presses universitaires de France, coll. « Sociologies », 1991, 238 p.

SIMMEL Georg, *Philosophie de l'argent*, traduit par Sabine CORNILLE et traduit par Philippe IVERNEL, Paris, France, Presses Universitaires de France, 1987, 662 p.

SINTOMER Yves, *La démocratie impossible*, Paris, Éditions la Découverte, coll. « Armillaire », 1999.

SMITH Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations. I*, traduit par Germain GARNIER et traduit par Adolphe BLANQUI, Paris, France, Flammarion, 1991, 531 p.

SQUATTING EUROPE KOLLECTIVE, *The Squatters' movement in Europe: commons and autonomy as alternatives to capitalism*, London, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Pluto Press, 2014, vii+268 p.

STEINER Philippe, « Les Foundations de James S. Coleman : une introduction, Coleman's Foundations: an introduction, Die Foundations von James S. Coleman : eine Einführung., Las Foundations de James S. Coleman: Introducción. », *Revue française de sociologie*, 2003, vol. 44, nº 2, pp. 205-229.

TAROT Camille, *Le symbolique et le sacré: théories de la religion*, Paris, France, La Découverte, 2008, 910 p.

TAROT Camille, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique: sociologie et sciences des religions*, Paris, France, Ed. La Découverte : M.A.U.S.S., 1999, 710 p.

TAYLOR Charles, *Les sources du moi: la formation de l'identité moderne*, traduit par Charlotte MELANÇON, Paris, France, Éd. du Seuil, DL 1998, coll. « La Couleur des idées », 1998, 712 p.

THOREAU Henry David, *Walden ou La vie dans les bois*, traduit par Louis FABULET, Paris, France, Gallimard, 2010, 377 p.

THOREAU Henry David, *La vie sans principe*, Paris, France, Mille et une nuits, 2004, 63 p.

TILLY Charles, *La France conteste: de 1600 à nos jours*, traduit par Éric DIACON, Paris, France, Fayard, 1986, 622 p.

TÖNNIES Ferdinand, *Communauté et société*, traduit par Sylvie MESURE et traduit par Niall BOND, Paris, France, Presses universitaires de France, coll. « Le Lien social », 2010, 276 p.

TOURAINE Alain, *Critique de la modernité*, Paris, France, Librairie générale française, 1992, 510 p.

TOURAINE Alain, *Le retour de l'acteur: essai de sociologie*, Paris, France, Fayard, 1984, 349 p.

URFALINO Philippe, « La décision par consensus apparent. Nature et propriétés », *Revue européenne des sciences sociales. European Journal of Social Sciences*, 1 février 2007, XLV-136, pp. 47-70.

VERCAUTEREN David, *Micropolitiques des groupes: pour une écologie des pratiques collectives*, Paris, France, les Prairies ordinaires, 2011, 245 p.

VERNANT Jean-Pierre, *L'univers, les dieux, les hommes: récits grecs des origines*, Paris, France, Seuil, 1999, 244 p.

WAGNER Peter, *Sauver le progrès: comment rendre l'avenir à nouveau désirable*, traduit par Nathalie KARAGIANNIS, Paris, France, la Découverte, 2016, 188 p.

WEBER Max, *La domination*, traduit par Isabelle KALINOWSKI, Paris, France, la Découverte, DL 2013, 2013, 426 p.

WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduit par Jean-Pierre GROSSEIN, Paris, France, Gallimard, coll. « Tel », n° 330, 2004, 531 p.

WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduit par Isabelle KALINOWSKI, Paris, France, Flammarion, coll. « Champs », n° 424, 2001, 394 p.

WEBER Max, *Sociologie des religions*, traduit par Jean-Pierre GROSSEIN, Paris, France, Gallimard, coll. « Tel », n° 340, 1996, 545 p.

WRIGHT Erik Olin, *Utopies réelles*, traduit par Vincent FARNEA et traduit par João Alexandre PESCHANSKI, Paris, France, la Découverte, 2017, 613 p.

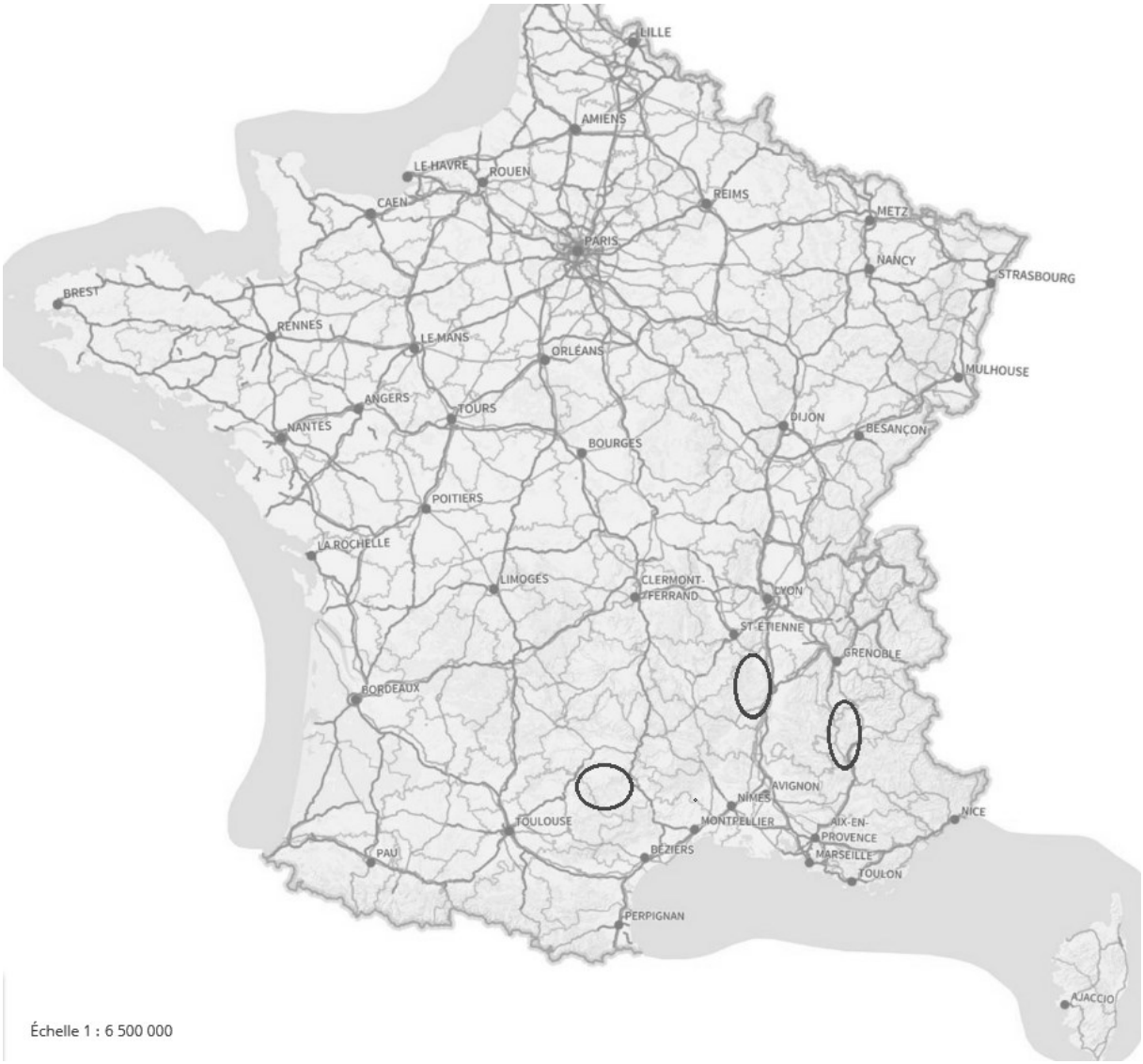
ZACCAÏ Edwin, MONGIN Olivier et PADIS Marc-Olivier, « Changer les comportements : une utopie ? », *Esprit*, 2009, Décembre, nº 12, pp. 72-84.

ZASK Joëlle, *La démocratie aux champs: du jardin d'Éden aux jardins partagés, comment l'agriculture cultive les valeurs démocratiques*, Paris, France, la Découverte, 2016, 248 p.

« Les affects de la politique » de Frédéric Lordon, https://www.franceculture.fr/emissions/les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance/les-affects-de-la-politique-de-frederic-lordon, consulté le 4 mars 2018.

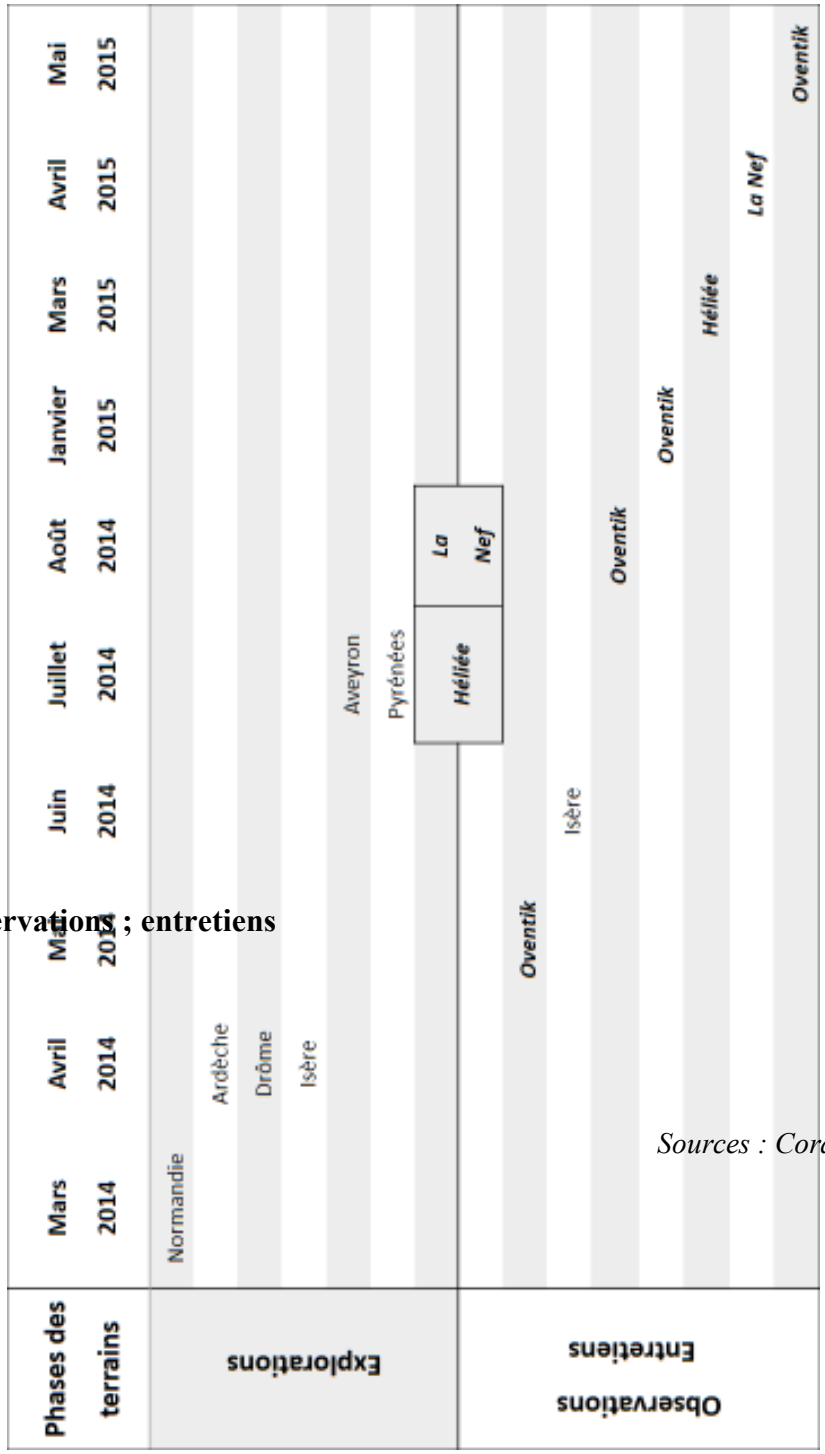
ANNEXES

Annexe 1 : Carte des terrains ethnographiées



Sources : Cordellier M. (2018)

Annexe 2 : Phases de l'enquête de terrain



ête : explorations ; observations ; entretiens

Sources : Cordellier M. (2018)

Annexe 3 : Signalétique des individus enquêtés

Communauté	Prénom	Sexe	Classe d'âge
La Nef	Odile	F	65+
	Maya	F	25-34
	Forlane	F	50-64
	Martin	M	65+
	Pangloss	M	35-49
	Violaine	F	25-34
Héliée	Livia	F	25-34
	Pénélope	F	35-49
	Ovide	M	25-34
	Ulysse	M	35-49
	Icare	M	35-49
	Virgile	M	35-49
	Danaé	F	35-49
	Homère	M	25-34
	Alcide	M	25-34
	Télémaque	M	-15
	Théophile	M	-15
	Méline	F	-15
Oventik	Bérénice	F	25-34
	Callirrhoé	F	25-34
	Hélias	M	25-34
	Apolline	F	25-34
	Xénophon	M	50-65
	Eulalie	F	50-65
	Eschyle	M	50-65
	Ariane	F	35-49
	Silène	F	25-34
	Ismène	F	35-49
	Ménécée	M	25-34
	Aurèle	M	35-49
	Lazare	M	25-34
	Noé	M	-15
	Violette	F	-15
	Thémis	F	-15

Sources : Cordellier M. (2018)

Annexe 4 : Grille d'observation

Généalogie du projet collectif

- l'histoire
- le groupe souche
- le groupe actuel
- les revirements (dynamique instituante)

Analyse des structures du collectif

- les lieux (le personnel / le collectif / l'architecture)
- fonctionnement économique
- mécanismes de prises de décisions
- l'entrée et la sortie du collectif
- les temps du collectif / les temps personnels

Trajectoire personnelle dans le collectif

- l'arrivée
- ce qui y était recherché
- ce qui y est vécu / ressenti
- les relations familiales (à l'intérieur du collectif, avec les membres extérieurs)
- les relations amicales (à l'intérieur du collectif, à l'extérieur)
- les relations professionnelles (à l'intérieur du collectif, à l'extérieur)

Analyse des relations à l'intérieur du collectif (recueil des ressentis personnels) : qu'est-ce que chacun fait dans le collectif, la place qu'il occupe

- les tâches
- les fonctions
- les rôles genrés

{ Distribution des rôles }

- les relations d'autorité / pouvoir
- les conflits

Analyse des relations avec l'extérieur du collectif (recueil des ressentis personnels) (Ouverture / fermeture du groupe avec l'extérieur)

- les relations avec le voisinage
- les relations avec la municipalité les institutions (école, cultes …)
- les relations avec le tissu associatif
- les relations avec les professionnels locaux (commerces, agriculteurs, artisans, services sociaux / culturels)
- les accointances politiques / militantes
- les relations avec d'autres collectifs

Analyse des fondements idéologiques / critique du collectif

- rapport au politique / à la politique
- rapport à l'économique / à l'économie
- militantisme / activisme (liens à des mouvements)

Lister dans les entretiens ce qui est énoncé comme critique spontanée du système poussant à s'en détacher (rupture ou alternative).

Sources : Cordellier M. (2018)

Annexe 5 : Les différentes configurations de squat selon Hans Pruijt

	Squat de privation	Squat de logement alternatif	Squat entrepre-neurial	Squat de conservation	Squat politique
Objectif des acti-vistes	Fournir un logement pour des personnes démunies	Créer un logement pour eux-mêmes, tout en ajoutant au stock de logements disponibles	Mettre sur pied un établissement	Préserver un paysage urbain ou rural	Construire un contre-pou-voir à l'État
Classes sociales concernées	Squatters appartenant aux couches populaires, soutenus par des activistes de classe moyenne	Classe moyenne (mais pas exclusive-ment)	Classe moyenne (mais pas exclusive-ment)	Classe moyenne (mais pas exclusive-ment)	Classe moyenne (mais pas exclusive-ment)
Organi-sation	Verticale, séparation entre les acti-vistes et les bénéficiaires	Horizontale	Mixte	Mixte	Verticale
Type de bâtiments	Logements pour bas revenus, laissés vides de manière inexcusable	Bâtiments qui sont ou trop délabrés ou trop luxueux pour être loués comme logements pour bas revenus	Espaces non prévus pour le logement	Immeubles vidés à cause d'un changement prévu dans l'occupation des sols	Peu de restric-tions
Cadrage	Des bureaucrates insensibles ignorent les besoins des sans-logis.	Accent mis sur l'action, son cadrage n'est pas très important	Valorisation du rôle de l'établisse-ment pour la communauté	Contre la planification technocra-tique et la destruction de l'environne-ment	Les sociaux-démocrates sont des traîtres
Demandes	Modestes : logement temporaire ou logement alternatif, meilleure place sur la liste d'attente.	Qu'on les laisse gérer seuls leurs squats	Qu'on les laisse gérer seuls leurs squats	Révision de la planification	La confron-tation est l'essence, les demandes sont au mieux sup-plémentaires.
Enraci-nement culturel et politique	Parfois un lien ténu avec la politique radicale	Enraciné dans la contre-culture, liens avec d'autres mouvements	Enraciné dans la contre-culture, liens avec d'autres mouvements	Enraciné dans la contre-culture, liens avec d'autres mouvements	Liens avec des organisa-tions ou des mouvements marxistes
Résultats	Cooptation possible	Répression et légalisation	Répression et légalisation	Parfois des concessions sont obtenues	Transforme le squat en cible importante pour la répres-sion. Peut aussi – à court terme – aider les squatters à gagner des concessions
Problèmes spécifiques	Ne fonctionne que pour les	Aucun	Préserver l'identité	Aucun	Conflits avec les squatters

Sources : Pruijt, H. (2004). Okupar en Europa. In: M. Martínez Lopez & R. Adell (Eds.) *¿Dónde están las llaves? El movimiento okupa: prácticas y contextos sociales* (pp. 35-60), Madrid: La Catarata.

Annexe 6 : Tableau synthétique des formes communautaires

Vagues d'exodes urbains : Retours à la terre et variété des formes communautaires contemporaines

Vague	Type de population	Motivation exode	Type de ruralité	Type d'organisation	Type de socialité autochtone	Fondements politiques	Modèle économique
1969-1973	Hippie Marginaux Diplômés du supérieur	Refus du système socio-économique et idéologique	Autarcie Repli	Communauté intentionnelle de vie	Conflictuelle	Antipatriarcat Libertaire Communiste	néant
1975-1985	Reconversion partielle de la première vague Reconversion agricole Diplômés du supérieur	Lien à la nature Environnement sain	*Agriculture genre de vie*	Familiale Réseaux paysans	Intégrée Associations	Écologistes	Insertion économique locale Recherche d'un revenu décent
1985-1995	Urbains en activité Classes moyennes Diplômés du supérieur	Cadre de vie harmonieux Sécurité Convivialité	*Campagne cadre de vie* Pendulaire	Familiale	Intégrée	Néant	*Ville activité / campagne cadre de vie*-optimisation coût bénéfices
1995-2000	Mères isolées Précaires Peu diplômés	Survie Solidarité	Nomade Fuir l'anonymat urbain et la misère	Familiale	Intégrée	Néant	Recherche d'insertion professionnelle
2000-…	Diplômés du supérieur Marginaux Libertaires	*Mythologie paysanniste* Développer des espaces autonomes Refus du système socio-économique et idéologique	*Néo-autarciques* Nomades Occupation spatiale (réappropriation des terres, zappatisme)	Communautés intentionnelles vie-travail Réseaux	Intégrée (conflictuelle)	Libertaire Altermondialiste Écologiste Autonome Proféministe Antipatriarcat	Réseaux d'échange monétaires / non monétaires Hybridation des formes d'échange

Sources : Cordellier M. (2018)

Annexe 7 : Synthèse des utopèmes analysés par A. Pessin

Utopèmes et caractéristiques des systèmes utopiques chez A. Pessin

La fabrique des monstres	Condensation du social dans des figures, des masques porteurs de destin L'humain et la nourriture de l'inhumain La société volée, monstrueusement confisquée à elle-même La répression de la misère
La rupture	Acte postural de ressaisissement, d'arrachement à une destinée de chute Pressentiment de l'émergence d'une pensée vierge, non contaminée Écart absolu, déclaration d'indépendance mentale
L'illusion de la domination	L'acte de rupture crée une représentation du monde libérée : au monde enfoncé dans la chute succède un monde disponible immédiatement pour une libération : il n'y a pas d'aliénation La description de la vie nouvelle reste purement par défaut
Le refuge	Réflexe d'anti-exil. Convocation d'un lieu imaginaire, vide encore, une scène où sont destinées à s'épanouir les valeurs désirables : liberté et égalité, pureté, harmonie, etc. Iles, villes, parole utopique Dans le cours du drame utopique, la scène vide se transforme en monde plein : le refuge se métamorphose en bastion. Magnificence et perfection des édifices ou bien utilité absolue de toute chose. Imaginé pour guérir les blessures, le refuge devient un monde qui n'accepte plus d'avoir jamais été blessé. Forteresse ou habitat hyperfonctionnel.
La maitrise	Obsession de la mesure, mathématique de l'humain. Un monde fini : le monde utopique, univers du plein, ne ménage aucune expansion possible. Organisation panoptique. Il n'y a pas de vie que publique. Chasse au désordre et au mouvement. Passage du bricoleur à l'ingénieur. La science chasse l'imagination. Transparence de la vie, prévisibilité absolue : il n'y a pas de jeu, pas d'amour, pas de hasard.
Un temps contracté et suspendu	Construction d'un temps spécifique par contraction de tous les temps sociaux jusqu'à l'équivalence du temps immobile de la vie quotidienne et du temps immobile de l'éternité. On passe du temps de "l'enfin", temps de l'espérance, au temps du "pour toujours", négation du temps par l'éradication de l'incertitude.
L'honnête médiocrité	Aplanissement ordinaire des différences. Chasse au "luxe" : "Nous ne voulons plus de rêves."
Systèmes et collections	Insistance sur l'incorporation de la loi. Correspondance imposition/disposition. Ou sur l'exaltation d'une – à construire (éducation) ou préexistante en l'homme et l'univers. Tantôt duplication des individus (collection), tantôt système des accords et désaccords permanents.
Vigilance	Ne pas s'autoriser à laisser fuir l'utopie dans ses propres pratiques. Transfiguration utopique de toute chose. Drôle de guerre. L'îlot utopique reste sous la menace des "pestes" du vieux monde. Séduction et corruption subversive de ce dernier.

Sources : Cordellier M. (2018).

Annexe 8 : La nef des fous

Sources : Jérôme Bosch*, La nef des fous, https://fr.wikipedia.org/wiki/La_Nef_des_fous_(Bosch)*

Tableau de Jérôme Bosch, peintre néerlandais de la fin du XVe siècle. Il aurait produit ce tableau vers 1500, dont on a découvert en 2016 qu'il ne formait qu'un seul tableau avec La Gloutonnerie. Cette œuvre est insérée dans un triptyque constitué de *La mort de l'avare* et d'un tableau perdu, qui à eux trois fournissent une œuvre critique anticléricale d'inspiration pré-réformiste mettant en scène les 7 péchés capitaux. Le tableau est probablement inspiré d'un ouvrage éponyme publié par Sébastien Brant en 1494. Le thème de la nef des fous est *a priori* une récurrence de l'époque, où les fous embarqués, symbolisent un moyen-âge à la dérive.

Annexe 9 : Le pays de Cocagne

Sources : Pieter Bruegel, *Le pays de cocagne,*
https://fr.wikipedia.org/wiki/Le_Pays_de_Cocagne

La réunion du militaire, de l'intellectuel et du paysan couchés en rayon autour de la table au premier plan. La société unifiée au banquet où la nourriture se présente d'elle-même aux hommes (il n'y a aucune femme), l'œuf muni de ses jambes, le cochon vivant dans lequel on taille une bonne tranche de lard. Au second plan c'est le militaire regardant vers le ciel, l'œil stupéfait par cette abondance tombée du ciel. Le paysan, debout sur une branche s'apprête à pénétrer une caverne creusée dans une montagne de sucre, c'est le temps du repos et du désœuvrement il peut jouir enfin de cette nature qu'il a cherché à dompter jusqu'alors, tout est à portée de main, il suffit de la tendre et de se servir. Au lointain on aperçoit la ville tenue à distance de la scène, comme pour rappeler que ce pays ne saurait exister si nous ne pouvions le placer en négatif des cités humaines. Là-bas au loin, c'est le règne de la modernité naissante, c'est la déraison aménagiste des hommes alors qu'ici tout se suffit en soi. Il y a, à la fois la promesse d'un monde d'oisiveté rendue possible par on ne sait quelle magie de la nature généreuse et, la réactivation du mythe du jardin d'Eden augmenté des strass de la culture humaine.

Index des figures

Figure 1 - Conception centrale / proximale / distale de la communauté 52

Figure 2 - Typologie des formes communautaires chez I. Sainsaulieu 54

Figure 3 Modèle de mise en partage en fonction du référentiel de production 194

Figure 4 Modèle de mise en partage en fonction du référentiel de production : Chacun met au pot commun 197

Figure 5 Modèle de mise en partage en fonction du référentiel de production : Chacun met selon ses capacités 198

Figure 6 Modèle de mise en partage en fonction du référentiel de production : Chacun prend sa part du gâteau 200

Figure 7 Distribution des ressources en fonction du référentiel de production 210

Figure 8 Recouvrement et dissociation des sphères domestiques et productives en fonction du modèle économique 213

Figure 9 Synthèse économie domestique en fonction du modèle de mise en partage 215

Figure 10 Schématisation de la rétrospection utopique 400

Figure 11 Richesses marginales 411

Index des tableaux

Tableau 1 - Tableau synthétique des formes communautaires 71

Tableau 2 Synthèses des scénarios d'économie domestique et d'économie de l'organisation communautaire..... 224

Tableau 3 Typologie des modes de cohabitation dans la sphère familiale 250

Table des matières développée

Sommaire iii

Préambule vii

Introduction générale 1

Planter le décor 3

i. Choix des lieux et des groupes 4

De l'exploration aux récits des trajectoires : examen d'une démarche *4*

Échelles d'observations (individus / collectifs) *11*

Positionnement personnel dans la recherche *12*

Limites de l'approche *14*

ii. Sociographie de trois communautés 15

Oventik *17*

Héliée *19*

La Nef *23*

iii. Portraits de quelques communards 25

Les questions de recherche 29

PARTIE 1 : Esquisses théoriques d'une analyse des communautés intentionnelles 37

Introduction de la première partie 39

CHAPITRE 1 Des communautés 43

Introduction 43

La communauté : une notion clé de la sociologie 44

i. Un concept aux contours flous 44

ii. Conception proximale et interstitielle de la communauté 51

iii. Appartenance à la communauté : de l'hérité à l'intentionnel 55

Portraits de communautés d'aujourd'hui 61

i. Des communautés dans les années 1970 61

ii. Les années 1980 ou la fin des communautés comme objet 65

iii. L'inspiration religieuse de l'analyse des communautés 66

iv. Un champ en reconstruction 68

La grande variété de types de communautés 69

Les « communautés du faire » - une lecture des analyses de M. Lallement 74

Synthèse du chapitre 1 78

CHAPITRE 2 -Les communautés et l'art de dessiner un commun autonome ... 79

Introduction 79

Sous les apparences trompeuses de la parenté entre commun et communauté .. 80

i. Ontologie du commun ou construction sociale du commun 81

Du commun à la communauté et réciproquement 83

L'institution du commun 85

ii. Sur les limites du commun 87

iii. Le commun et les arts du faire 89

Cadrage sur la notion d'autonomie 92

i. Clarifications sur les définitions de la notion 92

ii. Examen du concept d'autonomie en sociologie 95

Quelques cadres d'expression du concept 96

L'autonomie : un outil, un mythe, une perspective ? 98

iii. L'autonomie comme catégorie du quotidien 103

Le quotidien en tension : travail et consommation 104

L'autonomie dans son rapport à la politisation du quotidien ? 109

Synthèse du chapitre 2 111

Synthèse de la première partie 113

PARTIE 2 : Un monde en partage 117

Introduction de la deuxième partie 119

i. Le partage comme scission ou comme réunion : Une frontière poreuse 119

ii. Le partage des possessions, un rapport spécifique à la propriété 120

iii. Le partage d'un système d'échange 122

Chapitre 3 : Le partage d'un environnement 125

Introduction 125

Partager un espace 126

i. Environnement juridique de la vie collective 126

Évolution du cadre légal vers l'habitat participatif 127

L'habitat participatif ou la normalisation des projets collectifs en résidence commune 130

Habitat léger, mobile et négociation tacticielle avec la légalité. 133

ii. Question de la propriété et de l'usage 135

De quelques formes de transition dans les trajectoires collectives 137

Rapport à la propriété individuelle et collective 145

Mise en commun du patrimoine 148

Synthèse du chapitre 3 153

Chapitre 4 : Le partage d'un style de vie 155

Introduction 155

Travail vie entière : Le partage d'une activité 157

i. Démarche unitaire : côte à côte en face du mur 157

ii. L'interdépendance des fonctions 161

iii. La spécialisation en tension 165

Représentations du travail autonome 168

i. La perte de sens est le moment initial de la recherche d'autonomie 169

ii. L'activité solitaire et la recherche d'autonomie 171

iii. Une interrogation sur la norme et les contraintes 173

Représentations du travail commun 174

i. Le partage de la force 175

ii. Faire œuvre commune 177

Le partage d'un quotidien 179

i. Une interrogation sur les besoins 179

ii. Un rapport au temps en tension 182

iii. Le nomadisme est un rapport à l'altérité 186

Synthèse du chapitre 4 188

Chapitre 5 : Le partage des ressources 191

Introduction 191

Partage et circulation des ressources à l'intérieur de la communauté 192

i. La mutualisation comme partage des ressources 194

Chacun met au pot commun 197

Chacun selon ses capacités 198

Chacun prend sa part du gâteau 200

Compositions 201

Le partage des enfants 205

ii. Le partage au prisme de l'inégalité 209

Circulation des ressources avec l'extérieur de la communauté 217

i. Sortir du modèle marchand 219

ii. L'argent en propre ou en commun 226

iii. La dette, l'échange et le ciment de la relation 229

La réciprocité comme idéal d'échange 229

La grande diversité des formes d'échange 231

Synthèse du chapitre 5 233

Synthèse de la deuxième partie 235

PARTIE 3 : Les communautés dans le monde des relations 239

Introduction de la troisième partie 241

Chapitre 6 : Le groupe et le monde des relations 247

Introduction..... 247

Faire famille : de la communauté familiale à la famille élective. 248

i. La remise en cause d'un modèle familial 248

L'enfance communautaire et les structures de parenté..... 253

ii. Le couple et l'amour libre 261

iii. Traitement de l'intimité dans les styles de vie collectifs 267

À la recherche d'une intimité dans le nombre 267

La solitude comme épreuve personnelle de milieu..... 270

Relations intimes et élections affinitaires..... 273

Relations groupales 276

i. La relation à l'autre est un apprentissage 277

Désordre : la rigueur de chacun ou l'apprentissage du lâcher-prise..... 278

Fonction charismatique et projection collective 280

ii. Le groupe et l'entre soi 285

Synthèse du chapitre 6..... 288

CHAPITRE 7 Le monde des relations politiques 291

Introduction..... 291

Amitiés et politique 293

i. Tensions générationnelles 294

ii. Tensions philosophiques 297

Eros et le politique subordonné à l'amitié 297

Athéna et les groupes affinitaires..... 300

Philia et l'amitié politique *302*

Micropolitique 305

i. Structuration du fait politique 306

Mise en parole et prise de parole dans les communautés utopiques *307*

À la recherche du consensus *313*

ii. Accorder le commun 320

Dire et taire le conflit *320*

Du conflit à l'exclusion *325*

Synthèse du chapitre 7 329

Synthèse de la troisième partie 331

PARTIE 4 : Les relations au monde 335

Introduction de la quatrième partie 337

Chapitre 8 : Logiques du mythe et logiques de l'utopie 341

Introduction 341

Les Mythes communautaires 342

i. L'anthropologie et le mythe 342

ii. Logiques du mythe 346

Le lieu perdu *346*

L'éternel recommencement *349*

iii. De quelques mythes modernes 353

La communauté originelle *353*

Le troc *356*

La nature naturante *359*

De l'utopie à l'hétérotopie… 363

i. Logiques de l'utopie 363

Le non-lieu : l'île d'utopie *363*

L'autre lieu ou l'hétérotopie foucaldienne *366*

Un temps figé ou linéaire ? *369*

ii. Actualité de l'utopie 371

Des utopies comme narration du changement *371*

… Aux utopies concrètes *373*

Synthèse du chapitre 8 377

Chapitre 9 : Des utopies agraires? 383

Introduction 383

Espace et temps dans les communautés 384

i. L'espace des expérimentations : la terre 385

ii. L'espace des représentations : la nature 389

Quitter la ville et ses artifices *389*

Mère Nature et terre à soumettre *390*

L'expérience de l'authenticité à l'aune de la tension artifice / nature *392*

iii. L'espace des projections : le temps des utopies 396

Rapport à l'histoire et transformation sociale *396*

Dépassement de l'opposition conservation / progression : la rétrospection *398*

Richesses marginales 402

i. Logiques des alternatives 402

De l'alternative à ses pluriels *402*

Du rejet du monde des alternatives au rejet d'un monde alternatif *404*

ii. Les marges sont flottantes 408

Ici, c'est pas pour tout le monde ! *408*

Les marges comme dynamique et comme finalité *411*

iii. La Résistance ordinaire au prisme de l'espace public interstitiel 416

La résistance est un art gymnastique. *418*

Synthèse du chapitre 9 421

Synthèse de la quatrième partie 423

Conclusion générale 425

Bibliographie 435

ANNEXES 451

Annexe 1 : Carte des terrains ethnographiées 453

Annexe 2 : Phases de l'enquête de terrain 454

Annexe 3 : Signalétique des individus enquêtés 455

Annexe 4 : Grille d'observation 456

Annexe 5 : Les différentes configurations de squat selon Hans Pruijt 457

Annexe 6 : Tableau synthétique des formes communautaires 458

Annexe 7 : Synthèse des utopèmes analysés par A. Pessin 459

Annexe 8 : La nef des fous 460

Annexe 9 : Le pays de Cocagne 461

Index des figures 462

Index des tableaux 463

Table des matières développée 464