

2019-2020

Master 1 Études sur le Genre

La promotion de l'amour libre dans la pensée anarchiste (fin XIXe – début XXe)

Utopie libertaire et
outil de lutte anarcho-féministe

De Almeida Laura

Sous la direction de Mme
Édith Gaillard

Membres du jury

Gaillard Édith | Maîtresse de Conférences en sociologie (UBO)
Déroff Marie-Laure | Maîtresse de conférences en Sociologie (UBO)

Soutenu publiquement le :
7 septembre 2020

L'auteur du présent document vous autorise à le partager, reproduire, distribuer et communiquer selon les conditions suivantes :



- Vous devez le citer en l'attribuant de la manière indiquée par l'auteur (mais pas d'une manière qui suggérerait qu'il approuve votre utilisation de l'œuvre).
- Vous n'avez pas le droit d'utiliser ce document à des fins commerciales.
- Vous n'avez pas le droit de le modifier, de le transformer ou de l'adapter.

Consulter la licence creative commons complète en français :
<http://creativecommons.org/licences/by-nc-nd/2.0/fr/>

Ces conditions d'utilisation (attribution, pas d'utilisation commerciale, pas de modification) sont symbolisées par les icônes positionnées en pied de page.



Sommaire

INTRODUCTION.....	5
Construction de l'objet, état de l'art et problématisation.....	5
Méthode et terrain d'enquête.....	7
Retour réflexif.....	12
Annonce de plan.....	13
PARTIE I – L'AMOUR LIBRE, UN IDÉAL LIBERTAIRE.....	15
1 L'Unique et son individualité : ancré dans la nature et tendant vers la liberté.....	15
1.1. Ancrer l'individu dans la nature : détour historico-biologique.....	15
1.1.1. L'amour et le désir : des lois de la nature.....	15
1.1.2. L'instinct humain : donné naturel immuable ou éduicable ?.....	16
1.2. La centralité de l'individu dans la conquête de son autonomie.....	17
1.2.1. L'individu, l'unité sociale primordiale pour penser l'amour et la sexualité.....	17
1.2.2. L'exaltation du moi dans les relations interpersonnelles.....	18
1.2.3. La liberté individuelle et la vie collective : un équilibre délicat.....	19
2 Amour libre et anti-autoritarisme: soustraire les relations interpersonnelles au contrôle de l'État.....	20
2.1. Mariage, amour et oppression.....	20
2.1.1. Le mariage et l'amour : des notions souvent contradictoires.....	20
2.1.2. L'amour légal, une violence d'État.....	20
2.2. L'intrication des questions sexuelles et économiques au cœur de l'institution du mariage.....	21
2.2.1. Le mariage : un outil au service du Capital.....	21
2.2.2. Esclavage économique et prostitution, les composantes essentielles du mariage dans une société capitaliste.....	22
3 Les fondements d'un nouvel ordre moral : pour la réhabilitation du désir sexuel et du sentiment amoureux.....	23
3.1. Moralité et immoralité : le regard porté sur l'amour et la sexualité.....	23
3.1.1. Une morale chrétienne fondée sur des tabous.....	23
3.1.2. Les vertus de l'amour libre.....	24
3.2. Vivre et pratiquer l'amour libre ?.....	25
3.2.1. La rôle incontournable de l'éducation à la sexualité.....	25
3.2.2. Liberté de l'amour, liberté des modèles.....	25
PARTIE II – DES INTÉRÊTS SPÉCIFIQUEMENT FÉMININS À LA PROMOTION DE L'AMOUR LIBRE.....	27
1 Les femmes sont des Hommes comme les autres : une lutte contre les double standards...27	27
1.1. Reconnaissance de l'individualité et émancipation des femmes.....	27
1.1.1. La mise en dépendance des femmes dans le mariage.....	27
1.1.2. La négation de l'individue « femme ».....	28
1.1.3. Les voies de l'émancipation féminine : fausses pistes et libération.....	28
1.2. Le différentialisme sexuel, une question de socialisation.....	29
1.2.1. Le différentialisme sexuel.....	29

1.2.2. La socialisation genrée des hommes et des femmes.....	29
2 Ce que l'État fait aux rapports de genre : plaidoyer contre l'esclavage sexuel et économique des femmes.....	30
2.1. Mariage et rapport de genre, la consécration d'un rapport de domination dans le foyer.....	30
2.1.1. Ce que le mariage provoque en terme de domination.....	30
2.1.2. Les effets de la cohabitation sur les relations entre les sexes.....	31
2.2. Un pont entre oppression domestique et oppression systémique : une critique anarcha-féministe du mariage.....	32
2.2.1. Le salariat : quelle émancipation possible pour les femmes ?.....	32
2.2.2. Le mariage, un échappatoire fantasmé.....	33
3 Libre sexualité, libre maternité : la réappropriation par les femmes de leur corps.....	34
3.1. Reconnaissance et exercice de la sexualité féminine.....	34
3.1.1. Les tabous sur la sexualité des femmes.....	34
3.1.2. Pour une libération de la sexualité des femmes.....	34
3.2. La prérogative féminine sur la question de la maternité.....	35
3.2.1. La maternité au service des institutions ou l'appropriation du pouvoir reproductif des femmes.....	35
3.2.2. La maternité libre, un concept à plusieurs facettes.....	36
PARTIE III – LES LIMITES À LA PORTÉE ÉMANCIPATRICE DE L'AMOUR LIBRE.....	37
1 Une émancipation individuelle loin des luttes collectives : le particularisme individualiste en débat.....	37
1.1. L'individualisme dans l'anarchisme, un moyen ou une fin ?.....	37
1.1.1. Le paradigme individualiste de la lutte sociale.....	37
1.1.2. le nécessaire renversement du rapport de force.....	38
1.2. Un écho limité par l'entre-soi et la centralité de la question sexuelle.....	38
1.2.1. L'entre-soi des « en-dehors » : quels bénéfices et pour qui ?.....	38
1.2.2. La question sexuelle : une lutte secondaire ?.....	39
2 La pertinence d'une autonomisation de la cause des femmes : regards croisés sur le féminisme.....	39
2.1. La subordination des revendications à la lutte des classes.....	39
2.2. Une désincarnation de l'oppression des femmes.....	40
2.3. Les acquis et égarements du féminisme.....	40
3 Le poids des représentations sociales : une déconstruction inégale des imaginaires.....	41
3.1. Complémentarité des sexes et hétéronormativité du désirent.....	41
3.1.1. Des natures masculines et féminines divergentes.....	41
3.1.2. Une hétéronormativité latente.....	42
3.2. Le risque d'un nouveau dogmatisme en matière de morale sexuelle.....	43
3.2.1. Du bon et du mauvais usage de la liberté sexuelle.....	43
3.2.2. L'amour libre contre la monogamie choisie ?.....	43
CONCLUSION.....	45
BIBLIOGRAPHIE.....	49

Introduction

Construction de l'objet, état de l'art et problématisation

Ma réflexion concernant le sujet de mémoire est à mettre en rapport avec les champs de recherche que j'affectionne le plus: sociologie de la famille et de la sexualité d'une part, sociologie politique d'autre part. Du côté de la sociologie de la famille et de la sexualité, un questionnement personnel m'était apparu au cours de mon cursus universitaire. Il me semblait que les travaux dans ces domaines présentaient assez souvent le couple comme un espace où les rapports sont asymétriques, inégalitaires et même empreints de domination mais sans pour autant prendre pour hypothèse que la structure conjugale elle-même pouvait être à l'origine de ce rapport d'oppression. J'ai donc tenté de trouver dans la littérature des travaux ayant une approche critique de la norme conjugale, c'est à dire l'idée selon laquelle que les individus, hommes et femmes, ont vocation à se lier durablement (voire définitivement) un jour ou l'autre avec une autre personne sur le plan affectif et sexuel, selon une vision téléologique de l'histoire des individus. Les travaux de Philippe Combessie sur le pluri-partenariat, Serge Chaumier sur la déliaison amoureuse, Daniel Welzer-Lang sur les nouvelles hétérosexualités m'ont permis de constater qu'il existait bien une recherche sur des conjugalités alternatives à la norme « couple = 1 + 1 ». Dans ces travaux, il est question notamment de polyamour défini comme « le fait de pouvoir aimer et entretenir des relations amoureuses, romantiques et/ou sexuelles avec plusieurs personnes en même temps » (Chaumier, 2004), ce concept s'opposant au couple monogame où on ne peut aimer et entretenir des relations amoureuses, romantiques et/ou sexuelles qu'avec une seule personne. Cela me permettait d'envisager le questionnement de la forme monogamique du couple comme un sujet scientifiquement tenable. Jusque là, la réflexion se limitait à des enjeux privés : avoir le loisir de se lier avec une ou plusieurs personnes et se délier, voire ne jamais le faire. Cependant, au fil des lectures, de nouveaux éléments ont conduit à faire évoluer le projet. Il se trouve que la monogamie est structurante pour de nombreuses institutions sociales. Tout d'abord elle structure la famille en raison de son rapport avec la filiation (qui est apparenté à qui ? Quels droits et devoirs cela engendre-il?). Elle s'incarne particulièrement bien dans le mariage au travers des obligations morales et légales qui pèsent sur les époux mais également sur le plan économique : les impôts, l'héritage – tout cela est lié au fait que le couple marié est une unité de référence très importante dans un système politique dont le fonctionnement repose sur un État. Le couple est donc inscrit dans les institutions et dans un système politique : le questionner revient alors à questionner une organisation sociale dans son ensemble. « Le mariage ne relevait pas seulement de la vie privée, familiale et domestique : il

avait une fonction centrale dans l'organisation sociale globale : celle de réunir le monde des hommes et le monde des femmes. » (Théry, 2016). La dimension politique de la monogamie et de sa remise en cause en tant que norme est devenu le prisme par lequel j'ai poursuivi le cheminement de ma pensée. J'ai souhaité remonter le fil chronologique de cette critique : qui pose une critique sur la monogamie en des termes politiques ?

Cette question m'a conduite à creuser dans la période de la fin du XIX^e - début XX^e siècle du côté de l'anarchisme individualiste. L'anarchie se présente comme une théorie politique visant à abolir les rapports sociaux hiérarchisés en s'attaquant aux structures qui les légitiment : l'État, l'Église, le capitalisme. Alors que les branches anarcho-communiste et anarcho-syndicaliste focalisent leurs actions sur l'insurrection et la grève générale, l'anarchisme individualiste permet de penser l'émancipation individuelle et valorise principalement la propagande par le fait : un dialogue permanent entre théorie politique et pratique sociale. (Steiner, 2008) La ligne directrice de l'anarchisme individualiste est la suivante : ne pas être la génération sacrifiée à la révolution, vivre maintenant en anarchie. Dans cette quête pour l'émancipation *hic et nunc*, l'intime est au premier plan des revendications et la critique de la monogamie se fait sur le terrain de la critique du mariage, les deux termes étant alors pensés comme des quasi-synonymes. En effet, il faut replacer la sexualité et l'amour dans le contexte historique afin de saisir le sens des termes monogamie et amour libre. Le mariage est, à l'époque, le seul cadre de réalisation légitime de la sexualité et l'hétérosexualité, la seule sexualité valable : il n'est moralement pas acceptable d'entrer dans des relations intimes en dehors de ce cadre. De plus, le mariage est envisagé comme un engagement indissoluble (les cas de divorce étant strictement réglementés) : une fois marié.e, il est socialement et juridiquement ardu de se défaire des liens du mariage. C'est en cela que le mariage et la monogamie recouvrent une même réalité : les individus sont voués à ne connaître qu'une seule personne sur les plans affectifs et sexuels, et ce pour la totalité de leur vie. La thèse de l'amour libre s'inscrit particulièrement bien dans une philosophie anarchiste : souhaitant instaurer une société sans instance autoritaire, cette visée s'applique également à la famille (Varela, 2015). Vouloir une société où il n'existe plus de rapport inégalitaire passe aussi par la mise à plat des rapports au sein de structures plus réduites, telle que le couple. L'amour libre est donc présenté comme la libre association des individus en dehors de toute ingérence de la part des institutions les plus coercitives aux yeux des anarchistes, à savoir l'État et l'Église.

Les travaux portant sur les anarchistes individualistes se sont intéressés aux parcours de vie des anarchistes individualistes. C'est notamment le cas de l'ouvrage de Céline Beaudet, *Les milieux libres* dans lequel elle présente les colonies libertaires, véritables laboratoires d'expérimentations sociales : l'amour libre est alors présenté comme l'une des nombreuses tentatives de vie alternative (aux côtés du travail libre ou de l'éducation libertaire). D'autres auteur·rices ont plutôt placé la focale sur des militant·es en particulier : Anne Steiner s'est attachée à présenter dans *Les En-Dehors* le parcours de Rirette Maîtrejean, une anarchiste individualiste française, en mettant en lumière la progression du mouvement individualiste français vers

l'illégalisme. Puisque la démarche individualiste comporte deux volets dont les colonies libertaires constituent le volet pratique, j'ai souhaité pour mon travail de recherche me focaliser sur le premier volet, à savoir la théorisation de l'amour libre comme outil d'émancipation. En prenant appui sur les écrits militants, je voulais déterminer à quels titres la soustraction de l'amour au mariage légal participait de l'émancipation individuelle, quels sont les arguments en sa faveur et sur quel système de valeurs, représentations et théorisations connexes l'argumentation s'appuie. La question sexuelle devenant un enjeu politique à part entière, la conjugalité se révèle alors le lieu privilégié de la praxis (au sens de transformation de la réalité sociale par l'action des individus) des rapports de genre. J'ai souhaité poser l'hypothèse suivante : la société du XIXe et XXe siècle ne donne pas la même autonomie aux hommes et aux femmes. Ces dernières sont réputées n'avoir aucun désir sexuel et ont comme unique horizon le mariage et l'enfantement. Elles sont économiquement peu indépendantes, soit n'ayant pas accès à l'emploi, soit étant très mal rémunérées. Elles ne sont pas considérées comme digne d'être des citoyennes au même titre que les hommes. De ce fait, je pose en hypothèse qu'en matière d'émancipation et pour la question qui nous intéresse ici, à savoir l'amour libre, les arguments mobilisés peuvent être différents selon le genre du ou de la militant.e. Cette hypothèse de la dissymétrie de l'argumentaire repose sur l'idée que les intérêts défendus ne sont pas les mêmes. Lorsque l'on est un homme anarchiste, il s'agirait peut-être davantage de revendiquer une liberté totale pour un individu déjà émancipé à d'autres égards, tandis que pour une femme anarchiste, l'enjeu est aussi d'affirmer son statut d'être humain dont les désirs sont tout aussi légitimes que ceux d'un homme, et donc *in fine* avoir les mêmes droits que les hommes. L'amour libre est une manière de s'opposer à un destin social et biologique dont les hommes ne subissent pas le poids. Ils ne subissent pas les mêmes oppressions sur le plan économique, sexuel, politique : c'est un pan de liberté supplémentaire à acquérir au nom de l'autonomie individuelle, ce qui est masqué derrière la fiction de l'universalité des droits (qui est en fait l'universel au masculin).

Méthode et terrain d'enquête

En ce qui concerne mon objet d'étude, à savoir les revendications autour l'amour libre dans le milieu anarchiste individualiste à la fin du XIXe et début du XXe siècle en France, il s'agit d'un travail de recherche qui se situe dans le champ de ce que l'on peut nommer la socio-histoire. La démarche demeure éminemment sociologique en ce qu'elle s'attache à étudier des dynamiques sociales où se jouent des rapports de pouvoir entre individus. Mais elle repose sur des méthodes historiques, dont l'étude d'archives.

La socio-histoire a délimité sa propre sphère d'activité en reprenant aux historiens leur définition du travail empirique, fondé sur l'étude des archives, destiné à comprendre et non à juger les actions humaines. Elle a repris aux sociologues le but même qu'ils s'étaient fixé : étudier les relations de pouvoir et les liaisons à distance qui lient les individus entre eux. (Noiriel, 2006)

Le travail de recherche que j'ai mené pour la réalisation de mon mémoire est donc essentiellement un travail d'analyse d'archives. Par archives, il faut comprendre « *un document écrit que le chercheur peut analyser mais aussi critiquer* » (Barbier & Mandret-Degeilh, 2018). Pour mon étude, cette notion d'archives recouvre différents types de documents : des essais politiques, des textes de propagande, des articles de la presse militante, écrits par des anarchistes. Pour constituer mon corpus de texte, il m'a fallu effectuer des choix, j'ai donc établi une série de critères pour le sélectionner. En premier lieu, j'ai souhaité prendre comme critère de sélection le rattachement idéologique de l'auteur.e au courant de l'anarchisme individualiste, bien que tous les auteur.es sélectionné.es ne se labellisent pas comme tel.les. Par « individualistes », il faut comprendre les anarchistes qui ont un intérêt privilégié pour l'émancipation individuelle vis-à-vis de l'émancipation collective (avec des variations sur l'articulation de l'une par rapport à l'autre en terme de temporalité ou de priorité) et qui accordent à la question sexuelle une importance prépondérante. La démarche est donc de recoder la filiation de la pensée a posteriori même si cela ne correspond pas nécessairement à la manière dont l'auteur·trice se définit : il s'agit plutôt de s'appuyer sur un faisceau d'indices qui nous informe sur la manière de l'auteur.e de penser et vivre son anarchisme. Ensuite, les textes devaient faire état des prises de position de leur auteur.e sur le questionnement de la conjugalité notamment de la norme monogamique incarnée par le mariage. Il fallait aussi que les textes soient issus de la période à laquelle je m'intéresse (fin XIXe, début XXe). Pour finir, j'ai voulu le corpus mixte, c'est à dire prenant appui à la fois sur des textes écrits par des hommes et des femmes. En effet, le corpus mixte permet de tester une hypothèse : l'argumentaire en faveur de l'amour libre est genré, les arguments ne sont pas nécessairement les mêmes lorsque l'on défend l'amour libre depuis sa position d'homme ou de femme.

Après avoir déterminé sur quels matériaux le travail serait centré, il m'a fallu déterminer une méthode parmi les différents choix méthodologiques existants. La méthode que j'ai appliquée est celle de l'analyse de contenu, c'est à dire « *un ensemble de techniques d'analyse des communications utilisant des procédures systématiques et objectives de description du contenu des messages.* » (Bardin, 2013). Plus précisément, il a été question d'analyse thématique, ce qui revient « à procéder systématiquement au repérage, au regroupement et, subsidiairement, à l'examen discursif des thèmes abordés dans un corpus » (Paillé & Mucchielli, 2016). L'intérêt d'une telle méthode était d'une part de « relever tous les thèmes pertinents, en lien avec les objectifs de la recherche, à l'intérieur du matériau à l'étude » et d'autre part de « tracer des parallèles

ou de documenter des oppositions ou divergences entre les thèmes » (Paillé & Mucchielli, 2016). Plus précisément, j'ai procédé au découpage en thème des différents textes du corpus, thèmes dont j'ai relevé la direction, c'est-à-dire l'orientation prise par l'auteur (positive, négative, neutre). Cela m'a ensuite permis de regrouper les thèmes selon des catégories pour tenter enfin d'y apporter une interprétation par le biais de l'inférence, c'est à dire « rechercher les causes à partir des effets » (Bardin, 2013): l'intérêt était alors de tirer du message analysé des significations en terme de thèmes et de système de valeurs associé. En raison de la nature des matériaux sur lesquels s'appuie l'analyse que j'ai d'effectuer, c'est à dire des brochures et articles rédigés par des militant.es, des essais politiques, il m'a paru justifié de recourir à l'analyse thématique. En effet, je ne pratique pas d'observation sur un terrain physique mais je tente de recomposer un univers mental de représentations sur une question donnée à travers des écrits, des discours. Ce sont néanmoins des actes au sens d'événements sociaux ayant un effet sur le réel. Il s'agit d'analyser des prescriptions idéologiques concernant des pratiques sociales bien observables, les pratiques conjugales. Ces textes peuvent être vus comme ayant une certaine performativité, on peut les considérer comme étant des « actes de langage » (Austin, 1962) dans la mesure où ils tentent d'opérer un changement sur l'environnement dans lequel et à propos duquel ils sont énoncés. Pour appuyer mon travail sur des textes théoriques, j'ai eu recours à l'ouvrage de Pierre Paillé et Alex Mucchielli, *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales* ainsi que le livre *L'analyse de contenu* de Laurence Bardin.

Ma collecte de matériaux s'est exclusivement effectuée de manière dématérialisée, le contexte particulier de la recherche qu'a engendré la crise sanitaire ne m'ayant pas permis d'effectuer de visites dans les centres d'archives. Néanmoins, les ressources numériques ainsi que les outils existants et mis en place pour l'occasion se sont avérés très précieux pour la bonne marche de mon enquête. J'ai pu tout d'abord m'appuyer sur des bases de données comme la base Bianco, qui recense les périodiques de la presse anarchiste francophone et la base du Centre International de Recherches sur l'Anarchiste (CIRA) de Lausanne. J'ai également consulté le dictionnaire anarchiste le Maitron pour des données de cadrage biographique sur les auteur.es. J'ai aussi consulté la plateforme Gallica de la Bibliothèque Nationale de France (BNF). Je tiens tout de même à mentionner un outil qui de prime abord semble peu académiques mais qui, en période d'éloignement vis-à-vis des outils traditionnels de la recherche a démontré la forte solidarité qui peut exister entre les chercheurs et chercheuses en sciences sociales. Il s'agit d'un groupe Facebook nommé « Bibliothèque solidaire du confinement », page qui rassemble une communauté d'étudiant.es plus ou moins avancé.es dans leur cursus universitaire et venant de disciplines variés et dont le but a été de mettre à disposition de tous des ouvrages numérisés, des articles, des outils de recherche bibliographique et parfois même des pistes de réflexion sur les thématiques travail de chacun.e. Cela rappelle que la recherche scientifique, bien qu'ayant une dimension solitaire, est tout de même une entreprise collective de partage des connaissances et des savoirs.

Pour terminer, deux autres ressources en ligne très utiles : les sites Archive.org et Archivesautonomies.org, qui sont deux illustrations de l'intérêt d'une philosophie anarchiste à l'appui des sciences, leur but étant de donner l'accès aux ressources de manière libre et gratuite à tous.

Le terrain sur lequel se base l'étude que j'ai menée est un corpus constitué de textes de propagande de militants et militantes anarchistes sur le thème de l'amour libre dans la période de la fin du XIX^e et début du XX^e. Cette période est celle où le courant individualiste de l'anarchie est le plus visible, avec la mise en place d'expériences de vie libertaires aux travers de colonies où des individus ont mis en œuvre de nouvelles façons d'habiter, de vivre en collectivité et où la pratique de l'amour libre a pu se développer. Mon corpus rassemble des contributions de huit auteur.es, quatre hommes et quatre femmes, la mixité ayant pour but, comme je l'ai évoqué, de tester l'hypothèse de la dissymétrie de genre en terme de structure de l'argumentaire. Je ne prétend pas à l'exhaustivité, ni même à la représentativité par son contenu. Il s'agit plutôt de quelques exemples d'auteur.es ayant eu une tribune d'expression sur la question. Les auteur.es sont également basés sur deux zones géographiques distinctes : la France et les États-Unis. Ce caractère « internationalisant » du corpus peut se justifier par le fait que l'anarchisme est un mouvement transnational au sein duquel les acteurs et actrices ont eu contact avec d'autres militant.es dans le monde, au travers de voyages ou à la faveur de traductions des publications notamment. Chaque aire est reliée à un contexte spécifique mais quelque peu similaire en terme de droits des femmes, de morale sexuelle et de régime juridique matrimonial.

Les auteur.es de mon corpus ayant développé une pensée sur la question de l'amour libre durant cette période sont les suivants :

- Ernest Juin dit E.Armand (France)

Né le 26 mars 1872 et mort le 19 février 1962, il fréquente les cercles anarchistes de Sébastien Faure et Jean Grave puis se rapproche de la mouvance individualiste au contact de Albert Libertad. Il contribue au journal *l'anarchie* et fonde *l'Ère Nouvelle* et *L'En-Dehors* où il développe longuement ses théories en matière de liberté amoureuse et sexuelle. Les textes sélectionnés pour cet auteur sont l'article « De la liberté sexuelle » paru en 1907 dans le journal *L'Ère Nouvelle*, la brochure « La révision de la morale sexuelle » et ses contributions à *L'encyclopédie Anarchiste* de Sébastien Faure aux entrées « Amour », « Mariage », « Monogamie » et « Sexualisme ».

- André Roulot dit Lorulot (France)

Né le 23 octobre 1885 et mort le 11 mars 1963, il rencontre Albert Libertad en 1905 et participe à la fondation de *l'anarchie*. Il en prendra la direction de 1908 à 1911 avant de fonder le journal *L'idée libre*. Il fonde avec d'autres anarchistes dont sa compagne Émilie Lamotte une colonie anarchiste à Saint-Germain-En-Laye entre 1906 et 1908. Le texte sélectionné est l'article « Le problème sexuel » paru en 1905 dans *l'anarchie*.

- Maurice Vandamme dit Mauricius (France)

Né le 24 février 1886 et mort le 28 juin 1974, il fréquente les causeries populaires et collabore au journal *l'anarchie* dès sa création en 1905, duquel il assure avec sa compagne Rirette Maîtrejean la direction au cours de l'année 1909 et à nouveau en 1913 jusqu'à sa disparition au début de la Première Guerre Mondiale. Les textes sélectionnés sont en fait une série de trois publications dans *l'anarchie* en 1905 intitulée « Le préjugé monogamique ».

- Madeleine Vernet (France)

Née le 3 septembre 1878 et morte le 5 octobre 1949, elle se rapproche du milieu libertaire en 1904 en participant à plusieurs journaux dont *l'anarchie*. Elle fonde également un orphelinat en 1906 avec son compagnon Louis Tribier, *L'Avenir Social*. Le texte sélectionné est la brochure « L'amour libre » publié en 1907 aux éditions de *l'anarchie*.

- Emma Goldman (États-Unis)

Née le 27 juin 1869 et morte le 14 mai 1940, elle se familiarise avec le milieu anarchiste étudiant de Saint-Petersbourg puis avec des groupes anarchistes et socialistes de New Haven. Elle fonde la revue *Mother Earth* en 1906 et tient de nombreuses conférences publiques auprès de travailleurs, de militants, d'intellectuels au cours de sa vie. Elle collabore également au journal *Lucifer, The Lightbearer*. Les textes sélectionnés sont « L'anarchisme et la question sexuelle » publié dans *The Alarm* en 1896, « Marriage and Love » (1914) et « the Tragedy of Woman's Emancipation » (1910).

- Moses Harman (États-Unis)

Né en 1830 et mort en 1910, il édite avec sa fille Lilian le journal *Lucifer, the Lightbearer*, une tribune privilégiée pour les prises de position sur l'anarchisme, la sexualité, le mariage ou le féminisme. Le texte sélectionné est l'article « A Free Man's Creed » publié dans *Lucifer, the Lightbearer* en 1897.

- Voltairine de Cleyre (États-Unis)

Née le 17 novembre 1866 et morte le 20 juin 1912, elle se positionne comme anarchiste en réaction aux pendants d'anarchistes accusés de l'attentat de Haymarket. Elle fréquente quelques temps la mouvance individualiste, collabore au journal *Lucifer, The Lightbearer* aux côtés de Emma Goldman et Moses Harman.

Le texte sélectionné est « Le mariage est une mauvaise action », une retranscription de la conférence-débat en réponse à l'apologie du mariage de Henrietta P. Westbrook en 1907.

- Lois Waisbrooker (États-Unis)

Née le 21 février 1826 et morte le 3 octobre 1909, elle prend en charge le journal *Lucifer, the Lightbearer* pendant l'incarcération de Moses Harman en 1892. Elle participe à la communauté libertaire « Home » en 1901. Le texte sélectionné est « The Sexual Question and the Money Power », retranscription d'une conférence tenue en 1873.

Retour réflexif

La réalisation du mémoire de recherche est un exercice inédit et qui a soulevé à certains moments des incompréhensions, hésitations et questionnements de diverses natures.

De manière très large, j'aimerais revenir sur le contexte particulier de cette année universitaire qui m'a confrontée à des difficultés. Les conditions optimales pour effectuer un travail universitaire sont à mon sens celles qui permettent un accès direct aux ressources, qu'il s'agisse de ressources théoriques, méthodologiques, empiriques. Pouvoir se rendre à la bibliothèque universitaire, rencontrer d'autres étudiant.es et former des groupes de travail, prendre rendez-vous et rencontrer des professeur.es ou des spécialistes du domaine dans lequel s'inscrivent nos travaux, tout cela contribue au bon déroulement du cheminement intellectuel nécessaire pour une production de qualité. Ceci étant dit, la crise sanitaire de cette année a considérablement altéré les conditions de la recherche tout en produisant un effet d'isolement et d'incertitude sur la suite. J'ai évoqué plus tôt l'apport capital des ressources numériques pour moi dans la réalisation de mon travail : en effet, beaucoup de plateformes institutionnelles se sont attachées à rendre disponibles ouvrages et articles en grand nombre, les enseignant.es de notre formation ont également fait preuve d'une attention et d'une souplesse non négligeable eu égard à nos situations respectives. Ceci étant, il serait faux de dire que les dispositions prises pour palier la fermeture des bibliothèques ont suffi à faire oublier les conditions dans lesquelles j'ai dû poursuivre le mémoire, ni que l'interdiction de circuler n'a eu aucun impact sur mon état d'esprit et de concentration. L'objectif n'est nullement ici d'excuser ou justifier les lacunes du travail par les seuls facteurs contextuels évoqués mais plutôt de mettre en lumière leur existence et d'en prendre acte.

Plus spécifiquement, une limite que je peux soulever au sujet de cette étude est à mettre en rapport avec mon manque de proximité avec la discipline historique qu'il s'agisse du contenu théorique ou méthodologique. Mes connaissances théoriques en histoire sont pour moi une des grandes problématiques de

mon travail auquel on peut sans doute reprocher un manque de précision en terme de contextualisation. Sur le plan de la méthode, ma formation sociologique m'a le plus souvent amenée à effectuer un travail de terrain et à mobiliser des outils méthodologiques tels que le questionnaire, l'observation ou l'entretien. La recherche d'archives, une recherche systématique et rigoureuse j'entends, ainsi que l'exploitation des données n'ont donc pas été effectuées de la manière la plus optimale. J'ai toutefois tenté de palier ces lacunes méthodologiques à l'appui des ressources bibliographiques dont j'ai déjà parlé plus tôt.

Le statut à accorder aux écrits militants a constitué un autre niveau d'interrogation dans ma recherche. En effet, celle-ci est basée sur des matériaux dits « de seconde main », c'est à dire que ne j'ai pas produit moi-même. Cela soulève d'une part la question du contexte de production du matériau, ce sur quoi je n'ai aucune maîtrise mais cela interroge sur la place de la science vis-à-vis de l'engagement politique, eu égard aux thématiques qui traversent mon travail, à savoir l'anarchisme et le féminisme. Comment appréhender des ressources produites dans un but de convaincre de la pertinence d'une théorie politique en termes scientifiques ? La sociologie comme science vient bien souvent dévoiler des mécanismes de domination en questionnant les rapports interindividuels. La crainte pour le/la chercheur·euse, tiraillé·e entre son désir de scientificité et la confrontation à la réalité sociale est de se voir accusé·e d'être « engagé(e), trop pris(e) dans les luttes sociales pour rompre avec de nombreux implicites et sauvegarder son autonomie » (Lahire, 2004). L'objet ne définit pas le degré de scientificité de la production, c'est son traitement qui conditionne cette qualité. Ainsi, il ne me semble pas incohérent de considérer que la production de savoir scientifique, de savoir sociologique, peut à la fois répondre aux exigences d'une recherche académique en terme de décentrement du regard sur l'objet, de réflexivité sur ses propres caractéristiques sociales afin d'en neutraliser les effets au maximum, d'analyse critique des sources mobilisées et également devenir un savoir pratique, c'est à dire pouvant s'inscrire dans une démarche de diagnostic social en vue d'une action sur le réel, pas nécessairement menée par le chercheur/la chercheuse en tant que tel.le mais permise par la diffusion du savoir produit par ce/tte dernier/ère.

Annnonce de plan

Les développements qui vont suivre s'articulent en trois temps. En premier lieu, il s'agira de montrer en quoi les revendications autour de l'amour libre constituent des enjeux anarchistes de manière générale puisque cela renvoie à la notion d'auto-détermination de l'individu (Partie I). Par la suite, il conviendra de montrer que ces enjeux sont également féministes dans la mesure où l'amour libre permet de faire le lien entre

les droits civils et politiques, reproductifs et économique des femmes et questionnent les représentations liées au féminin (Partie II). Enfin, il sera temps de voir comment l'aspiration à l'émancipation par la promotion de l'amour libre a pu se heurter à des freins dont les origines sont à chercher du côté du modèle individualiste de l'anarchisme, de son articulation avec le féminisme et des représentations intériorisées par les militant.es, ce qui permet de rappeler l'hétérogénéité des points de vue au sein d'un même mouvement de revendication (Partie III).

Partie I – L’amour libre, un idéal libertaire

Si l’amour libre s’inscrit particulièrement bien dans une pensée anarchiste, notamment individualiste, c’est qu’il permet de mettre au centre la liberté individuelle en mobilisant le concept de nature (1). L’amour libre peut également être mobilisé au service d’une remise en cause de la forme étatique de la gouvernance par le biais de la critique du mariage (2). La libération de l’amour suppose toutefois une redéfinition de la morale sexuelle (3).

1 L’Unique et son individualité : ancré dans la nature et tendant vers la liberté

1.1. Ancrer l’individu dans la nature : détour historico-biologique

1.1.1. L’amour et le désir : des lois de la nature

L’argument premier pour la plupart des militant·es est le suivant : les sentiments, qu’ils soient de nature amoureuse ou sexuelle, sont des sentiments naturels. En effet, pour Emma Goldman et Lois Waisbrooker, l’amour est « l’essentiel de la vie » (Goldman, 1910) et la sexualité est le fondement de la vie, « la fontaine d’où jaillit toute vie » (Waisbrooker, 1873). Leur caractère naturel est également rattaché à la notion de besoin humain, puisqu’il s’agit de légitimer une pratique par cette argument de nature. Cela conduit alors à mettre en avant la place de l’instinct humain dans la manifestation de ces sentiments amoureux et sexuels en insistant sur le fait que ces instincts n’ont pas à être considérés comme amoraux ou honteux. La pratique sexuelle est « la manifestation d’une demande plus ou moins impérieuse de l’organisme » (E.Armand, 1934d), de « l’instinct le plus naturel et le plus sain » (Goldman, 1914) qu’il soit. Instinct, nature, besoin : autant de notions qui laissent penser que l’on ne peut rien contre ces manifestations de la biologie humaine, les sentiments étant comparables aux besoins physiologiques tels que le sommeil ou la faim. Si on ne peut pas les considérer comme répréhensibles, c’est parce que « nous ne pouvons (en) être plus maître que des tiraillements de notre estomac » (Vernet, 1907) comme le souligne Madeleine Vernet. Ce que l’on peut en revanche condamner, c’est la volonté de réprimer ces sentiments par des pratiques qualifiées, elles, de contre-nature, comme par exemple l’imposition de la chasteté (E.Armand, 1934d). De manière plus générale, est rejetée par les anarchistes toute obligation qui se dresserait en travers de la « libre expansion de la nature » (Mauricius, 1905). Si la notion de nature revient aussi souvent dans les écrits, elle peut être mise en lien avec un courant de

pensée auquel se sont rattaché·es de nombreux·ses individualistes au cours du XIXe et XXe siècle: le naturisme. Cette philosophie de vie permet, en s'appuyant sur l'existence de lois naturelles, biologiques scientifiquement appréhendées, de rejeter les lois sociales non-naturelles issus de la morale chrétienne qui iraient à l'encontre de la libération de l'humanité à laquelle les anarchistes aspirent (Baubérot, 2015). Il y aurait donc d'un côté les lois de la nature, dont l'amour et la sexualité sont des manifestations, et de l'autre les lois sociales, dont l'institution du mariage et la morale religieuse, qui se trouvent frappées d'illégitimité tant leur contenu s'oppose au libre exercice des premières.

Conjointement à l'idée de nature, la liberté est la deuxième notion sur laquelle se fondent les revendications autour de la pratique de l'amour et la sexualité chez les anarchistes individualistes. Parler d'« amour libre » est par ailleurs vu comme un « tautologisme » (Harman, 1897) puisqu'en effet, la liberté est une caractéristique essentielle de la pratique de l'amour, qui « ne peut être que libre » (Vernet, 1907). Encore une fois, la liberté de l'amour et la sexualité est incompatible avec des normes sociales répressives puisque leur « nature est trop complexe pour s'adapter à la trame gluante de notre tissu social » (Goldman, 1914) : si l'amour est contraint ou limité de quelque manière que ce soit, il perd son essence pour ne devenir qu'un échange intéressé.

À la liberté et le caractère naturel de l'amour et du désir s'ajoute ce dernier élément qui va conditionner la place de ces sentiments dans les relations entre les individus : c'est l'inconstance. « Nul ne peut répondre de la stabilité de l'amour » (Vernet, 1907) et c'est bien ce caractère changeant qui doit retenir les individus de vouloir y bâtir quoi que ce soit dessus et notamment une relation durable et définitive comme le mariage. Mauricius et Voltairine de Cleyre expriment cette idée en des termes très similaires lorsque le premier déplore la volonté de « se lier aujourd'hui à un être qui demain ne nous satisfera pas » (Mauricius, 1905) et que la seconde affirme que « rien ne prouve que (deux personnes) continueront d'être (adaptées l'une à l'autre) durant le reste de leur existence » (de Cleyre, 1907). Il s'agit presque d'un souci d'auto-préservation que d'admettre ce postulat d'inconstance du sentiment : prendre en compte ce donné réduirait les chances d'être exposé·e à des situations douloureuses et « nombre de faits de la vie au lieu d'être considérés comme définitifs [devraient] apparaître] comme temporaires, réversibles, essentiellement variables » (E.Armand, 1907).

1.1.2. L'instinct humain : donné naturel immuable ou éduicable ?

Pour appuyer l'argument de nature qui fonde le libre exercice de l'amour et la sexualité, certains·es auteur·ices y ajoutent un ancrage historique, un détour par les « sources primitives » (Vernet, 1907). L'histoire

de l'humanité est alors mobilisée pour justifier la thèse de la liberté de l'amour et de la sexualité : des « groupements [du Xe siècle] où le toutes à tous, tous à toutes a été pratiqué » (E.Armand, 1934a) à l'humain des origines dont « les rapports avec les femmes étaient des jouissances sensuelles [...] recherch[ées] » (Mauricius, 1905), il s'agit de mettre en lumière l'existence d'autres modèles que le modèle conjugal légal que représente le mariage, le poids de l'argument historique ne faisant que renforcer celui de l'argument de nature.

L'individu est le produit de son histoire et de sa nature, c'est que ce les arguments précédents se sont efforcés de mettre en lumière. Il n'en est néanmoins pas la victime et a une capacité d'action sur ses besoins. Cette action peut se passer à deux niveaux : il s'agit dans un premier temps d'une composante innée de l'humain, « le sentiment de conservation » (Vernet, 1907). Ce sentiment qui « veille sur [lui] » lui permet de gérer par lui-même ses pulsions et agit comme un « régulateur naturel [de] la vie sexuelle » (Vernet, 1907). Le deuxième niveau s'apparente à une force de transcendance de la nature humaine par le biais de l'éducation à la sexualité et à l'amour. En faisant sortir le sentiment de la nature par une forme de rationalisation, il est possible d'agir sur lui : il est « susceptible d'éducation » (E.Armand, 1934a). L'enjeu n'est pas de nier la base biologique du sentiment amoureux ou sexuel qui est « un produit physico-chimique de l'organisme » (E.Armand, 1934d) mais de mettre en lumière son caractère malléable, éduicable. C'est par ailleurs la condition nécessaire au bon exercice de la sexualité et de l'amour que d'y éduquer les individus, éducation sexuelle qui leur a été jusque là refusée par la morale dominante. Une dialectique est à l'œuvre où l'humain éduque sa nature pour pouvoir la laisser s'exprimer pleinement : l'individu qui s'émancipera par son éducation « trouvera en lui l'équilibre naturelle de ses facultés physique et morale » (Vernet, 1907).

1.2. La centralité de l'individu dans la conquête de son autonomie

1.2.1. L'individu, l'unité sociale primordiale pour penser l'amour et la sexualité

La caractéristique principale de l'anarchie est de mettre au centre des préoccupations « le libre développement de l'individu » (de Cleyre, 1907) puisque la société est faite pour l'individu et non l'inverse. Les individu.es sont centrales et centraux dans le processus historique, c'est elles et eux qui font l'histoire à l'appui de « leurs préjugés, leurs traditions, leur science ou leur ignorance » (E.Armand, 1934d). Dans ce processus historique, Voltairine de Cleyre décèle une tendance actuelle à placer la liberté individuelle au premier plan de l'idéal de société, cette tendance étant considérée comme un « indicateur de progrès » (de Cleyre, 1907). La question sexuelle dans le processus historique est également centrale puisqu'elle aurait « déterminé maints événements politiques » mais plus encore, elle est au « premier plan dans l'histoire des individus » (E.Armand, 1934d). L'échelle de l'analyse sociale est donc l'unité individuelle. Centrer le regard

sur l'individu permet alors de remettre en cause les injonctions liberticides en matière sexuelle, en « relativis(ant) la forme de vie sexuelle qui (se) pratique à l'individu » (E.Armand, 1934c). L'individu étant l'unité d'analyse principale, l'espace privé apparaît alors comme un espace privilégié pour engager un mouvement d'émancipation. Le paradigme individualiste est à l'œuvre ici avec l'idée de tyrans intérieurs (Goldman, 1910) : si les humains font l'histoire et que leurs représentations les guident, ces représentations constituent parfois des « idoles tyranniques » (Mauricius, 1905) qui les empêchent d'accéder à la liberté. L'émancipation commence par soi et, puisque l'humain vit rarement seul, « dans nos foyers » (Lorulot, 1905).

1.2.2. L'exaltation du moi dans les relations interpersonnelles

L'amour et la sexualité sont mis au centre des revendications en tant que « droit le plus vital » (Goldman, 1910) et en raison de leur caractère « unificateur, rassembleur, organisateur » (Harman, 1897): ils sont centraux pour les individus et pour la collectivité. « Connaître le bonheur » (Mauricius, 1905) n'est possible que par cette exaltation du moi. Le droit d'exercer la sexualité et l'amour de manière libre est corrélé à une thématique forte dans les discours anarchistes : l'auto-détermination de l'individu, ou le libre examen. Il s'agit de l'idée selon laquelle les individus sont capables de faire des « choix volontaire(s) » (Lorulot, 1905) pour leur vie et que rien ne devrait entraver cette liberté. La liberté ici est donc celle de la libre disposition de son corps et du droit à une vie sexuelle car « le corps appartient à l'ego, au moi, à l'unique » (E.Armand, 1934d), bref à l'individu qui doit pouvoir en jouir de manière totale. C'est une question de justice que de donner aux individus l'opportunité de découvrir librement leur rapport à la sexualité.

C'est ce que les anarchistes reprochent à la morale religieuse et au mariage légal : ces institutions considèrent que « l'unité humaine ne s'appartient pas » (E.Armand, 1930), c'est à dire que l'individu n'est pas en mesure de prendre des décisions pour lui-même. Pourtant, il a en lui la capacité de sortir de son état d'oppression, une force qu'il doit mettre en œuvre pour se libérer lui-même, comme l'ont fait d'autres avant lui au cours de l'histoire : « c'est par leur propre effort qu'à toute époque les opprimés se sont réellement délivrés de leurs maîtres » (Goldman, 1910). En imposant des restrictions à l'individu, celui-ci subit « mutilation, rapetissement de (sa) personnalité » (E.Armand, 1930). Pourtant, hors du cadre restrictif du mariage, l'expérience individuelle se complexifie et l'humain peut ainsi développer sa propre connaissance de lui-même : « du point de vue intellectuel, éthique, sentimentalo-sexuel, la fréquentation simultanée de plusieurs individualités ne peut que profiter à l'ego » (E.Armand, 1934c).

Il a été établi précédemment que la liberté individuelle, avec la centralité du moi, était la clé de voûte de l'argument anarchiste pour la liberté de l'amour et de la sexualité en dehors des contraintes imposées par le mariage ou la morale. Il ne faudrait cependant pas oublier que l'anarchisme étant un projet de société, l'individu ne saurait évoluer seul. En ce sens, la monogamie imposée par le mariage légal va à l'encontre de la liberté individuelle et du projet de société anarchiste puisqu'elle coupe les individus du groupe, s'apparentant à un « rapt ou un vol » car repose sur « l'accaparement » (E.Armand, 1934c). N'étant pas « facteur de sociabilité », elle empêche les individus de faire société. Si comme le dit Voltairine de Cleyre, il est souhaitable « que les hommes et les femmes organisent leur vie pour (...) être des êtres libres » (de Cleyre, 1907), cette liberté ne peut s'acquérir aux dépens de celle des autres. Le principe est le suivant : « chacun a le droit d'agir comme il l'entend aussi longtemps qu'il ne remet pas en cause ce même droit pour les autres » (Harman, 1897). La liberté individuelle se pense donc collectivement afin d'atteindre le but de la vie humaine, « gagner l'estime et le respect de chaque membre de la communauté » (Goldman, 1896). Ce qui est valable pour la liberté en générale est donc applicable à la liberté sexuelle : elle s'acquiert pour soi-même et ne donne aucun droit sur la liberté des autres individus.

Toutefois, il ne faut pas non plus que le moi se perde dans le nous qui se constitue dans la relation interpersonnelle, ce que précisément le mariage légal provoque. Si la monogamie annihile l'individualité, elle ne peut être encouragée : l'individu doit toujours « veiller à continuer à vivre (...) de façon à rester une personne entière, centré(e) sur lui-même » (de Cleyre, 1907). Le mariage met en dépendance les partenaires, ce qui « nuit au développement de la personnalité » (de Cleyre, 1907) et cela est à nouveau tout à fait incompatible avec la vision individualiste de l'anarchisme, « un milieu basé sur l'ego » (E.Armand, 1934c). Si « l'évolution personnelle des deux partenaires » (de Cleyre, 1907) est compromise par le mariage, c'est souvent que l'un des deux prend sur lui de renoncer à des pans de sa liberté en faveur du bon déroulement du contrat monogamique et maintenir l'illusion d'une alliance fonctionnelle : « un tel climat n'est possible que parce que l'homme ou la femme s'est résigné, a nié sa propre personnalité » (de Cleyre, 1907). Le seul mot d'ordre qui doit présider à l'association des individus est encore une fois, la liberté « de choisir et de refuser en ce qui concerne les partenariats avec l'autre sexe » (Harman, 1897).

2 Amour libre et anti-autoritarisme: soustraire les relations interpersonnelles au contrôle de l'État

2.1. Mariage, amour et oppression

2.1.1. Le mariage et l'amour : des notions souvent contradictoires

Comme énoncé plus tôt, l'amour et la liberté d'association sont au cœur de la quête émancipatrice menée par les individualistes anarchistes. Il paraît alors improbable qu'une institution telle que le mariage satisfasse à ces deux exigences : il s'agit plutôt d'une « convention sociale, un contrat, une prison » (Vernet, 1907) puisque le mariage s'inscrit dans une temporalité longue et n'a pas vocation à être rompu, du moins pas sans conséquences. C'est alors « la chaîne qui retient la femme à l'homme et l'homme à la femme » (Vernet, 1907). L'amour étant entendu comme un sentiment qui s'altère lorsqu'il est pris dans les contraintes sociales, il semble incompatible avec une convention aussi restrictive et normative que le mariage. En découle alors chez de nombreux anarchistes l'idée que l'amour préside rarement à l'alliance légale puisque « l'amour esclave s'oppose à la liberté de l'amour » (E.Armand, 1934b).

De nombreuses conséquences découleraient alors de cette absence d'amour dans les relations matrimoniales orchestrées par l'État. D'une part, les relations entre les deux époux s'en trouvent négativement affectées : quand « aucun lien d'affection entre [la femme] et son mari » n'est présent, les époux « deviennent des étrangers » (Goldman, 1896). Au delà de la mutuelle indifférence qu'un mariage sans amour peut provoquer, il est à craindre que ce dernier ne recouvre en fait que des rapports de domination au sein desquels ne sont présents que « la soumission ou l'indignation combinées à la peur et au dégoût » (Waisbrooker, 1873). A ces conséquences à l'échelle des individus s'ajoutent des effets négatifs pour la société, car le mariage sans l'amour relève de la prostitution dans la mesure où « dans le but d'un intérêt quelconque, [on] donne des caresses sans en éprouver le désir » (Vernet, 1907) et cela a « une influence dégradantes à la fois sur la morale et la santé de la société » (Goldman, 1896).

2.1.2. L'amour légal, une violence d'État

En accord avec un idéal de société basé sur la libre association des individus et la disparition de la forme étatique, les anarchistes remettent en cause la forme institutionnalisée des relations amoureuses et sexuelles que représente le mariage, puisque l'État « ne peut se mêler des relations sexuelles des humains »

(Lorulot, 1905). Ce rejet de l'ingérence étatique est motivé à plusieurs titres, mais de manière générale c'est en raison de la violence qu'un tel interventionnisme engendre.

En effet, la première des violences est celle exercée contre la liberté des individus, pris dans un « pacte social [qui est une] monstruosité » (Mauricius, 1905): en ce sens, le mariage est avant tout un outil de contrôle social sur les hommes et les femmes (Goldman, 1914) qui ne sert aucun autre intérêt que celui de l'État (et de l'Église qui lui est solidaire). C'est conjointement que ces deux institutions maintiennent les individus dans l'ignorance en matière sexuelle et reproductive à l'appui d'une morale restrictive empreinte d'un natalisme intéressé : ils se placent donc « contre la diffusion du savoir, de la prévention de la conception qui conduit à la limitation des familles car priverait état et église de leur réserve d'esclaves soumis » (Harman, 1897). La famille conjugale est alors vue comme le miroir de la société globale, société fondée sur des valeurs de domination, d'oppression et d'égoïsme, loin de la centralité de l'individu et du rapport harmonieux au collectif tant plébiscités par les individualistes anarchistes : « le gouvernement est exclusif, jaloux, paternaliste parce que l'unité de base de ce gouvernement est la famille avec comme pierre angulaire l'institution du mariage » (Harman, 1897).

En second lieu, la violence de l'État se traduit dans les rapports interindividuels qu'il instaure. C'est d'abord la dissolubilité du mariage qui est questionnée. Bien que le divorce soit légalement possible, il est une pratique perçue négativement: « on se saurait se séparer sans graves inconvénients économiques et sociaux » (E.Armand, 1934b). C'est encore la morale chrétienne, ayant infusée la morale d'État, qui condamne et contraint les individus à vivre de pauvres relations sur le plan émotionnel et intellectuel sauf si l'un des deux partenaires prend sur lui le stigmate du divorce (Harman, 1897). Le mariage est alors une violence morale et est également « source de crimes, de souffrance » (Mauricius, 1905). L'État se rend coupable de légitimer la violence qui découle de la monogamie normative (refus de la liberté sexuelle et imposition de la sexualité conjugale) à travers ses lois : « il légalise le viol [car] ne reconnaît pas le viol conjugal » (Harman, 1897), engendre des « crimes dits passionnels (que) les codes modernes ont excusés et consacrés » (Mauricius, 1905).

Toutes ces iniquités sont créées par l'existence même d'une telle institution, ce qui implique qu'« abolir les abus du mariage, c'est alors abolir le mariage » (Harman, 1897).

2.2. L'intrication des questions sexuelles et économiques au cœur de l'institution du mariage

2.2.1. Le mariage : un outil au service du Capital

La lutte contre l'État menée par les anarchistes recouvre également une lutte contre le capitalisme, un système économique et politique plaçant la valeur marchande et le profit en première place des préoccupations sociales. Cette place prépondérante accordée à l'argent dans le système capitaliste corromprait tous les aspects du monde, devenant « les serviteurs de ce dieu, l'argent » (Waisbrooker, 1873). L'argent et le matérialisme qui s'y associe bien souvent, c'est à dire la volonté d'accumuler des biens et l'attachement à ces biens, affectent de manière négative les relations interpersonnelles et dirigent la plupart des associations entre individus, le mariage en tête. Finalement, ce sont les valeurs du capitalisme qui viennent s'immiscer dans les relations intimes et « la propriété exclusive d'un être sur un autre » (Mauricius, 1905) est directement liée à cette notion de propriété au sens capitaliste du terme : appropriation pour en tirer profit pour son propre bénéfice.

Le mariage et la monogamie imposée qui en découle répondent également à des logiques de classe : il sont des outils du capital dans le sens de la reproduction des élites car ils favorisent les alliances de classe pour concentrer les richesses (Mauricius, 1905). Même si le mariage est un problème trans-classe dans la mesure où il constitue un cadre contraignant pour n'importe quel individu qui s'y trouve engagé, la soumission à cette institution ne répond pas aux mêmes logiques : « les bourgeois [l']endurent pour éviter le scandale, les pauvres pour épargner leurs enfants et par peur de l'opinion publique » (Goldman, 1896). En outre, il existe peu de moyens pour les couples mal assortis issus des classes populaires pour se soustraire aux contraintes de ce mariage, ne serait-ce que de manière temporaire : « au contraire du millionnaire, l'homme ne peut s'évader vers son club, va au bar - la partenaire malheureuse, trop pauvre pour s'autoriser quelque distraction, reste dans cet environnement sordide qu'elle appelle sa maison » ((Goldman, 1896). L'amour libre se place en opposition au capitalisme car « en ce qui concerne les produits de la sensibilité amoureuse, [les anarchistes veulent] rester en dehors de la corruption et du mercantilisme ambiant » (E.Armand, 1934d).

2.2.2. Esclavage économique et prostitution, les composantes essentielles du mariage dans une société capitaliste

Cette indépendance de l'amour vis à vis de l'argent que les anarchistes appelle de leurs vœux ne peut se réaliser dans le cadre du mariage : si « la vie économique et sexuelle sont intimement liées » (Lorulot, 1905), « le mariage bourgeois est entaché de vénalité » (E.Armand, 1934d) car pris dans des logiques économiques volontiers qualifiées par beaucoup d'auteurs d'« esclavage économique » (Lorulot, 1905) ou de prostitution, « mariage et prostitution [étant] deux termes d'une même opération » (E.Armand, 1934d)

En effet, il a été établi que le mariage a peu à voir avec l'amour, il est avant tout « un arrangement économique » (Goldman, 1914), qui « détruit la liberté et impose l'esclavage » (Harman, 1897). Ce contrat financier passé entre deux individus qui n'ont parfois pas d'autre choix que d'y souscrire devient « prostitution

quand il y a spéculation de l'un des deux époux sur l'autre » (Vernet, 1907) c'est à dire lorsque l'on se marie pour en tirer un bénéfice quelconque, financier ou sexuel uniquement. La prostitution définie comme « donner des caresses sans en éprouver le désir [...] n'est pas l'apanage des femmes » selon Madeleine Vernet, puisque les hommes et les femmes sont également pris dans ces rapports d'exploitation. Il n'y a pas de différence pour certains anarchistes entre « l'armée de prostitués, de travailleurs » (Waisbrooker, 1873) et les femmes monnayant leur sexualité pour vivre : « tout adversaire de l'exploitation qui se fait exploiter se prostitue » (E.Armand, 1934d) C'est donc le mariage inscrit dans un système d'exploitation plus global, le système capitaliste, qui conduit les individus à se vendre pour survivre. Au sommet de cette exploitation sexuelle d'État, on trouve en effet les lois du mariage : « le devoir conjugal [...] n'est plus ni moins que de la prostitution » (Vernet, 1907).

3 Les fondements d'un nouvel ordre moral : pour la réhabilitation du désir sexuel et du sentiment amoureux

3.1. Moralité et immoralité : le regard porté sur l'amour et la sexualité

3.1.1. Une morale chrétienne fondée sur des tabous

Le système de valeurs qui entoure le mariage et donc la sexualité des individus est fortement dénoncé par les individualistes anarchistes du fait de sa proximité avec l'institution religieuse : « la morale laïque en matière sexuelle est la servante ou le reflet de la morale religieuse » (E.Armand, 1934d). Cette morale basée sur des référents bibliques frappe d'illégitimité et déclare « impur tout ce qui touche à la sexualité » (E.Armand, 1934d). A l'appui de la « notion surannée de propriété sexuelle » (Mauricius, 1905), l'État et l'Église s'associent de nouveau à travers le mariage pour diffuser et ancrer une morale sexuelle faite de contraintes et de tabous par la « codification, cristallisation des usages, coutumes, préjugés pour (leur) plus grand profit » (E.Armand, 1930). C'est bien la sexualité libre qui est visée par ce dispositif répressif avec l'idée que les individus se laisseront aller à tous les excès sans cet outil de contrôle : « les avocats du mariage prétendent qu'il constitue un garde-fou physique et moral contre les excès et leurs conséquences » (de Cleyre, 1907). La seule conséquence négative de la pratique sexuelle admise comme regrettable par les auteur·ices est lorsqu'elle ne s'inscrit pas dans un rapport mutuel et consenti, ce qui au final est le propre du mariage légal tel que décrit par les anarchistes : elle se caractérise par une « tendance destructrice dans tous les contextes sauf dans celui de l'amour sexuel mutuel » (Waisbrooker, 1873).

Les effets de la morale sexuelle sur les individus sont perçus comme tout à fait délétères. D'une part c'est une attaque directe contre la liberté individuelle : « ce qui est vraiment immoral, c'est d'empêcher l'individu de vivre sainement et fortement au nom de dogmes, lois, conventions » (Vernet, 1907). Un tel système de valeurs associé à la sexualité aurait des effets néfastes sur la santé psychologique et physique des individus, qui ayant incorporé ces normes et valeurs allant à l'encontre d'un désir qualifié de naturel et légitime se trouveraient tiraillés entre lui et une morale qui le condamne, car pensé comme « quelque chose de faible, nous entrons dans l'acte avec (un état d'esprit) que notre amour-propre désapprouve » (Waisbrooker, 1873). Au delà de cette tension créée entre morale et désir, il est à craindre que ce discrédit jeté sur la sexualité et le désir tende à les réduire à néant : la sexualité, « tant dégradée, (...) tant méprisée » risquerait d'être « conduit(e) à tomber dans l'annihilation » (Waisbrooker, 1873).

Pourtant, le désir « ne peut être l'immoralité puisqu'il est une loi naturelle » (Vernet, 1907) et il est donc impertinent de légiférer sur la question en termes légaux ou moraux. L'argument d'immoralité lancée contre la vie sexuelle est rejetée, « la liberté (n'étant) point synonyme de débauche » (E.Armand, 1907). Son caractère naturel et sain place alors en « piètre moraliste ceux qui la place sur je ne sais quel plan inférieur » (E.Armand, 1907). La sexualité ne doit pas être pensée au prisme des valeurs chrétiennes du fait de cette incompatibilité avec la liberté, « l'idée de devoir (est) à détruire » (Mauricius, 1905) pour accéder à son autonomie sexuelle.

3.1.2. Les vertus de l'amour libre

L'amour pratiqué librement, « approprié à notre degré de civilisation » (Lorulot, 1905), répond à sa propre logique, sans égards pour les « préjugés courants sur la pudeur, la virginité, le vice, la vertu » (E.Armand, 1934a) issus de la morale chrétienne. Il participe à l'émancipation des individus puisqu'il est un pan de l'affirmation de leur autonomie, et « libère les sexes de contraintes et servitudes physiques » (Vernet, 1907). La question sexuelle mérite donc d'être reconnue au même titre que les autres questions sociales puisque le fait de décroiser la sexualité du carcan du moralisme s'inscrit dans la quête d'épanouissement des individus. En effet, en accordant à l'amour et la sexualité « le même grand jour que la liberté intellectuelle ou économique », cela conduira nécessairement à « un accroissement du bonheur individuel et collectif » (E.Armand, 1907), étant entendu qu'ils sont vecteurs de sociabilité.

L'amour vécu librement se place lui-même en outil de régulation moral, sans besoin d'y greffer une forme contraignante telle que le mariage (Vernet, 1907) mais sa vertu morale est tout de même conditionnée à une pratique raisonnée. En effet, la sexualité comme « fonction inhérente ayant pour but la reproduction de

l'espèce » (Lorulot, 1905), et tous les instincts attenants doivent être considérés par les individus comme « normaux, qu'ils n'exaltent pas leurs vertus au delà de leur véritable utilité, ne les dénoncent pas non plus comme les servantes du ma » (de Cleyre, 1907). En fait, cette pratique raisonnée est tout simplement l'application du principe de liberté individuelle pensée collectivement à la vie sexuelle, pour que « l'homme et la femme (...) se retrouve(nt) libres après la liaison » (Vernet, 1907). Néanmoins, la mesure dans l'exercice de sa sexualité est parfois associée à une nécessité médicale : l'excès comme le manque seraient négatifs et pourraient entraîner « un état maladif » (Lorulot, 1905). Même en prenant en compte cette hypothèse, les risques sont d'ordre physique et non moral et il n'y a ni bassesse dans l'existence du désir sexuel, ni vertu dans la rétention du désir. Rien ne peut laisser croire que « l'être humain moralement le plus élevé (est) un individu asexué » (de Cleyre, 1907).

3.2. Vivre et pratiquer l'amour libre ?

3.2.1. La rôle incontournable de l'éducation à la sexualité

Pour autant que le désir soit naturel et la maîtrise de sa sexualité une liberté individuelle, il s'agit rarement d'une pratique solitaire. En ce sens, cela implique un respect de la liberté des autres et passe par « une éducation de volonté, comme toutes les libertés - un effort de jugement, de discernement, de classement » (E.Armand, 1907). Il n'est pas possible en l'état actuel de l'éducation à la sexualité au sein de la société, c'est à dire une sexualité pensée comme taboue et cantonnée au mariage, d'attendre des individus qu'ils sachent d'emblée comment en faire un bon usage. Au nom de sa liberté, « l'humain doit savoir quels délices réserve la vie sexuelle mais encore quelles responsabilités elle entraîne » (E.Armand, 1907), notamment en matière de santé sexuelle, contraception et consentement.

Cette éducation est de droit pour tous les individus et aucune personne en position de pouvoir ne peut s'autoriser une rétention de connaissance en ce domaine, puisque le principe de l'égalité dans la liberté veut « que l'on instruisse de ces choses tous les êtres, et que la mère ou le compagnon ne profitent pas de leur situation privilégiée pour les tenir cachées de ceux qui ont une confiance obligée en eux » (E.Armand, 1907).

3.2.2. Liberté de l'amour, liberté des modèles

Le premier constat qui est dressé est le suivant : les individus ne souscrivent pas à la morale imposée par les institutions « en la violant clandestinement dès qu'il(s) le peu(vent) » (E.Armand, 1930). Ce qui est

questionné dans cette morale à laquelle le mariage est rattaché, c'est l'imposition de la monogamie, c'est à dire le fait pour un homme et une femme de ne connaître qu'un.e seul.e partenaire à partir du moment où ces dernier/ères sont marié.es, tout en leur refusant une vie amoureuse et sexuelle pré- et hors mariage. En effet, les sentiments amoureux et les désirs sont si variés qu'il paraît impossible de tenter de les contraindre dans le carcan monogamique car « de la diversité des sentiments naît la diversité des désirs, et si on admit cette diversité comme loi naturelle on ne peut plus soutenir la loi monogamique » (Vernet, 1907)

En prenant en compte cette variété des désirs et sentiments, est-il possible d'attendre d'un seul individu de « répondre à tous les desideratas d'un autre individu (...) » (Mauricius, 1905), qu'il s'agisse des besoins amoureux, sexuels ou intellectuels ? L'inclusivité en matière amoureuse et sexuelle est l'idée sous-tendu par une telle question : il s'agirait du « summum de la morale logique », une manière d'envisager les relations « basée sur la raison, la connaissance des choses utiles » (Mauricius, 1905). L'inclusivité amoureuse, ou amour plural, suppose donc une « absolue faculté de s'associer avec quelqu'un, quelque uns ou un certain nombre d'individus pour constituer des associations amoureuse volontaires » (E.Armand, 1934b) : libre de fréquenter plusieurs personnes, simultanément ou non, « la vie sexuelle semble(rail) complète qu'envisagée pluralement » pour certain·es théoricien·nes, comme E.Armand.

Néanmoins, il ne s'agit pas de vouloir remplacer une morale sexuelle par une autre tout aussi contraignante puisque « toute conception de la liberté de l'amour implique liberté entière de se donner à qui vous plaît, de se refuser à qui vous déplaît » (E.Armand, 1934a). Ni remplacement, ni jugement de valeur non plus sur la supériorité d'un modèle vis-à-vis d'un autre : l'expérience de l'amour libre permettra de déterminer la pertinence du modèle monogamique loin d'un quelconque impératif et « si la monogamie se montre la plus adaptée, elle survivra, sinon elle laissera place à quelque chose de mieux » (Harman, 1897). L'impératif étant la liberté, le mot d'ordre est donc « que toutes les formes de relations puissent s'expérimenter ou se réaliser » (E.Armand, 1934b) et ce, sans discrimination envers quelque inclinaison que ce soit : « de la même manière qu'on ne brûle plus les sorciers, on reconnaîtra pour certains individus qu'il est normal d'exercer une activité sexuelle d'un ordre particulier » (E.Armand, 1934b). Cette position semble assez d'avant-garde en matière sexuelle, puisqu'il est question de prendre acte d'un droit pour les minorités sexuelles (bien qu'encore qualifiées d'anomalies) à une reconnaissance de leur existence en dehors de tout stigmat, « les anomalies sexuelles ne (pouvant) donner lieu à aucun dégoût ni répugnance » (E.Armand, 1934d).

Partie II – Des intérêts spécifiquement féminins à la promotion de l’amour libre

L’amour libre pensé dans une perspective féministe permet de mettre en lumière l’existence de double standards jouant en faveur des hommes et en défaveur des femmes (1). C’est également l’occasion de s’interroger ce qu’il se joue dans le mariage en terme de domination, qu’elle soit économique ou sexuelle (2). Enfin, l’amour libre replace la question du corps féminin dans le débat et ouvre la réflexion sur la libre disposition des femmes de leur capacité sexuelle et reproductive (3).

1 Les femmes sont des Hommes comme les autres : une lutte contre les double standards

1.1. Reconnaissance de l’individualité et émancipation des femmes

1.1.1. La mise en dépendance des femmes dans le mariage

Le mariage instaure entre les époux un rapport de subordination en défaveur des femmes puisqu’il y est « généralement admis que (leur) vie sexuelle est nulle ou subordonnée à celle du compagnon » (Vernet, 1907). Cette dynamique de subordination est liée au rôle social passif attribué aux femmes qui, en raison d’une morale sexuelle restrictive, ne peuvent qu’attendre d’être épousées pour être initiées à ces questions. Une fois mariées, elles se retrouvent privées de leur liberté et autonomie car « l’entière de l’être féminin est soumis à l’homme dans l’ordre moral actuel de la société », leur situation maritale faisant d’elles des êtres « ostracisée(s), enfermée(s) et réduite(s) à se vendre comme marchandise pour du soutien » (Waisbrooker, 1873). C’est par ailleurs le postulat de base du mariage qui est problématique puisqu’il pose en principe l’idée que les femmes ont besoin d’être protégées sans pour autant permettre d’agir sur les causes de leur vulnérabilité : « non que le mariage ne protège pas mais l’idée est si révoltante, si dégradante pour la liberté humaine qu’elle condamne à jamais cette institution parasite » (Goldman, 1914). Plus encore que d’ignorer les causes de l’assujettissement des femmes, le mariage peut être vu comme en étant la cause en faisant des femmes « (des) parasite(s) dépendant(s), annihil(ant) (leur) conscience sociale » (Goldman, 1914). Perpétuellement réduites à un rôle de subordonnée et ce sur le temps long, les femmes auraient alors intériorisé une forme de servitude volontaire selon les principes de l’épigénétique, c’est à dire reconfiguration du

biologique par l'environnement : « le cerveau de la femme a gardé l'empreinte de l'esclavagisme » (Mauricius, 1905).

1.1.2. La négation de l'individue « femme »

Dans ces mariages où les femmes voient s'amenuiser leurs capacités physiques, intellectuelles et psychologiques, il reste peu de perspectives pour elles d'épanouissement individuel car « (leur) conception de la vie et des affaires humaines deviennent plates, ternes, étroites » (Goldman, 1914). Les femmes prises dans le mariage vivent une situation « injuste (en) les privant de leur droit de propriété, du contrôle de leur personne, de leurs enfants, leur noms, leur temps, leur travail » (Harman, 1897). Ce rapetissement de l'individu féminin va de pair avec son absorption dans l'entité « couple » au profit de son mari, situation à nouveau dénoncée comme injuste dans la mesure où on admet « que mari et femme doivent être « un », ce n'est pas juste que le mari seul puisse être ce « un » » (Harman, 1897). Ce qui permet à la société d'accepter une telle situation pour les femmes, ce sont les représentations dégradantes projetées sur elles. Les femmes n'ayant « pas d'âme - qui a t'y donc à savoir d'elle ? » (Goldman, 1914) : les femmes font face à un déni de leur individualité au sein de leur couple, « l'homme se refusant à reconnaître chez la femme un être moralement et physiquement organisé comme lui-même » (Vernet, 1907). Pourtant, c'est grâce à la reconnaissance et l'acceptation de la valeur de l'autre que l'on peut accéder à la liberté et il s'agit là d'une revendication toute féministe dans la lutte pour la liberté de l'amour, « donner à la femme la possibilité d'être humaine, réclame(r) l'auto-affirmation et l'activité, atteindre son expression la plus complète... » (Goldman, 1910) car « la paix et l'harmonie entre les sexes ne dépend pas de l'élimination des particularités » mais plutôt d'une « profonde communion et conserv(ation) intactes (des) qualités » de chacun (Goldman, 1910).

1.1.3. Les voies de l'émancipation féminine : fausses pistes et libération

Cette harmonie des sexes est cependant mise à mal par l'idée d'émancipation que promeut le système : la libération par le travail. Il ne s'agirait que d'une « émancipation extérieure (faisant) de la femme moderne un être artificiel », « une vestale par force » (Goldman, 1910) qui penserait que son autonomie ne se gagne que par la mise à distance de toute relation avec les hommes. Pour que les femmes soient libérées, il faudrait plutôt qu'elles « compren(nent) qu'elle(s) ne se rend(ent) pas hommage lorsqu'elle(s) refuse(nt) d'exister pour ou par elle(s)-mêmes » (de Cleyre, 1907). Elles doivent s'affirmer en tant qu'individu libre face aux préjugés moraux et sociaux, « demeurer ferme sur (leur) terrain et insister sur l'exercice de (leur) liberté propre » (Goldman, 1910). Ce mouvement d'émancipation semble déjà amorcé, « la femme reprend ce qui lui

est du, a accès à une véritable conscience d'elle-même » (Goldman, 1914) et cela conduira au rejet du mariage qui tombera en désuétude. L'émancipation des femmes est une priorité dans la mesure où leur liberté conduira à une amélioration de la société, une « rédemption du monde » (Waisbrooker, 1873) mais également en raison de leur rôle d'éducatrice des enfants : en agissant sur elles et leur perception du monde, elles pourront transmettre aux enfants ce nouveau système de valeurs.

1.2. Le différentialisme sexuel, une question de socialisation

1.2.1. Le différentialisme sexuel

Par différentialisme, il faut comprendre cette idée selon laquelle les hommes et les femmes sont naturellement distincts (voire complémentaires) sur le plan des besoins et des désirs avec une prédominance des besoins sexuels chez les hommes. Cet essentialisation du désir masculin et la négation du désir féminin sont dénoncés très fortement puisque les différences de genre sont un construit social fondé sur des « frontières tracées artificiellement entre les hommes et les femmes » (Goldman, 1910). En découle une série d'injonctions contradictoires et différenciées, un double standard en matière d'obligations maritales, hérité des lois religieuses qui « ne placent pas les hommes et les femmes sous le même joug » (Harman, 1897). Puisque la morale religieuse façonne la morale laïque, ces injonctions à deux vitesses trouvent une traduction dans les lois pénales, notamment en matière de fidélité. Les femmes adultères sont « passible(s) d'emprisonnement » alors que les hommes ayant « entretenu une concubine s'en sort(ent) avec une amende » (E.Armand, 1934c). A nouveau en se fondant sur le caractère naturel du désir, cet asymétrie est dénoncée : la sexualité est un besoin humain alors « pourquoi faire de l'amour un besoin exclusif de l'homme ? » et pourquoi « ne pas admettre pour la femme la même similitude ? », « une vie sexuelle propre ? » (Vernet, 1907). Le désir est également réparti entre les sexes dans les lois de la nature, ce qui implique que « la femme n'est ni plus ni moins polyandre ou monoandre que l'homme n'est monogame ou polygame » (E.Armand, 1934d).

1.2.2. La socialisation genrée des hommes et des femmes

En réalité, ce qui conditionne l'attitude des un.es et des autres à l'égard de la sexualité, c'est la socialisation genrée, une éducation à la sexualité différenciée entre les hommes et les femmes. En outre, les hommes se sont arrogés le pouvoir de discourir sur le désir des femmes, « s'érigeant en maître sur la question », affirmant que « la femme n'a pas de besoin, ne désire pas » (Vernet, 1907). Les femmes sont socialisées à un rôle d'épouse et un tabou est placé sur leur sexualité, avec comme effet une totale

méconnaissance des questions sexuelles puisque depuis son plus jeune âge, « on dit à la toute petite fille que le mariage est son objectif suprême » (Goldman, 1914). L'inculcation de rôles de genre distincts va par ailleurs conduire les individus à se lier dans le mariage en raison de stéréotypes et non en raison des qualités individuelles du ou de la partenaire, la femme n'ayant pas besoin de savoir quoi que ce soit sur son époux « si ce n'est son revenu et l'homme de savoir « si (...) elle est agréable à regarder » (Goldman, 1914). La femme est un visage, un corps, une reproductrice, l'homme un protecteur financier, une banque, une assurance. Finalement, cette socialisation genrée est un obstacle à une union durable épanouie puisque « derrière chaque mariage il reste l'éducation de chacun, différentes pour l'homme et pour la femme qui ne peuvent que rester étrangers l'un pour l'autre » (Goldman, 1914). Et si cette union est malheureuse, c'est encore une fois les femmes qui subiront le jugement social en cas de divorce : par « peur de cette disgrâce » elles finiront par « plier sous le poids des contraintes de la vie maritale » (Goldman, 1896). Il ne devrait exister qu'« une seule loi et une seule morale pour les deux sexes » (Vernet, 1907) dans le domaine de l'amour et de la sexualité. Cette égalité serait proposée par la pratique de l'amour libre, qui rend « éminemment ridicule que soit réservé à un seul sexe de proposer l'expérience amoureuse » (E.Armand, 1934a).

2 Ce que l'État fait aux rapports de genre : plaidoyer contre l'esclavage sexuel et économique des femmes

2.1. Mariage et rapport de genre, la consécration d'un rapport de domination dans le foyer

2.1.1. Ce que le mariage provoque en terme de domination

Le mariage est considéré comme immoral en ce qu'il n'est qu'un arrangement économique qui institutionnalise la contrainte sexuelle. Ce contrat dans lequel « l'homme achète une dot et la femme une situation » ne conduit qu'à des relations dégradées par « l'adultère de l'épouse et du mari, viol de toute sorte, vente charnelle » (Vernet, 1907). C'est donc exclusivement sous le prisme du rapport d'oppression que le mariage est décrit. Cette oppression est possible en grande partie parce que l'État, à travers les lois qui régissent le mariage, impose à la femme mariée la « soumission au mari » (Vernet, 1907) : l'épouse est considérée comme appartenant à son mari et lui doit obéissance à cette « autorité forcée » (Harman, 1897). Le cadre légal entérine la domination masculine en donnant au mari la légitimité d'exercer son pouvoir sur son épouse, puisque le Code Civil de 1804 dispose que « La femme doit obéissance à son mari » et est « obligée d'habiter avec son mari » (E.Armand, 1934c). Cette « souveraineté de l'homme sur la femme » (Goldman, 1910) que le mariage consacre est dénoncée depuis longtemps comme réduisant « les femmes aux fonctions de

domestique de l'homme et procréatrice de ses enfants » (Goldman, 1910) Même si « la plupart des maris sont meilleurs que ce que la loi leur permet d'être » (Harman, 1897), cela ne résout rien. Ce n'est pas l'exercice effectif de la domination masculine qui est principalement dénoncé mais sa simple possibilité d'existence. Tant que le mari possède les moyens économiques et a cette prérogative légale de dominer physiquement, financièrement, sexuellement son épouse, qu'il soit « une brute ou l'être le plus exquis (...) est sans importance » (Goldman, 1914). La contrainte d'obéissance au mari se fait en raison de l'articulation entre la possession des moyens économiques et l'exploitation sexuelle. En effet, le mariage permet à l'époux de déposséder sa femme des fruits de son travail et de s'en servir comme monnaie d'échange pour sa docilité sexuelle. Ainsi, « l'homme contrôle la richesse et maintient le salaire de la femme au plus bas » et « utilise l'argent arraché au travail vertueux de la femme pour payer la gratification sexuelle » (Waisbrooker, 1873).

2.1.2. Les effets de la cohabitation sur les relations entre les sexes

Pour comprendre ce qui donne aux hommes cette possibilité de soumettre leurs épouses en matière économique, il faut garder à l'esprit que le mariage est plus contraignant pour les femmes qui sont assignées à la sphère domestique tandis que les hommes ont accès aux sphères publiques, et donc au marché du travail. En cela, « le mariage ne limite pas autant l'homme que la femme » (Goldman, 1914). Par ailleurs, ce qui pousse les un.es et les autres au mariage va conditionner les rapports de manière assez significative, et négative. L'homme « se marie pour avoir une femme et une ménagère réduite en esclavage » (Goldman, 1896) et la cohabitation que le mariage impose est générateur d'un rapport de propriété des hommes sur les femmes : « en général, l'élément masculin dominant (...) se considère comme possesseur de la cohabitante, le propriétaire de ses sentiments et ses désirs » (E.Armand, 1934d). La cohabitation participe donc à l'altération du désir sexuel et de l'amour en apportant dans le foyer le viol conjugal, la prostitution légale, « torture physique pour l'un des partenaires, le plus souvent la femme » (de Cleyre, 1907). En raison de cette condamnation légale à vivre auprès d'une personne qui a l'entière possibilité de contrôler son corps et sa vie, la femme pourrait être tentée de « banni(r) l'homme de (sa) vie émotionnelle » puisqu'il semble que s'y associer va à l'encontre de ses intérêts de femme libre, l'homme étant perçu alors « comme un perturbateur et un suspect » (Goldman, 1910).

2.2. Un pont entre oppression domestique et oppression systémique : une critique anarcho-féministe du mariage

2.2.1. Le salariat : quelle émancipation possible pour les femmes ?

Les femmes sont victimes d'inégalités de genre telle que « dans la société actuelle, les conditions économiques (leur) permettent difficilement de s'en tirer toute(s) seule(s) » (E.Armand, 1934c). Même si elles ont la possibilité de se salarier, la vertu émancipatrice du travail est dénoncée comme un mythe puisqu'il ne s'agit en réalité que de les faire participer à la perpétuation d'un système de classe inégalitaire dans un régime capitaliste. Ainsi, « six millions de femmes partagent à égalité avec les hommes le droit d'être exploitées, volées et de faire grève, et même celui de mourir de faim » (Goldman, 1914). Cet accès au salariat des femmes, qui ferait « de la femme l'égale économique de l'homme » (Goldman, 1910) est loin de constituer une condition favorable à leur émancipation. En effet, les femmes n'entrent pas sur le marché du travail avec les mêmes avantages que les hommes du fait de leur socialisation, leurs capacités physiques ayant été amoindries par leur éducation. Elles ne sont donc pas « douée(s) de la force nécessaire » et sont « obligée(s) de consumer toute (leur) énergie pour atteindre la valeur marchande » (Goldman, 1910). Or, le système capitaliste repose précisément sur la mise en concurrence des individus dans le rapport de production et les femmes sont victimes de préjugés sur leurs compétences, n'étant « pas accueillies avec la même confiance que leurs collègues masculins » et se voyant refuser « une rémunération équivalente » (Goldman, 1910). Cette éducation genrée, notamment en matière de rôles sociaux, entraîne également un rapport différencié au salariat au point où si même « le plus minable des mâles déteste être un parasite », « la femme considère sa condition de travailleuse comme transitoire (et) sait qu'elle la lâchera pour le premier offrant » (Goldman, 1910), c'est à dire qu'il lui apparaît plus rentable en terme d'effort à fournir de se marier avec un homme. Enfin, même si les femmes souhaitent s'en sortir financièrement en dehors du mariage, elles ont peu de perspective pour trouver à s'employer, les métiers pour lesquels elles sont formées *de facto* par leur préparation au rôle d'épouse sont très peu valorisés et payés : « devenir l'employée de maison d'une autre femme qui la dominera », dans un système d'exploitation entre classes, ne semble pas être une issue attrayante, « les conditions de travail et la rémunération (étant) telles que n'importe quel esprit indépendant préférerait être esclave dans une usine » (de Cleyre, 1907).

La croyance en l'institution du mariage comme outil de transcendance de sa condition initiale est une croyance transclasse. Les femmes des milieux populaires comme celles des classes moyennes y ont recours même si la pratique relève de logiques différentes : d'un côté, il s'agit de se mettre à l'abri du besoin matériel tandis que de l'autre, il sera davantage question de s'émanciper de l'autorité parentale. Cependant, le mariage ne protège pas de cette précarité économique, notamment pour les plus pauvres puisqu'ils et elles sont exploités au-delà de leur rémunération mais aussi parce que le mariage vient ajouter une charge de travail supplémentaire aux femmes qui se trouvent dans l'obligation de se salarier afin de couvrir les dépenses de la famille. Au final, « ajout(é) à cet horrible fardeau (qu'est le salariat) les corvées de ménage, que reste-il de la sécurité et de la gloire du foyer ? » (Goldman, 1914). La place centrale de l'argent est préjudiciable à tous les individus et contribue à une exploitation en cascade, les femmes étant exploitées dans leur foyer par des hommes exploités dans le monde du travail à cause de « cet autre arrangement paternaliste, le capitalisme » (Goldman, 1914) qui les prive de leur capacités physiques et intellectuelles d'autonomisation. Ce système économique est au cœur du problème puisqu'il place les femmes dans une situation où elles se voient contraintes de vendre leur amour pour se mettre à l'abri, les rendant « par nécessité (...) mercenaire(s) de (leur) amour » et les poussant à se soumettre à leur mari « en matière sexuelle (puisque) dépendante de lui pour (leur) soutien et (leur) protection » (Waisbrooker, 1873).

« Vendre leur féminité et leur indépendance au plus offrant » (Goldman, 1896), n'est-ce pas la définition de la prostitution ? C'est en tout cas ce qui est affirmé par les anarchistes qui accusent « le système injuste porté par la propriété privée, l'État, l'Église » d'organiser « vol légalisé, meurtre, viol de la femme innocente et de l'enfant sans espoir » (Goldman, 1896). Les femmes, sans autre solution pour s'extirper d'une condition sociale défavorable « n'ont guère d'autres ressources que de (...) tomber dans la prostitution de rue ou le mariage » (Lorulot, 1905), les deux versants de la pratique étant placés au même niveau. Par ailleurs, l'enfermement des femmes « dans une sphère isolée (...) ne (leur) a pas donné la confiance nécessaire pour gagner (leur) vie de façon indépendante » (de Cleyre, 1907). En d'autres termes, la situation sociale désavantageuse des femmes les encourage à se marier et le mariage les prive de la possibilité d'obtenir une meilleure situation seule. Placées en dépendance économique durant toute la période du mariage, les femmes subissent bien plus violemment la fin d'une relation maritale où « la vie domestique (était) telle que l'interdépendance (a cru) au point de paralyser chaque partenaire lorsque les circonstances détruisent ce bel arrangement » (de Cleyre, 1907).

3 Libre sexualité, libre maternité : la réappropriation par les femmes de leur corps

3.1. Reconnaissance et exercice de la sexualité féminine

3.1.1. Les tabous sur la sexualité des femmes

En matière sexuelle, les femmes demeurent profondément mal instruites à tel point qu'avec « le genre d'éducation reçue, (elles sont) mauvais juge de (leurs) désirs » (Vernet, 1907). Elles sont maintenues dans l'ignorance de leur corps et de leur sexualité par « un mensonge issu des enseignements pernicieux diffusés par l'Église » qui conduit « la majorité des femmes (à) donne(r) l'impression qu'elles sont dépourvues de désir sexuel » (de Cleyre, 1907). Ces mœurs puritaines sont contraires à l'épanouissement des femmes qui se retrouvent condamnées à « une vie restreinte et insupportable à cause des préjugés sociaux et moraux » (Goldman, 1910). Pourtant, les systèmes moraux ne sont pas des vérités immuables et servent des projets de sociétés, des intérêts, « le bien et le mal sont des conceptions sociales » (de Cleyre, 1907). Lorsque le désir féminin n'est pas totalement nié, il est présenté comme quelque chose à contraindre dans le mariage, ce dernier faisant office de « dernière soupape contre le pernicieux éveil sexuel de la femme » (Goldman, 1914). Avec un tel arsenal moralisateur, la sexualité libre des femmes « sans la caution de l'État ou l'Église » entache leur respectabilité, les privant à jamais de la possibilité de faire un « bon » mariage, « indigne d'épouser un homme bien » (Goldman, 1914). La seule éducation sexuelle permise pour les femmes est la sexualité conjugale, dont elles ignorent tout mais que « seul le mariage (leur) apprendra » (Vernet, 1907), et si d'aventure cette relation ne leur apporte pas de satisfaction sur ce plan, elles restent « condamnée(s) à ne connaître qu'un seul homme (et) ne peut savoir si ce qu'elle(s) n'ont pas éprouvé dans (ses) bras, elle(s) ne l'aurai(en)t pas éprouvé dans les bras d'un autre » (Vernet, 1907). L'horizon sexuel féminin est donc limité au cadre légal d'un mariage qui ne sera pas nécessairement instructif pour la découverte du plaisir sexuel.

3.1.2. Pour une libération de la sexualité des femmes

Cette restriction que subissent les femmes dans leur vie sexuelle affecterait leur santé, « la virginité prolongée provoqu(ant) un arrêt dans (leur) évolution intellectuelle et physique » (Vernet, 1907). Les relations amoureuses et sexuelles sont par ailleurs du domaine privé et ne devraient pas avoir besoin de validation publique : c'est une « insulte à la délicatesse (de) proclame(r) aux oreilles du monde entier une affaire

strictement privée » (de Cleyre, 1907). L'État et l'Église n'ont donc aucune légitimité à intervenir sur les questions sexuelles et à régir les rapports entre individus. La sexualité se doit d'être libre et non contrainte par l'obligation maritale : les femmes « doi(vent) être libre(s) d'utiliser (leurs) fonctions sexuelles uniquement sous l'impulsion de (leur) amour » (Waisbrooker, 1873), en faisant usage de leur libre examen. La contrainte conjugale est rejetée car « le temps est venu où la femme demande à être libérée des relations sexuelles non désirées, elle ne sera plus non plus tenue à l'isolement sexuelle parce qu'elle n'est pas possédée, parce qu'elle n'a pas été scellée, livrée à la garde d'un homme, comme le prescrivent les lois artificielle » (Waisbrooker, 1873). En outre, une relation d'ordre sexuelle ne saurait ouvrir des droits ou donner des prérogatives particulières à la personne avec qui la femme a décidé de s'associer : « le fait de s'être donnée ne doit accorder aucun privilège pas plus qu'une raison d'autorité » (Vernet, 1907).

3.2. La prérogative féminine sur la question de la maternité

3.2.1. La maternité au service des institutions ou l'appropriation du pouvoir reproductif des femmes

La dénonciation des conditions sociales de la maternité repose sur plusieurs griefs, le premier étant celui de l'asservissement des femmes dans leur capacité reproductive au profit de la survie de l'espèce humaine : « la race doit être préservée au prix de la dégradation de la femme, réduite à une simple machine » (Goldman, 1914). Les femmes se voient contraintes par l'État (à travers le mariage) à enfanter mais ce dernier ne reconnaît pas les naissances issues d'unions « illégitimes » : les enfants sont ainsi qualifiés de « bâtards ». C'est encore le système capitaliste qui influe sur les représentations de la filiation avec la question de l'héritage. Les femmes rejettent la maternité contrainte dans une société inégalitaire où leurs enfants seront voués à être exploités. Elles ne veulent plus « participer à la production d'humains malades, faibles, tarés, qui n'ont plus la force de rejeter le joug de la pauvreté et de l'esclavage » (Goldman, 1914). C'est pourtant pour cette raison que les institutions coercitives telles que l'État ou l'Église désirent conserver le contrôle de la reproduction et sont opposés à la maternité libre : « qui ferait la guerre, qui produirait les richesses ? » (Goldman, 1914). Donner aux femmes le plein pouvoir sur leur fécondité, en d'autres termes admettre la liberté de la maternité « signifierait l'abolition à la fois de l'Église et de l'État » (Harman, 1897).

En reprenant l'argument de la nature de mère des femmes, une question se pose : « si la maternité est le suprême accomplissement de la nature de la femme, de quelle protection a-t-elle besoin si ce n'est l'amour et la liberté ? » (Goldman, 1914). La parentalité et la liberté individuelle ne devraient pas être construites comme antagonistes « dans la mesure où la question des enfants est un désir normal, ne peut-il pas être satisfait sans le sacrifice de la liberté individuelle requis par le mariage ? » (de Cleyre, 1907). La maternité ne devrait se fonder que sur l'amour et non sur l'obligation maritale. Par ailleurs, remettre en cause l'imposition de la maternité ne vient pas discréditer l'amour et le désir d'enfant en tant que choix valide : les femmes doivent se défaire de « la notion ridicule qu'être aimée, être amante et mère est synonyme d'être esclave ou subordonnée » (Goldman, 1910). Cependant, elles doivent prendre leur place en tant qu'initiatrice du choix d'avoir ou non des enfants : « l'un et l'autre sexe devraient être amenés à comprendre que c'est à la femme de choisir l'heure de la conception » et en ce sens, « ne doi(vent) rien ignorer des méthodes de prévention conceptionnelles » (E.Armand, 1907). Pour autant, la vertu positive de la maternité ne suffit pas à en faire le centre de la vie des femmes et tant que les conditions sociales ne leur permettent pas d'être totalement libres en cette matière, les femmes pourraient préférer « abandonner à jamais la gloire de la maternité » (Goldman, 1914). Plus encore, être parent n'est plus nécessairement au cœur du projet de vie de beaucoup de gens et « l'épanouissement de l'individu n'implique plus nécessairement d'avoir de nombreux enfants, ni même d'en avoir un seul » (de Cleyre, 1907). Une distinction entre reproduction et parentalité peut s'opérer au même titre que la distinction entre sexualité et reproduction existe : dans une société fondée sur la communauté des individus et la liberté de l'amour et la sexualité, les femmes pourraient refuser leur rôle de mère et confier leurs enfants aux soins du collectif (E.Armand, 1907).

Partie III – Les limites à la portée émancipatrice de l’amour libre

Si les thèses au sujet de l’amour libre n’ont pas connu l’écho escompté, il est possible d’en chercher des explications du côté de cette originalité que constitue l’anarchisme individualiste vis-à-vis des autres courants de l’anarchie (1). Il est également à noter que l’articulation entre anarchisme et féminisme n’est pas une relation d’évidence tant la question de la pertinence du féminisme ne fait pas consensus (2). Les représentations sociales des promoteur·rices de l’amour libre sont aussi des facteurs à prendre en compte (3).

1 Une émancipation individuelle loin des luttes collectives : le particularisme individualiste en débat

1.1. L’individualisme dans l’anarchisme, un moyen ou une fin ?

1.1.1. Le paradigme individualiste de la lutte sociale

Lorsque l’on se revendique anarchiste individualiste, les mentalités individuelles constituent le premier terrain d’action pour le changement social. En effet, l’émancipation passe nécessairement par une remise en cause de ses croyances et de ses représentations sociales qui sont souvent incompatibles avec l’idée de liberté et qui dirigent les comportements sociaux. Ainsi, « les tyrans intérieurs sont bien plus dangereux pour la vie » (Goldman, 1910) qu’une oppression extérieure visible et palpable, car ces « tyrans intérieurs » ne sont pas identifiables en tant que tel mais sont le fruit d’une incorporation très précoce de codes moraux. Pour pouvoir redéfinir les rapports sociaux en matière amoureuse et sexuelle en termes anarchistes, pour vivre son anarchisme dans ses rapports interpersonnels, ce questionnement des croyances est central : on n’est « pas anarchiste tant qu’(on) n’a pas fait table rase des préjugés générateurs d’autoritarisme » (E.Armand, 1934d). A cet égard, des militants qui n’appliquent pas leurs idéaux révolutionnaires à leur vie personnelle, qui « théoriquement défendent les idées les plus radicales mais dans la pratique de la vie quotidienne ne dépassent pas le philistin moyen » (Goldman, 1910), ne servent pas la cause de la libération des individus. Il ne suffit donc pas de s’opposer aux cadres moraux en place puisque la destruction des codes se passe « surtout dans les cerveaux » (Mauricius, 1905). Le travail initial est une révolution intérieure qui prépare à la suite de la lutte, « l’émancipation réelle ne commence pas plus qu’à l’urne ou à la barre, elle commence dans l’âme »

(Goldman, 1910). Redéfinir le système de valeurs n'est donc pas tant le but que le moyen, le prérequis pour préparer la suite de la lutte.

1.1.2. le nécessaire renversement du rapport de force

Pour atteindre l'émancipation des individus, « l'humanité doit être consciente de ses forces et de ses capacités » (Goldman, 1896). C'est à cette condition seulement qu'il sera possible pour elle de renverser le rapport de force dans une perspective révolutionnaire. L'articulation entre émancipation individuelle et émancipation collective semble cohérente puisqu'à l'appui des nouvelles catégories de pensée débarrassées du poids des préjugés moraux et sociaux, il sera possible de se fédérer pour maximiser les chances de réussite de la révolution sociale. Néanmoins, il semblerait qu'engager les individus dans la lutte soit une opération difficile, tant le modèle social dans lequel les individus sont insérés les isole, les met à distance et casse les dynamiques collectives. La famille conjugale est considérée comme un outil allant dans le sens cette mise à distance des individus, notamment des femmes. En effet, l'enfermement dans le foyer et l'absence de lieux de socialisation féminins permettant la réflexion sur leurs intérêts communs en tant qu'individue appartenant à une classe sont des inhibiteurs de prise de conscience politique de leur condition. Les femmes plient sous le poids des contraintes maritales et d'une éducation individualiste, n'ont pas d'espace de sociabilité qui favorise l'émulation, comme pourrait l'être le lieu de travail pour les hommes de classe populaire, où confrontés à des conditions d'existence dégradées mais similaires à celles d'autres, développent une conscience de classe. « C'est pourquoi il est infiniment plus dur d'organiser les femmes que les hommes » (Goldman, 1914).

1.2. Un écho limité par l'entre-soi et la centralité de la question sexuelle

1.2.1. L'entre-soi des « en-dehors » : quels bénéfices et pour qui ?

Théoriquement, lutte intérieure et lutte extérieure ne sont pas des modes d'actions concurrents mais plutôt complémentaires, voire temporellement successifs. S'intéresser à l'émancipation sur le plan de la vie privée n'empêche pas d'avoir une conscience politique plus large et de souhaiter ancrer ces revendications dans une dynamique révolutionnaire. Néanmoins, la forme prise par l'anarchisme individualiste en terme de mode d'action, c'est à dire l'expérience des colonies libertaires, est limitée dans la possibilité qu'elle offre de remettre en cause l'ordre social. Elle est coupée des réalités et elle se fait loin des luttes collectives, ce qui implique que les victoires obtenues par l'expérience libertaire sont réservées à un petit nombre d'individus

dans une temporalité limitée, dans un univers fermé, clos qui pourtant ne peut pas rester clos. En effet, le refus de sacrifier son émancipation à une lutte dont on ne verrait pas les effets sur sa propre vie est un leitmotiv de beaucoup d'anarchistes de la mouvance individualiste. Pourtant, cette pratique des « en-dehors » n'est pas nécessairement incompatible avec la lutte collective puisqu'elle permet de constater le fonctionnement d'autres modes d'habiter, de gouvernance, de pratiques sociales et en particulier dans le domaine de l'amour et de la sexualité. Du reste, si les enseignements tirés ne servent pas à la lutte collective, s'il ne s'agit que d'une exaltation du moi égoïste au détriment de la libération de tous. (Garcia, 2012)

1.2.2. La question sexuelle : une lutte secondaire ?

La sexualité est une thématique toujours jugée comme taboue, même par celles et ceux qui prétendent s'engager pour le changement social : « Rarement les hommes qui passent pour être des émancipateurs sociaux osent aborder la question des relations sexuelles » (E.Armand, 1934d). Pourtant, cette question sexuelle est centrale car « il y a une question sexuelle comme il y a une question économique, religieuse.... Une transformation économique (ne) suffirait (pas) à débarrasser l'individu des préjugés sociaux » (E.Armand, 1934d). Ainsi, l'amour libre n'est pas simplement une théorie qui permet de multiplier les relations sans engagement ou de satisfaire une nature frivole ou versatile : c'est s'opposer à un destin social et biologique et notamment pour les femmes. C'est un positionnement pris à l'encontre de l'oppression qu'elles subissent par la qualification « d'éternelles mineures » aux yeux de la loi, parce qu'elles sont pensées comme incapables de raisonnement, de faire politique, n'étant pas des êtres à part entière. Même si la dynamique est différente pour les hommes qui militent pour l'amour libre, parce qu'ils ne subissent pas les mêmes oppressions, l'enjeu est de revendiquer la totale liberté d'exercer sa vie.

2 La pertinence d'une autonomisation de la cause des femmes : regards croisés sur le féminisme

2.1. La subordination des revendications à la lutte des classes

Si « la liberté de la femme est étroitement liée à celle de l'homme » (Goldman, 1910), différentes conclusions sont tirées de ce postulat et parfois elles sont assez contradictoires. Si pour des auteur·ices comme

Emma Goldman, il s'agit de rappeler l'intrication de l'oppression patriarcale avec l'oppression capitaliste, d'autres considèrent que cela signifie qu'une lutte spécifiquement dirigée vers l'émancipation des femmes, le féminisme, « ne tient pas debout » (Lorulot, 1905). Aucune lutte spécifique pour les droits des femmes ne saurait remplacer la lutte des classes étant donné qu'il n'y a qu'un « ennemi commun » (Mauricius, 1905), le système capitaliste. En invoquant cette communauté d'intérêts, on se trouve confronté à un certain aveuglement vis-à-vis du genre en ce qui concerne les inégalités sociales. Au delà de ce manque de perspective féministe dans l'analyse de l'oppression, c'est également une question de priorité stratégique dans la lutte sociale, une idée qui traverse de nombreux courants politiques (Dupuis-Déri, 2010; Riot-Sarcey, 2003). En acceptant une autonomisation de la lutte féministe, il y a une crainte de la dissolution des forces anarchistes dans des luttes jugées secondaires. Plus encore, admettre l'existence du patriarcat et des rapports sociaux de sexe inégalitaires revient pour les hommes anarchistes à admettre leur position de privilégiés et donc leur potentiel participation au système d'oppression, ce qui n'est pas une évidence.

2.2. Une désincarnation de l'oppression des femmes

S'il existe une oppression spécifique à l'encontre des femmes, elle est réputée venir du système et non des individus en tant que tels, les anarchistes sont encouragés à « prend(re) compte de la sujétion infligée à la femme et essay(er) chaque jour de l'en délivrer » (Lorulot, 1905) Cette mise à distance de la responsabilité permet au mieux aux anarchistes de ne pas admettre qu'au sein même du milieu il existe des rapports de domination à l'encontre des femmes et au pire de constituer l'explication par la socialisation hiérarchisée des hommes au rang de quasi-excuse sociologique (Dupuis-Déri, 2010). Certes, les hommes reproduisent des rapports de domination en raison des représentations qu'ils ont incorporé mais l'enjeu de la « révolution personnelle » est justement de s'émanciper de ces schèmes de pensée et cela passe nécessairement par la remise en question de ses pratiques. D'ailleurs, s'il est parfois difficile dans les milieux anarchistes de voir reconnaître la légitimité d'un mouvement féministe indépendant, cela peut également être rattaché à la surreprésentation des hommes dans les cercles militants mais également à certains héritages théoriques empreints de misogynie et de sexisme.

2.3. Les acquis et égarements du féminisme

Il serait inexact d'affirmer que tous·tes les militant·es anarchistes rejettent l'existence ou la pertinence d'une cause des femmes méritant une lutte spécifique. En effet, le féminisme a permis de faire avancer la

cause de l'émancipation, en dégageant les individus « de vieilles traditions, habitudes, désuètes » (Goldman, 1910) mais le féminisme tel qu'il est institutionnalisé n'est pas allé au bout de la démarche, c'est à dire « aller de l'avant » en inventant les nouvelles formes des rapports sociaux. De plus, le terme féminisme recouvre une grande variété d'engagements qui ne sont pas nécessairement en lien avec la cause anarchiste et certaines revendications, comme le droit de vote notamment, n'entrent pas dans les priorités des militant.es que l'on peut qualifier d'anarcha-féministes (appellation qui traduit la mise en rapport des oppressions de genre et de classe dans une perspective de changement politique en faveur de l'avènement d'une société anarchiste). Certaines prises de positions sont de plus perçues comme des égarements créant des dissensions dans la classe des femmes : par exemple, certains stéréotypes dirigés à l'encontre des féministes par les opposants à l'émancipation des femmes faisaient état de la « débauche » qu'amènerait la libération sexuelle. Pour s'opposer à ces représentations et se distancier des accusations d'amoralité, certaines partisans se sont faites plus conservatrices que les conservateurs, s'attachant à démontrer leur haut degré de moralité mais de fait reproduisant l'idée qu'il existe des comportements en matière sexuelle plus acceptables que d'autres, portant ainsi sur d'autres femmes des jugements de valeur analogues à ceux que la société véhicule, des principes contre lesquels les anarchistes en théorie, luttent.

3 Le poids des représentations sociales : une déconstruction inégale des imaginaires

3.1. Complémentarité des sexes et hétéronormativité du désirent

3.1.1. Des natures masculines et féminines divergentes

Malgré l'injonction renouvelée de faire « table rase des préjugés » (E.Armand, 1934d), même les plus volontaires des théoricien·nes n'échappent pas à un certain nombre de représentations, spécifiquement en ce qui concerne les hommes et les femmes. L'idée la plus souvent mise en avant est celle de la complémentarité des sexes, c'est à dire le fait de penser les rapports de sexe sous l'angle d'une association naturellement équilibrée où chacune des deux parties, du fait de sa nature propre, apporte à l'autre des qualités que lui ou elle-même ne possède pas, dans un tout pensé comme harmonieux. Cette complémentarité des sexes s'appuie sur des représentations du féminin et du masculin essentialistes, en rapport avec une nature spécifiquement féminine et masculine. Ainsi, les femmes ont une « aspiration innée à la maternité » et sont enjointes à « écouter la voix de (leur) nature » puisque le « plus grand trésor d'une vie (est) l'amour d'un homme » et le

« plus glorieux de (leurs) privilèges, mettre un enfant au monde » (Goldman, 1910). Ces prises de position sur la nature féminine amoureuse et maternelle ont souvent pour effet d'ancrer la légitimité des sentiments amoureux et du désir d'enfant dans des lois plus grandes que les lois humaines, les lois de la nature et ainsi de leur donner une assise solide. S'inspirer de « l'amour féminin, le pouvoir qui dirige son âme » aurait la vertu d'agir « pour le bien de tous » (Waisbrooker, 1873). Dans les rapports avec les hommes, les inégalités et injustices subies ont pour origine une inégalité de nature tournée en outil d'oppression, « l'avantage masculin physique dont il(s) (ont) abusé » (Mauricius, 1905). On ne questionne alors pas vraiment l'origine de ces inégalités de nature dont les origines peuvent remonter à des pratiques très anciennes (notamment en terme d'alimentation différenciée ou de construction sociale du corps) (Guillaumin, 1992; Héritier, 1996), mais on prend acte de leur existence sans pour autant décider de leur légitimité pour régir les rapports interpersonnels.

3.1.2. Une hétéronormativité latente

Cette complémentarité des sexes en terme de caractère ainsi affirmée et leur interdépendance en matière reproductive invitent à penser que « sans l'union des deux forces connues de la nature, masculine et féminine, il ne peut y avoir aucune forme de vie » (Waisbrooker, 1873). S'il est vrai que les techniques reproductives de l'époque ne permettent pas d'envisager la parentalité biologique en dehors de l'hétérosexualité, le pas vers l'hétéronormativité du désir est franchi lorsque l'on commence à aborder ce dernier en terme de « hasard complice mett(ant) en face l'un de l'autre deux individus de sexes opposés » (Vernet, 1907). Si on parle d'hétéronormativité, c'est que les relations sexuelles et sentimentales ne sont alors pensées qu'à travers l'association d'un homme et d'une femme dont « l'attraction (est) inéluctable » (E.Armand, 1907). Penser le désir hétérosexuel comme une force dont on ne peut se départir n'est qu'une manifestation du mythe ancien de l'androgynie originelle : l'homme et la femme, « deux parties d'un même ensemble » (Mauricius, 1905) qui a été séparé mais qui a vocation à se reconstituer dans le couple. On peut se demander alors quelle est la place laissée aux autres formes de sexualité, ne répondant pas à la norme hétérosexuelle.

3.2. Le risque d'un nouveau dogmatisme en matière de morale sexuelle

3.2.1. Du bon et du mauvais usage de la liberté sexuelle

L'amour et la sexualité libre sont peut être présentés comme des instincts naturels, pour autant on ne peut pas dire que cela les protègent des considérations morales de la part de certain.es de leur défenseurs. On a déjà vu que la liberté ne peut pas s'envisager de manière totalement individuelle et s'inscrit nécessairement dans une réflexion sur la vie en collectivité : la liberté des uns et des autres sont co-dépendantes pour ne pas recréer de rapports d'oppression. Admettre cela est toutefois une prise de position morale en soi : on considère injuste, illégitime, immoral que sa propre liberté l'emporte sur celle d'un.e autre. Il serait alors « dangereux d'appréhender le coté charnel en négligeant le coté moral » (Lorulot, 1905). Une morale sexuelle existe donc bel et bien même dans le cadre de l'amour libre. Pourtant, il arrive qu'elle ait bien peu à voir avec la philosophie anarchiste et se base sur certains préjugés des théoricien.es qui la défende. Même si la sexualité doit être libre, les sexualités ne sont pas toutes mises sur le même plan moral et ne jouissent pas du même statut de légitimité. Une vie sexuelle jugée « excessive » en serait la cause : « l'abus de coït produit toute sorte d'aberrations » (Lorulot, 1905). Ce qui est sous-entendu par ce terme « aberrations » est souvent ce qui sort du cadre de l'hétérosexualité : « onanistes, avariés, invertis, voilà ce que (l'excès) produit » (Mauricius, 1905), l'inversion étant le terme utilisé pour désigner l'homosexualité dans un système de pensée où l'attirance hétérosexuelle est la norme par nature et tout autre orientation sexuelle devient une déviance de cette nature. Finalement, ce qui avait le potentiel d'apparaître comme une libération des mœurs en vue de l'inclusion de la diversité des pratiques sexuelles se heurte parfois à de nouveaux dogmes tout aussi restrictifs et discriminants.

3.2.2. L'amour libre contre la monogamie choisie ?

La thèse de l'amour libre pose comme principe le choix, il en va donc en théorie de même pour le modèle de relation dans lequel les individus souhaitent s'engager : amour unique ou plural, ce qui est exigé c'est un choix en conscience et loin de l'injonction maritale. Pour autant, le contexte de pratique de l'amour libre, à savoir les colonies libertaires, peut être propice à la résurgence d'une certaine forme de contrainte sexuelle. En effet, faire partie d'une groupe où l'amour libre est pensé dans sa dimension plurale et se voit valorisée en ce qu'il apporte cohésion sociale et esprit de camaraderie peut constituer une pression sur les individus. Comment est perçu un.e camarade qui souhaite se soustraire à une pratique jugée bénéfique pour le groupe, même quand cela ne correspond pas à ses propres attentes ? Peut-on logiquement souhaiter vivre des amours monogames lorsqu'un large pan de la théorisation de l'amour libre s'appuie sur l'idée qu'au plus

l'individu entretient de relations (amicales, sexuelles, amoureuses, intellectuelles), au plus il développe son potentiel ? Puisque les individus ont choisi de vivre dans cette communauté, « dans un milieu individualiste anarchiste dont les constituants ont été sélectionnés sur la base des affinités personnelles, le refus ne peut être qu'exceptionnel » (E.Armand, 1934a). Par ailleurs, il faut prendre en compte le fait qu'il existe un déséquilibre démographique entre hommes et femmes qui intègrent ces groupements libertaires : les hommes venant plus souvent seuls et les femmes en couple, ce sont souvent ces dernières qui seront visées par cette nouvelle injonction au partage, reproduisant alors des rapports de domination sexuelle. (Varela, 2015)

Conclusion

La thèse de l'amour libre est, on l'a vu, défendue par les militant.es anarchistes au titre principal de la liberté des individus à s'autodéterminer, à faire des choix pour eux-mêmes indépendamment de structures d'autorité qui leur imposeraient une ligne de conduite dans la manière de mener leur vie. Pour pouvoir réaliser cet idéal, il convient de rejeter une bonne partie des cadres de pensées acquis tout au long de leur socialisation, de questionner sans cesse leur appréhension et compréhension du monde social en vu d'y faire des choix les plus éclairés possibles. Toutefois, certains des arguments mobilisés pour fonder la pertinence de cette approche des relations interpersonnelles, avec en tête l'argument de la nature, permettent de constater qu'il n'est pas chose aisée de s'extirper de ses représentations sur l'humain et sur la distribution des caractéristiques morales entre les hommes et aux femmes. L'aspiration à vivre une vie loin de tout déterminisme social est alors un défi en soi, quel que soit la question sociale à laquelle on s'intéresse : les individus demeurent à un certain degré déterminés en ce qu'ils conservent certains réflexes issus du passé, l'inculcation ayant imprégné à certaines normes de manière durable. Du fait de l'hystérésis de leur habitus, c'est à dire la résistance au changement de leur manière incorporée de voir, sentir, agir dans et sur le monde social (Bourdieu, 2016), les militant.es se retrouvent parfois violemment confrontés à leurs contradictions. Il en résulte que si l'utopie libertaire a été expérimentée dans le cadre de colonies, constituées en véritables laboratoires sociaux, les expériences ont très vite pu montrer leurs failles. (Varela, 2015)

Plus d'un demi-siècle avant Mai-68, le mouvement anarchiste en faveur de l'amour libre politise le privé, l'intime. Les revendications formulées en terme d'autonomie des femmes, qu'il s'agisse de l'autonomie économique, sexuelle, la maîtrise de son corps et de sa sexualité, toutes ces questions semblent préfigurer les luttes à venir au sein de ce qui est qualifié de « deuxième vague du féminisme ». A cet égard, cette manière d'envisager la libération des femmes sous l'angle du privé dénote quelque peu des revendications du féminisme dit « de la première vague » dont les militant.es individualistes sont contemporains, et permet de voir dans ce mouvement une sorte de pont entre première et deuxième vague. Le féminisme ayant le plus grand écho à cette période est un féministe qui s'attachent à conquérir des droits civiques et politiques pour les femmes avec le droit de vote au premier plan. Cependant, cette préoccupation pour l'exercice de la citoyenneté importe peu aux militant.es anarchistes précisément en raison de leur anarchisme. Le projet politique anarchiste, qu'il soit individualiste ou collectiviste, repose sur l'abolition de l'État comme système de gouvernance avec une valorisation de la prise de décision horizontale, entre individus constitués en groupements autogérés. Prises de décisions collectives et refus de centralisation du pouvoir sont autant de

façon d'envisager la vie politique dans une perspective anarchiste que l'on peut se passer de l'appui d'un « fétiche » tel que le droit de vote. Le féminisme qu'incarnent les anarchistes individualistes est également dissociable de celui de la première vague sur la question des rôles sociaux de sexe et particulièrement en ce qui concerne la maternité. On l'a vu, la maternité libre est une thématique phare dans les revendications de l'amour libre. Le féminisme de la première vague se pose également la question de la maternité. On ne peut pour autant pas y voir la même logique à l'œuvre surtout en ce qui concerne les droits anticonceptionnels. La frange du féminisme qui milite pour les droits reproductifs à l'appui de méthodes contraceptives et abortives est à cette période une minorité, avec en figure de proue des femmes telles que Madeleine Pelletier ou Nelly Roussel. Le féminisme le plus modéré, et le plus répandu pour l'époque, voit dans l'exercice de la maternité une fonction sociale à valoriser plutôt qu'à masquer dans la sphère privée. Il faut toutefois se garder de penser que tous les militant.es anarchistes individualistes ayant pris position en faveur de l'amour libre souscrivent aux thèses néo-malthusiennes du contrôle et de la limitation des naissances : Madeleine Vernet, par exemple, bien qu'ayant fourni une réflexion sur la question, s'oppose ouvertement à ce courant.

Pas de généralisation donc du néo-malthusianisme des militant.es partisan.es de l'amour libre, mais une tendance néanmoins à la concordance des luttes. En effet, l'amour libre est pensé en articulation avec d'autres questions qui trouvent aujourd'hui un écho nouveau. Pour rester sur la thématique néo-malthusienne, celle-ci peut être rattachée au courant naturiste qui croit en une régénération de l'humain dans ses capacités physiques et morales. Cette philosophie a été relayée au sein de plusieurs des expériences de colonies libertaires. Régénérer l'humain c'est le réinscrire dans la nature, et en ce sens l'amour libre trouve sa place puisque la liberté est dans la nature, mais c'est également redéfinir ses pratiques, réformer son mode de vie sur d'autres plans : son alimentation (le végétarisme, le végétalisme), sa consommation d'alcool et de tabac – tout cela avec l'idée que pour qu'un individu soit vraiment libre, il doit reprendre pleine possession de ses capacités physiques et morales loin de ce que la société (capitalisme notamment) le pousse à faire. Contrôler les naissances est également un levier puisque l'intérêt est double : faire moins d'enfants permet aux individus de ne plus disparaître en tant qu'individu derrière un rôle parental qu'ils n'ont pas désiré mais aussi réduire le nombre d'enfants aurait pour vertu d'en améliorer la qualité de vie : aux enfants « tarés, faibles » produits en masse et auxquels on ne peut assurer une vie décente et libre sont préférés des enfants moins nombreux mais mieux nourris, tant sur le plan physique qu'intellectuel et moral. Dissocier la sexualité de la reproduction participe, comme on l'a vu, à une réhabilitation du désir comme composante légitime de la vie sexuelle des individus et notamment des femmes. Ainsi, la diffusion du savoir anticonceptionnel permet la liberté de l'amour et de la sexualité car protège les femmes de cette conséquence, constituée en risque pour leur autonomie, la grossesse non désirée. Cette volonté de dissociation trouve des échos très contemporains et

l'articulation avec la nature un renouveau à travers les mouvements éco-féministes initiés dans les années 1970. Ne plus faire autant d'enfants n'est plus seulement motivé par un besoin d'affirmer son individualité en dehors du rôle de parent, il en va de l'avenir de l'humanité sur le plan de l'écologie. Préservation des ressources naturelles, amélioration de la qualité de vie des générations futures, autant d'arguments brandis dans les luttes actuelles qui sonnent comme un rappel des luttes passées.

Pour finir, la question de l'amour libre amène à repenser l'opposition à la norme monogamique au-delà du simple rejet du mariage dans une perspective plus large de rejet de l'exclusivisme sexuel et amoureux. Si tous les opposants au mariage ne se prononcent pas en faveur de l'amour plural, certains l'ont constitué en véritable projet de société. C'est notamment le cas de E.Armand, qui développera une grande partie de sa pensée autour du concept de « camaraderie amoureuse » : une entreprise sociale où les individus rassemblés en groupement affinitaire entretiennent des rapports d'échanges sexuels et amoureux basés sur ce sentiment d'amitié, de camaraderie et aboutissant à une sorte de communisme sexuel. Cette camaraderie amoureuse est perçue alors comme l'aboutissement le plus poussé de la thèse anarchiste de l'abolition du principe de propriété. Si cette thèse n'a pas nécessairement reçu l'écho escompté à l'époque de sa théorisation, on se demande si elle ne trouve pas un nouvel essor dans la pratique plus contemporaine du polyamour, entendu comme « le fait de pouvoir aimer et entretenir des relations amoureuses, romantiques et/ou sexuelles avec plusieurs personnes en même temps » (Chaumier, 2004). La filiation de ces deux notions pourrait être pertinente si tant est que le mode de relation polyamoureux soit également associé à un questionnement politique et non simplement à des préoccupations individuelles, et qu'il ne resterait de l'anarchisme individualiste que l'individualisme. Cette question constituerait en elle-même un projet de recherche à part entière.

Bibliographie

- Austin, J. (1962). Quand dire c'est Faire. Tr. Fr. 1979. *SEUIL, Collection Points*.
- Barbier, J., & Mandret-Degeilh, A. (2018). *Le travail sur archives. Guide pratique*. Armand Colin
- Bardin, L. (2013). *L'analyse de contenu*. Presses Universitaires de France
- Baubérot, A. (2015). Chapitre IX. Anarchisme individualiste et réforme des modes de vie. In *Histoire du naturisme : Le mythe du retour à la nature* (p. 195-216). Presses universitaires de Rennes
- Bourdieu, P. (2016). *Questions de sociologie*. Minuit.
- Chaumier, S. (2004). *La déliaison amoureuse : De la fusion au désir d'indépendance*. A. Colin.
- de Cleyre, V. (1907). *Le mariage est une mauvaise action*.
- Dupuis-Déri, F. (2010). Hommes anarchistes face au féminisme. *Réfractions*, 24, 107-121.
- E.Armand. (1907). De la liberté sexuelle. *l'Ere Nouvelle*.
- E.Armand. (1930). La révision de la morale sexuelle. *Les En-Dehors*.
- E.Armand. (1934a). Amour. In *Encyclopédie Anarchiste* (Ed. de "La Librairie internationale").
- E.Armand. (1934b). *Mariage* (Ed. de "La Librairie internationale").
- E.Armand. (1934c). Monogamie. In *Encyclopédie Anarchiste* (Ed. de "La Librairie internationale").
- E.Armand. (1934d). Sexualisme. In *Encyclopédie Anarchiste* (Ed. de "La Librairie internationale").
- Garcia, R. (2012). *Nature humaine et anarchie : La pensée de Pierre Kropotkine* [Phdthesis, Ecole normale supérieure de lyon - ENS LYON].
- Goldman, E. (1896). L'anarchisme et la question sexuelle. *The Alarm*.
- Goldman, E. (1910). *The tragedy of woman's emancipation*. Mother Earth Publ. Assn.
- Goldman, E. (1914). *Marriage and love*. Mother Earth Publishing Association.
- Guillaumin, C. (1992). *Sexe, race et pratique du pouvoir : L'idée de nature*. Côté-femmes.
- Harman, M. (1897). A Free Man's Creed'. *Lucifer, the Light-Bearer*, 106.
- Héritier, F. (1996). Masculin/Féminin. La pensée de la différence. *Paris, Odile Jacob*, 8, 26.
- Lahire, B. (2004). 2. Utilité : Entre sociologie expérimentale et sociologie sociale. In *À quoi sert la sociologie ?* (p. 43-66). La Découverte.
- Lorulot. (1905). Le problème sexuel. *l'anarchie*.
- Mauricius. (1905). Le préjugé monogamique. *l'anarchie*.

- Noiriel, G. (2006). *Introduction à la socio-histoire*. Éd. La Découverte.
- Paillé, P., & Mucchielli, A. (2016). Chapitre 11. L'analyse thématique. In *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales: Vol. 4e éd.* (p. 235-312). Armand Colin
- Riot-Sarcey, M. (2003). Les effets de la révolution ou le devenir des promesses révolutionnaires. In *Combats de femmes 1789-1799* (p. 178-199). Autrement.
- Steiner, A. (2008). Les militantes anarchistes individualistes : Des femmes libres à la Belle Époque. *Amnis. Revue de civilisation contemporaine Europes/Amériques*, 8.
- Théry, I. (2016). *Mariage et Filiation pour tous. Une métamorphose : Une métamorphose inachevée*. Le Seuil.
- Varela, C. (2015). Au-delà des normes ? « L'amour libre » et la famille antiautoritaire (1880-1930). *Mouvements*, 82(2), 123-131.
- Vernet, M. (1907). *L'amour libre*.
- Waisbrooker, L. (1873). *The Sexual Question and the Money Power*. Battle Creek, MI.

ENGAGEMENT DE NON PLAGIAT

Je, soussigné(e) Laura De Almeida
déclare être pleinement conscient(e) que le plagiat de documents ou d'une
partie d'un document publiée sur toutes formes de support, y compris l'internet,
constitue une violation des droits d'auteur ainsi qu'une fraude caractérisée.
En conséquence, je m'engage à citer toutes les sources que j'ai utilisées
pour écrire ce rapport ou mémoire.

signé par l'étudiant(e) le 24 / 08 / 2020

**Cet engagement de non plagiat doit être signé et joint
à tous les rapports, dossiers, mémoires.**

De Almeida Laura | La promotion de l'amour libre dans la pensée anarchiste (fin XIXe – début XXe) :

Utopie libertaire et outil de lutte anarchiste-féministe

Présidence de l'université
40 rue de rennes – BP 73532

49035 Angers cedex

Tél. 02 41 96 23 23 | Fax 02 41 96 23 00



université
angers



51