



**HAL**  
open science

## De la fête comme projet de territoire. Réflexions liminaires autour de “ La Ferme du Bonheur ”

Jennifer Buyck, Olivier Perrier

### ► To cite this version:

Jennifer Buyck, Olivier Perrier. De la fête comme projet de territoire. Réflexions liminaires autour de “ La Ferme du Bonheur ”. *Géo-Regards : Revue Neuchâteloise de Géographie*, 2016, L’habitabilité inattendue, 9, pp.43-60. hal-01735445

**HAL Id: hal-01735445**

**<https://hal.science/hal-01735445>**

Submitted on 16 Mar 2018

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

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

## DE LA FÊTE COMME PROJET DE TERRITOIRE RÉFLEXIONS LIMINAIRES AUTOUR DE « LA FERME DU BONHEUR »

**JENNIFER BUYCK**, Institut d'urbanisme de Grenoble / UMR Pacte,  
Université Grenoble Alpes  
[jennifer.buyck@univ-grenoble-alpes.fr](mailto:jennifer.buyck@univ-grenoble-alpes.fr)

**OLIVIER PERRIER**, École nationale supérieure d'architecture de Lyon  
[olivier.perrier@lyon.archi.fr](mailto:olivier.perrier@lyon.archi.fr)

### RÉSUMÉ

*Les expériences d'agriculture urbaine françaises – telles que développées dans les jardins partagés, les zones de cueillette, les fermes pédagogiques... – retranscrivent essentiellement un besoin des habitants, de citoyens notamment, de s'approprier (se réapproprier ?) des savoir-faire, des solidarités, ancrés dans un territoire dont ils ont perdu la maîtrise. Que se cache-t-il derrière ce désir agri-urbain ? Celui-ci ne saurait se réduire à une pure nécessité alimentaire, ni même se justifier par un simple discours de transition écologique. À l'heure actuelle, le véritable enjeu de ces pratiques semble bien plus reposer sur la reviviscence d'une certaine convivialité. Que seraient les jardins partagés sans leurs temps de fête, que seraient des fermes pédagogiques sans humanité, que seraient les temps de cueillette sans la cuisine et le repas qui les suivent ? Nous formulons ici l'hypothèse que de telles pratiques festives relèvent du désir, un désir habitant. Un désir d'habiter ? L'ambition de notre propos est en effet de relier la question du désir à celles de l'usage et de la fabrication des territoires contemporains par l'interrogation – historique, philosophique et politique – d'hétérochronies singulières, de fêtes aux jardins, incarnées ici par l'exemple emblématique de la « Ferme du Bonheur ». S'intéresser à l'émergence de ces pratiques permettra d'évoquer, voire de dévoiler, un projet d'infraterritorialisation ; car bien que ces pratiques puissent paraître anecdotiques, même résiduelles, elles n'en seraient pas moins révélatrices d'un nouveau paradigme des territoires contemporains.*

**Mots clés :** Ferme du Bonheur, fête, infra-politique, projet, territoire.

## INTRODUCTION

Les expériences d’agriculture urbaine françaises – telles que développées dans les jardins partagés, les zones de cueillette, les fermes pédagogiques... – retranscrivent essentiellement un besoin des habitants, de citoyens notamment, de s’approprier (se réapproprier?) des savoir-faire, des solidarités, ancrés dans un territoire dont ils ont perdu la maîtrise. Que se cache-t-il derrière ce désir agri-urbain? Celui-ci ne saurait se réduire à une pure nécessité alimentaire, ni même se justifier par un simple discours de transition écologique. À l’heure actuelle, le véritable enjeu de ces pratiques semble bien plus reposer sur la reviviscence d’une certaine convivialité (CAILLÉ, 2011). Que seraient les jardins partagés sans leurs temps de fête, que seraient des fermes pédagogiques sans humanités, que seraient les temps de cueillette sans la cuisine et le repas qui les suivent?

Nous formulons ici l’hypothèse que de telles pratiques festives relèvent du désir, un désir habitant. Un désir d’habiter? L’ambition de notre propos est en effet de relier la question du désir à celles de l’usage et de la fabrication des territoires contemporains par l’interrogation – historique, philosophique et politique – d’hétérochronies singulières, de fêtes aux jardins, incarnées ici par l’exemple emblématique de la « Ferme du Bonheur ». S’intéresser à l’émergence de ces pratiques permettra d’évoquer, voire de dévoiler, un projet d’infra-territorialisation; car bien que ces pratiques puissent paraître anecdotiques, même résiduelles, elles n’en seraient pas moins révélatrices d’une nouvelle compréhension des territoires contemporains.

L’exploration d’une telle thèse ne prendra bien entendu toute son ampleur qu’à l’étude précise d’exemples l’incarnant. Dans notre cas, nous partirons de l’exemple de la Ferme du Bonheur fondée par Roger des Prés, inscrit sur les listes électorales en tant qu’agriculteur de spectacles. Depuis presque vingt ans, la Ferme du Bonheur est installée en lisière du campus de la faculté de Nanterre, en banlieue parisienne. Les multiples activités qui s’y déroulent, les objectifs de ses animateurs, les divers obstacles sur le chemin de son développement, ses réussites, ses échecs et les joies qu’elle offre sont autant de caractéristiques inattendues façonnant ce lieu voué à l’agropoésie. Mais cette poésie du quotidien n’est pas simplement une fête, c’est aussi une lutte, celle pour qu’aucun territoire ne soit irrémédiablement considéré comme « désespéré » (MASBOUNGI, 2007). Nous nourrirons par ailleurs cette analyse d’objets hétéroclites et néanmoins connexes. Ces objets de discussion sont eux-mêmes issus de discours, s’inscrivent dans une histoire particulière. Mais tous tendent à présenter la fête comme expression voire projet de territoire.

En d’autres termes, notre approche repose sur l’interprétation de ces discours, c’est-à-dire sur une herméneutique sociologique dont l’ambition est de comprendre des phénomènes dans leur singularité (QUÉRÉ, 1999). Cette herméneutique est aussi entendue comme une « *herméneutique du sujet* » (FOUCAULT, 1982), au sens d’une forme de connaissance de soi, un souci de soi. Elle nous permet alors d’interroger l’éthique, soit la production de normes jusqu’alors cryptées, mais que le sujet – individuel ou social – fonde ou découvre, et par lesquelles il se découvre également. L’interprétation des discours liés à la fête nous permet ainsi de rendre explicite un projet de société qui ne l’est pas forcément et de mettre en

évidence le projet d'aménagement du territoire qu'il sous-entend. Pour ce faire, la Ferme du Bonheur ne sera pas considérée ici comme un terrain de recherche ordinaire dans lequel nous irions chercher la matérialisation dans le réel de considérations théoriques, ou même l'inverse (ANADON ; GUILLEMETTE, 2007). Sans présupposer une hiérarchie quelconque entre théorie et pratique, nous procéderons plutôt par abduction à partir d'une «*théorie compréhensive de la réalité qui permet de préparer le travail empirique et de réduire le champ à étudier*» (NUNEZ MOSCOSO, 2013). La place de l'hypothèse n'est pas *a priori* ; elle émerge de l'interprétation d'indices pour, ensuite, s'ouvrir vers une phase de vérification de cette hypothèse. La Ferme du Bonheur devient alors une matrice à partir de laquelle et avec laquelle raisonnent d'autres expériences pour faire émerger une hypothèse capable d'apaiser le « doute » face au « fait surprenant » (PIERCE, 2002, 2006) qu'est la fête au jardin.

Cet article poursuit trois objectifs : rendre explicite la portée créatrice des fêtes au jardin à partir de l'exemple matriciel de la Ferme du Bonheur, présenter le système de références propre aux acteurs de ces fêtes et montrer les politiques d'habiter sous-jacentes. Ces trois objectifs définissent les trois temps du présent article.

## **LA FERME DU BONHEUR : FOIRE AUX QUESTIONS**

La présentation et l'analyse de la Ferme du Bonheur reposent sur différents matériaux collectés depuis dix ans par les auteurs. Il s'agit tout autant d'une observation et d'une participation régulière aux activités de la ferme que de la réalisation d'entretiens avec les acteurs de cette association tout comme d'une collecte systématique des éléments de communication (textes et affiches) diffusés par email ou sur le compte Facebook de la ferme. Cette première partie se fonde sur ces matériaux hétérogènes pour engager la découverte de la ferme, elle opère ensuite une digression pour dévoiler la portée des liens entre fête, agriculture et aménagement et se recentre ensuite sur la Ferme du Bonheur pour mettre en lumière les énergies créatrices spécifiques de ses fêtes comme projet de territoire.

### **La Ferme du Bonheur, un air de fête**

La Ferme du Bonheur n'est pas une ferme comme les autres. Certes, elle s'organise autour d'une basse-cour, d'une étable et d'une écurie mais elle donne tout autant la part belle à un théâtre, une cuisine et une salle de bal. On y cultive et on y pratique bien l'élevage mais tout comme on organise des spectacles, des expositions et des fêtes : «*Je fais des fêtes techno, genre la bande à Manu le malin, avec deux kilos de son : Angoisse par rapport à toutes les cités voisines, mais pas une plainte. Par contre, certaines années, j'ai des pétitions contre mes paons. C'est vrai qu'une année, j'en ai eu quatorze*» (ROGER DES PRÉS, 2011).

L'expérience insolite de cette invention singulière, qui mêle agriculture, élevage, spectacles, plaisirs de la table et des rencontres, réinsertion sociale et création artistique dans un art de la fête est contée dans l'ouvrage de Roger des Prés, *La Ferme du Bonheur, reconquête d'un délaissé/Nanterre*, paru en 2007. On y découvre joies et déboires d'un lieu, de gens et de bêtes qui par leurs rencontres et les actions qu'ils suscitent génèrent un peu d'espoir.

«*Par les temps qui courent, c'est assez étonnant. Si des gens sont capables de dire de mon travail qu'il rend optimiste, je crois que j'ai tout lieu d'être reine d'Angleterre. En tout cas, en 2008, eut lieu l'avènement de cette sensation d'optimisme proférée par le public. Cela me suffit*» (ROGER DES PRÉS, 2011).

Mais que se joue-t-il derrière la palissade de La Ferme du Bonheur ? On ne nous parle pas tant d'anarchie, de trêve, de repos, de débauche ou de joie que d'optimisme, cet état d'esprit où le monde est perçu de manière positive. La Ferme du Bonheur, ses actions et ses fêtes permettraient-elles alors de donner à voir «le bon côté des choses», à considérer que des événements, même fâcheux, prendront quoi qu'il arrive une tournure positive ? L'optimisme, moteur de l'initiative, annoncerait ici le changement. Est-ce le propre de toute fête ?

### ***Thanksgiving* ou les ambiguïtés d'une célébration**

Pour tenter de répondre à cette interrogation ambitieuse ou plutôt pour déconstruire cette question par d'autres interrogations, asseyons-nous un instant à une table, celle dressée pour *Thanksgiving*. Aussi saugrenue que nous paraisse de prime abord cette mise en perspective de l'expérience libertaire de Nanterre avec la commémoration de la conquête américaine, *Thanksgiving*, au-delà d'un saut d'échelle temporelle et géographique bien réel, nous permet de mettre en place le potentiel jeu de relations entre la fête, l'agriculture et l'aménagement de territoire. L'Action de grâce, autre nom de cette fête, est traditionnellement célébrée en famille autour d'un dîner – copieusement joyeux – où trône une dinde, animal découvert par les premiers Européens dans le Nouveau Monde. Que se cache-t-il derrière cette dinde ?

Nous sommes en 1620. Les Pères pèlerins, soit une centaine de dissidents anglais, débarquent du *Mayflower* dans la baie de Plymouth, Massachusetts. Ils y fondent la Colonie de Plymouth. Mais les débuts de la colonisation sont bien difficiles et la moitié des arrivants succombent bientôt du scorbut. L'histoire raconte que ces derniers ne doivent leur salut qu'à l'intervention d'un autochtone nommé Squanto et de sa tribu, les Wampanoags. On leur offrit de la nourriture, puis on leur apprit à pêcher, chasser et même à cultiver du maïs.

À l'automne 1621, le gouverneur William Bradford décrète trois jours d'action de grâce pour célébrer la première récolte. Les colons invitent alors le chef des Wampanoags, Massasoit, et quatre-vingt-dix de ses hommes à venir partager un repas en guise de remerciement pour leur aide. Durant ce festin, des dindes – mets de choix des autochtones qui seuls les connaissent et les consomment – sont offertes. En 1623, à l'heure où l'agriculture communale est finalement remplacée par une agriculture de propriétaires privés, la célébration de *Thanksgiving* gagne de l'ampleur chez les Pères pèlerins car une pluie inattendue a rendu la moisson bien généreuse. Et d'année en année la fête enfle et boursoufle jusqu'à ce que le 3 octobre 1789 George Washington, président des États-Unis d'Amérique, crée le premier *Thanksgiving Day* :

«*Whereas it is the duty of all Nations to acknowledge the providence of Almighty God, to obey his will, to be grateful for his benefits, and humbly to implore his protection and favor – and whereas both Houses of Congress have*

*by their joint Committee requested me to recommend to the People of the United States a day of public thanksgiving and prayer to be observed by acknowledging with grateful hearts the many signal favors of Almighty God especially by affording them an opportunity peaceably to establish a form of government for their safety and happiness»<sup>1</sup> (Washington, 1789).*

Ainsi le premier jeudi après le 26<sup>e</sup> jour de novembre devient alors fête nationale. Y sont célébrés non pas les Indiens et leur don initial mais la puissance de Dieu, qui est «*l'Auteur bienfaisant de tout ce qu'il y a eu, qu'il y a et qu'il y aura de bon*». L'union nationale vise à le remercier pour son soin et sa protection, mais aussi pour sa providence qui garantit tranquillité, union, et abondance. Par-delà ce rapport au sacré, *Thanksgiving*, en tant que fête nationale, est dès lors la consécration d'un territoire aménagé – au détriment d'un autre ? – car c'est bien «*the peaceable and rational manner, in which we have been enabled to establish constitutions of government for our safety and happiness, and particularly the national One now lately instituted*»<sup>2</sup> qui est célébrée (WASHINGTON, 1789). On vante le «bon gouvernement» et on sollicite indulgence et pardon face aux transgressions nationales – «*our national and other transgressions*» (WASHINGTON, 1789). La transgression, mal nécessaire à l'aménagement d'un territoire, n'est pas sans rappeler le triste sort des Amérindiens. On comprend dès lors pourquoi pour certains groupes amérindiens, leurs descendants et leurs soutiens, la dinde de *Thanksgiving* a du mal à passer. Ce jour représente pour eux le point de départ des guerres indiennes et la destruction de leur continent qui s'ensuivra. Sans qu'on y prenne garde, la fête a dérapé. Le don initial est devenu expropriation et aliénation ; l'action de grâce, coup de grâce.

### **La Ferme du Bonheur, lendemain de fête**

Fort de cet exemple, on comprend très vite que la fête n'est pas un sujet aussi frivole qu'il n'y paraît. C'est en effet à l'aspect idéologique de la fête que nous touchons ici. On perçoit la tension entre don et célébration, deux aspects quelque peu contradictoires de la fête. Le lien entre fête et fabrique du territoire est tout aussi évident dans cette histoire. Le rapport au vivant, aux autres, aux lieux est refondu. Il s'agit d'une nouvelle donne. La fête est ici la célébration de l'achèvement d'un projet de territoire qui est tout autant fondation que disparition, appropriation comme réappropriation. En est-il de même à la Ferme du Bonheur ? De quel projet de territoire y parle-t-on ? L'analyse du contexte spatial dans lequel la ferme est imbriquée n'est pas éléments de réponse : «*La Ferme est donc enclavée. On ne peut pas en avoir une vision globale. C'est un peu la réponse à cet excès urbain.*

<sup>1</sup> «*Alors qu'il est du devoir de toutes les nations de reconnaître la providence de Dieu tout-puissant, d'obéir à sa volonté, d'être reconnaissantes pour ses bienfaits, et d'implorer humblement sa protection et sa faveur, et tandis que les deux Chambres du Congrès m'ont, par leur Comité mixte, demandé de recommander au peuple des États-Unis qu'un jour public d'action de grâce et de prières soit observé en reconnaissance aux nombreux signes de faveur de Dieu Tout-puissant, particulièrement en ayant donné au Peuple les moyens d'établir pacifiquement une forme de gouvernement pour sa sûreté et son bonheur [...]*» (WASHINGTON, 1789).

<sup>2</sup> «*Le pacifisme et la raison qui nous ont été conférés pour nous permettre d'établir des constitutions de gouvernement pour notre sûreté et notre bonheur, en particulier la Loi nationale récemment instituée [...]*» (WASHINGTON, 1789).

*J’ignore ce que Nanterre évoque pour vous, mais il s’agit vraiment d’une ville où se concentrent les pires caricatures de l’urbanisme contemporain. [...] À cet excès urbain, on répond de fait – parce que nous sommes coincés – par un excès, une surdensification agropoétique» (ROGER DES PRÉS, 2011).*

Roger des Prés lutte donc contre l’urbanisation contemporaine ; sa pensée, ses actions et ses fêtes – étroitement liées – en révèlent les absurdités. La visée territoriale est donc claire, on réfléchit à faire autrement en s’appuyant sur « *la culture sous toutes ces formes (théâtre, musique, danse, arts plastiques, cinéma...) mais aussi l’action sociale et la pédagogie... ou encore l’urbanisme, l’architecture, l’environnement, l’agriculture, l’écologie* » (ROGER DES PRÉS, 2007). Mais ce programme ambitieux ne s’arrête pas aux portes de la ferme. Dans le PRÉ (Parc rural expérimental), extension de la ferme où sont organisés toutes les semaines des dimanches au jardin, « *on parle non seulement de poésie, mais aussi d’urbanisme, c’est-à-dire d’immobilier, de déplacements, etc.* » (ROGER DES PRÉS, 2011). Même ambition, lorsque la Ferme du Bonheur investit les quartiers de grands ensembles avoisinants :

*« Les lascars étaient là : “C’est des baltringues, mais j’ai envie d’y aller. Il y a la teuf. La bouffe est gratos. Mais il y a mon daron, je ne peux pas y aller.” Une fois les parents partis, les lascars venaient : “C’est quoi, ton truc ?” “Tu veux un thé à la menthe, mon cousin ?” Cela durait jusqu’à 4 heures du matin. Le lendemain, la vitre était brisée, ils s’étaient eux aussi accaparé cet espace. Donc, inconsciemment, même si le daron était là, comme l’espace était à eux, cela pouvait être comme à la maison. Ils sont obligés de supporter le daron dans le quatre-pièces, mais, là, c’était sous une tente de Gaulois inspirée des Berbères. Un lascar pouvait se retrouver avec son daron à qui il ne parlait plus depuis deux ans ou avec les joueurs de pétanque. Les pires, plus teigneux, ceux qui ne voulaient pas y aller, venaient le troisième jour » (ROGER DES PRÉS, 2011).*

La critique et la révolte ne justifient pas pour autant l’optimisme dont on faisait état précédemment. C’est donc que la fête est aussi un laboratoire, un lieu qui s’invente, un temps qui se recompose. Une des qualités de la fête réside justement dans le dépassement de l’expression d’une révolte, dans son détournement et dans la production d’énergie créative. C’est ici que poétique de la fête et politique de la fête se rejoignent.

### **LA FÊTE COMME EXPRESSION ET PROJET DE TERRITOIRE : MISE EN TENSION HISTORIQUE**

Les liens entre fête et territoire, qui font l’objet de cette deuxième partie, ont donné lieu à de nombreuses études. La dimension locale des territoires de la fête y est souvent relevée – la fête contribue à unifier et à identifier un lieu – mais ne s’oppose pas pour autant à une mise en relation de territoires dont le jeu d’échelles est riche d’enseignement (DI MÉO, 2011). La fête participe aussi à la représentation symbolique comme à la production de territoires (DI MÉO, 2005). Dans le prolongement de cette vision politique de la fête, nous nous proposons d’aborder une expérience singulière du très général « *festif dans la ville* » ceci nous permettant en retour de questionner les notions de « *ville festive* » (GRAVARI-BARBAS, 2009) et de « *ville événementielle* » (CHAUDOIR, 2007), pierres angulaires d’un aménagement

établi. En totale opposition avec cette vision de l'aménagement, la Ferme du Bonheur construit son discours sur d'autres références. Nous nous intéresserons ici à ces références mobilisées par les acteurs de la ferme, références elles-mêmes issues des sciences sociales. Certes ces acteurs n'en font pas une lecture académique mais leur approche – parfois politique ou poétique des textes – n'en reste pas moins un élément incontournable de leur prise de position et de leurs actions. Dans ce cadre, les rapports de la fête au politique seront tout d'abord abordés avant de préciser la relation entre fête et jardin et de terminer par les liens entre fête et travail.

### **La fête politique, c'est la fête à Rousseau**

Pour Rousseau, rien ne vaut la fête : «*Est-il jouissance plus douce que de voir un peuple entier se livrer à la joie un jour de fête et tous les cœurs s'épanouir aux rayons suprêmes du plaisir qui passe rapidement mais vivement à travers les nuages de la vie ?*» (ROUSSEAU, 1967). Mais de quelle fête s'agit-il, sinon celle de tous les sens, celle du plaisir ? Une fête donc *a priori* purement esthétique, une expérience du sensible. Un sensible pas si étranger du politique pourtant car il y est bien question de liberté – de soi, de l'autre et de nous : «*La fête rêvée par Rousseau, c'est donc l'assemblée d'un peuple qui trouve dans sa présence ressentie de sa ferveur : les regards se rencontrent dans l'exaltation d'une liberté partagée. Chacun se sentant l'égal de chacun, la réciprocité devient la substance de la fête*» (STAROBINSKI, 1964).

La fête est en définitive pour Rousseau une remise en question de plusieurs aspects de la représentation. En premier lieu, celui faisant l'apogée de l'écriture. Cette dernière nous asservit. C'est elle, comme le rappelle Claude Lévi-Strauss, qui nous gouverne, qui dicte la loi, sa loi : «*Si mon hypothèse est exacte, il faut admettre que la fonction primaire de la communication écrite est de faciliter l'asservissement. L'emploi de l'écriture à des fins désintéressées, en vue de tirer des satisfactions intellectuelles et esthétiques, est un résultat secondaire, si même il ne se réduit pas le plus souvent à un moyen pour renforcer, justifier ou dissimuler l'autre. [...] Si l'écriture n'a pas suffi à consolider les connaissances, elle était peut-être indispensable pour affermir les dominations. Regardons plus près de nous : l'action systématique des États européens en faveur de l'instruction obligatoire, qui se développe au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, va de pair avec l'extension du service militaire et la prolétarisation. La lutte contre l'analphabétisme se confond ainsi avec le renforcement du contrôle des citoyens par le Pouvoir. Car il faut que tous sachent lire pour que ce dernier puisse dire : nul n'est censé ignorer la loi*» (LÉVI-STRAUSS, 2001).

Lors de la fête, pas besoin de loi. C'est même potentiellement la transgression de la loi. À bas la loi ? La parole se veut libérée, elle prend le dessus sur l'écriture. L'écart entre le dire et le faire se réduit : «*L'on célèbre l'avènement d'une transparence : les cœurs n'ont plus de secret, la communication ne rencontre plus d'obstacles*» (STAROBINSKI, 1964).

La critique de la représentation rousseauiste s'adresse aussi au spectacle, une critique qui sera reprise bien plus tard par Guy Debord (DEBORD, 1996). Aux spectateurs passifs, la fête préfère les acteurs actifs. La fête c'est non pas la suppression de la scène de théâtre mais celle du rideau. Tout le monde en scène sur scène : «*Puisque tous sont simultanément spectateurs et acteurs, c'en est fait de la distance*



*qui s'interposait, au théâtre, entre le spectacle et l'assistance [...] On ne peut plus conserver le système de façades, d'écrans, de fictions, de masques séduisants qui en imposaient dans le monde de la culture aristocratique : désormais ils sont condamnés à disparaître, car ils sont éprouvés comme des éléments inertes, comme des obstacles malfaisants*» (STAROBINSKI, 1964).

Une fois le rideau tombé, Rousseau envisage la fin de toute passivité, de toute aliénation. Pour ce faire, il va encore plus loin en évinçant le problème de la représentation politique. La fête n'a de sens que s'il s'agit d'une démocratie directe où s'interposent le moins possible d'intermédiaires entre le décideur et le peuple : *« Il arrivera que les démolitions révolutionnaires prennent des allures de fêtes, et que les fêtes de la Révolution fassent flamber les symboles accumulés de l'Ancien Régime. En faisant tomber la tête du roi, la guillotine détruit solennellement une grande image. Les cérémonies nationales à ciel ouvert tenteront de déployer des mouvements de masses, où le peuple aurait enfin l'occasion de se rencontrer lui-même et de se percevoir »* (STAROBINSKI, 1964).

La fête en tant que démocratie directe n'est pas sans ambiguïté. Au comble de sa dérive, elle peut renverser un système et en imposer un autre. La fête qui abolit toute loi finit par dicter la sienne.

### **La fête incarnée dans un territoire à partir de Foucault**

Comment la fête se comporte-t-elle vis-à-vis du territoire ? On pourrait justement penser qu'à tant entrer dans la fête, on finit par s'en écarter. Il n'en est rien. C'est bien la notion de territoire, ses principes de fabrique, qui nous pousse à questionner conjointement la fête et la Ferme du Bonheur, ce jardin en plein cœur de la ville sauvage.

La Ferme du Bonheur en tant que jardin est une utopie et la Ferme du Bonheur en tant que fête une uchronie. On peut même supposer qu'interroger de pair chacun de ces phénomènes – le jardin, la fête – permettrait une meilleure appréhension de l'un comme de l'autre. Ainsi, par son emphase, la fête place le jardin sous la loupe d'un observateur. La fête au jardin, c'est le jardin en puissance.

Michel Foucault définit le jardin en ce sens. C'est un enclos, à la fois parcelle et totalité du monde, qui conjugue microcosme et macrocosme : *« Le jardin, c'est la plus petite parcelle du monde et puis c'est la totalité du monde. Le jardin, c'est, depuis le fond de l'Antiquité, une sorte d'hétérotopie heureuse et universalisante »* (FOUCAULT, 1984). On entend par hétérotopie le pouvoir de juxtaposer en un seul lieu réel plusieurs espaces, plusieurs emplacements qui sont en eux-mêmes incompatibles et contradictoires. Le jardin a l'ambition d'être une image et une représentation ordonnée du monde, un microcosme, une création opérée par l'homme à sa mesure. C'est un enclos : une entité découpée autonome dans le territoire rural ou urbain. À l'intérieur de ces limites, la nature est disposée de façon à servir l'homme. À l'intérieur de ces limites est contenu l'extérieur, la totalité du territoire. La fête au jardin, c'est la fête d'une utopie de territoire où les acteurs, moyens et finalités d'une fabrique rêvée, entrent dans la danse. Mais la fête peut vite devenir célébration. Il suffit qu'elle s'institue lentement et sûrement, bien que souvent sournoisement.

Une des formes contemporaines du jardin – sinon son expression contemporaine par excellence – est celle du jardin partagé. Ces jardins, souvent apparentés à des formes de résistance, sont pour la plupart d’entre eux une version édulcorée du *guerilla-gardening*, voire pour certains leur suite directe. Si, en Europe, le jardin partagé n’est pas une nécessité pour assurer la survie de ses jardiniers, il n’en est pas moins question de survie – sinon matérielle au moins idéologique, politique, morale. On pourrait faire le constat que chaque crise façonne son jardin. À la guerre, les *victory gardens*, à la dépossession du territoire par son aménagement progressif et intensif succèdent les *guerilla-gardens*. En témoigne le programme en ligne des *Prinzessinnengärten* berlinois, à la fois potagers urbains et lieux de convivialité : «*Prinzessinnengärten is a new urban place of learning. It is where locals can come together to experiment and discover more about organic food production, biodiversity and climate protection. The space will help them adapt to climate change and learn about healthy eating, sustainable living and a future-oriented urban lifestyle. With this project Nomadisch Grün intends to increase biological, social and cultural diversity in the neighbourhood and pioneer a new way of living together in the city.*»<sup>3</sup>

Un tel programme n’est pas sans rappeler celui de la Ferme du Bonheur ; résister par d’autres formes de partage, construire ensemble une nouvelle façon d’habiter et de fabriquer les territoires. Le partage, notion commune à la fête et à l’expression contemporaine du jardin, nous invite à revoir nos fondements tant économiques que politiques. En ce sens, ces fêtes – où se combine «*l’intérêt d’opérer avec le plaisir de coopérer*» (DESROCHE, 1975) – ont à voir avec le *potlatch*, un système de dons/contre-dons dans le cadre d’échanges non marchands. La fête, dépense pure dans sa vocation première, est aussi l’occasion d’une remise à plat des enjeux économiques et sociaux. C’est comme nous l’avons vu le début d’une nouvelle cristallisation de rapports sociaux. À la recherche d’une harmonie comme développée par Marcel Mauss (MAUSS, 2012) ? Ou dans le but de réduire à néant la part maudite de la croissance comme décrit par Georges Bataille (BATAILLE, 1967) ?

### **La fête travaillée et l’œuvre de Fourier**

Ceci nous amène à nous poser une autre question, la fête et le travail sont-ils contradictoires ? Sont-ils toujours à dissocier ? L’un est-il forcément l’échappatoire de l’autre ? Si le travail repose sur une aspiration insatiable, tant au niveau individuel que collectif, à toujours plus de production matérielle (CAILLÉ, 2011) alors effectivement la fête se tient à l’écart de ce système, voire en est une contrepartie (CROZAT, 2009). Mais si, comme le propose Fourier, le travail n’a rien de dégradant

---

<sup>3</sup> «*Prinzessinnengärten est un nouveau lieu urbain d’apprentissage où les locaux peuvent se rencontrer pour expérimenter et découvrir en matière de production d’alimentation biologique, de biodiversité et de protection du climat. Cet espace les aidera à s’adapter au changement climatique et à se former pour une alimentation saine, un habitat durable et un style de vie urbain tourné vers le futur. Avec ce projet Nomadisch Grün entend augmenter la diversité biologique, sociale et culturelle dans le quartier et ouvrir la voie d’une nouvelle façon de vivre ensemble dans la cité.*»

et appartient à la nature même de l’homme, alors le travail mobilise les énergies et nourrit les passions. C’est une véritable fête, elle procure satisfaction et participe à l’accomplissement de soi. C’est pour ça qu’il n’y a pas de temps morts au Phalanstère, on y travaille de 3 heures 30 à 22 heures. Les activités sont certes variées, personne ne fait le même geste. Tout le monde change continuellement de poste et chacun choisit son activité en fonction d’un principe d’attractivité. Car de «fête» à «attraction» il n’y a qu’un pas. Fourier l’écrira en diverses formules, mais l’idée sera toujours que *«notre tort n’est pas, comme nous l’avons cru, de trop désirer, mais de trop peu désirer»*. En ce sens, le travail est ici à la fête, l’on fête en travaillant et l’opposition entre fête et travail, qui n’est pas sans faire penser à celle entre loisir et emploi, tombe.

*«Dans la journée type – j’essaie de me défendre qu’elle soit type –, une chose est claire: à la Ferme du Bonheur, il y a des animaux, ce qui est l’essentiel du travail. Il y a aussi la banlieue. Il s’agit de résister à la brutalité locale. Cela revient à charrier du caca. C’est le cas depuis dix-sept ans. On revient à “la poésie ou l’art d’utiliser les restes, d’utiliser la merde et vous la faire bouffer”. Donc j’essaie de me défendre le plus possible du quotidien. Il s’agit d’une structure culturelle. Il s’agit de gérer, d’accueillir des artistes, de créer des choses, d’administrer, de gérer techniquement»* (ROGER DES PRÉS, 2011).

Pour Roger des Prés lui aussi, il faut lutter contre la routine du travail, maintenir une qualité d’être en fête, quotidiennement, de produire de la vie. C’est peut-être aussi ce à quoi pousse l’ouvrage de Bernard Stiegler sur le travail: *L’emploi est mort: vive le travail!* Selon lui, l’automatisation qui déferle sur tous les secteurs de l’économie mondiale signe la mort définitive de l’emploi. Loin de s’alarmer, il précise que l’emploi est cette activité privée de sens sanctionnée par un salaire. Une activité qui a justement détruit le travail, explique le philosophe. La fin de l’emploi serait alors l’occasion de réinventer le travail, de construire une économie contributive en lieu et place de l’actuelle *«économie de l’incurie»* (STIEGLER, 2015). Et si l’on redonnait sens à nos actions en redonnant sens à des lieux ?

*«Monumentalité et vide. Les institutions appellent ces délaissés urbains des non-lieux ou des lieux de non-vie alors que même sur le site le plus pollué, c’est-à-dire l’extrême Est, lorsqu’on est proche de la Grande Arche – et que sur n’importe quel site hyperurbain, même surpollué –, il y a une petite feuille, une mousse, de la vie, du vivant. Sur cet espace hypervaste, d’un seul coup, le fait de poser trois pauvres biquettes a complétement transformé cet univers. D’un seul coup, ce grand axe, de vide et monumental, il devenait vivant. Et il fallait trois biquettes pour cela, soit 178 kilos»* (ROGER DES PRÉS, 2011).

## **FÊTES ET INFRAPOLITIQUE DU TERRITOIRE : ENJEUX CONTEMPORAINS**

Dans cette dernière partie, nous proposons d’interroger les enjeux contemporains de la fête, et ce notamment pour comprendre le projet politique d’aménagement porté par la Ferme du Bonheur. Cette analyse s’inscrit nécessairement dans la continuité

de la réflexion des sciences sociales sur le festif dans les sociétés contemporaines. La fête était notamment pour Jean Duvignaud « *ce moment privilégié, toujours attendu avec impatience, qui se trouve moins à l'intérieur du temps social qu'à ses marges... Aussi est-elle propice à la mise en relation de ce qu'il faut ordinairement séparer: les classes sociales, les sexes, les âges, voire les vivants et les morts, l'humain et le divin, le social et la nature* » (DUVIGNAUD, 1991). L'analyse des signes subtils – un jeu, une danse, un tabou, un tableau... donnent accès au sociologue « *aux terres encore indéchiffrées de l'expérience commune* » (DUVIGNAUD, 2007). C'est de cette manière qu'il entrevoit la fête comme moyen de contrer les agressions naturelles et par là même la possibilité d'harmoniser les relations de l'homme à la société, à la nature, au cosmos (DUVIGNAUD, 1991). Tout en nous inscrivant dans ces possibles recompositions nous souhaitons aussi questionner la ferme comme lieu de démocratie et ainsi poursuivre la thèse de Joëlle Zask qui par son examen des relations entre cultivateurs et terre cultivée démontre l'essor de valeurs démocratiques et la formation de citoyennetés intrinsèques aux pratiques agricoles à travers l'histoire (ZASK, 2016).

Pour ce faire, nous nous appuyons ici sur une analyse des types de fêtes produites à la Ferme ; puis, nous présenterons ces fêtes comme partie intégrante d'une infrapolitique et ferons enfin de la fête une ruse permettant un écart à l'ordre établi, soit l'émergence d'autres usages et modes de fabrique des territoires.

### La Ferme du Bonheur est de la fête

Si la fête semble faire partie des éléments incontournables de la Ferme du Bonheur, il reste cependant à en comprendre sa nature substantielle. Pour cela, intéressons-nous aux expressions formelles de ces fêtes. Entre insurrection poétique, action protéiforme et pensée en actes, comment s'organise une fête à la Ferme du Bonheur ?



Table d'hôtes, bals, spectacles, projections et expositions constituent une des facettes de la fête à la Ferme. Ce sont des formes conventionnelles d'échange qui deviennent par contre insolites de par leur localisation dans une ferme de banlieue. On joue sur un paradoxe: sortir à la ferme voir un spectacle. Le contenu est aussi choisi avec soin, ils ont tous une visée politique, voire même d'insurrection

poétique. On y parle des laissés-pour-compte et on fait le bilan ; *Romulus* interroge conjointement le devenir des Roms, Roumains, Romains, et autres Européens ; *Haled Kelkal* propose « une expérience de la banlieue » et l'exposition « *Où est-ce que t'en est mon gars ?* » pourrait résumer l'ensemble de la programmation. Leur localisation, leur accessibilité et leur contenu font de ces cérémonies du monde de la culture d'incroyables fêtes. Mais l'idée n'est pas non plus de s'en prendre au cérémonial. D'ailleurs, il est parfois clairement recherché comme lorsque l'on tue le cochon. Là où il n'y a plus de cérémonie dans le monde automatisé contemporain, la Ferme du Bonheur tente de redonner un peu de sens sinon de soin : « *Je ne tue pas n'importe comment un cochon tous les ans à Nanterre, entre des autoroutes, à côté du Conseil général des Hauts-de-Seine, de la Grande Arche de La Défense* » (ROGER DES PRÉS, 2011).



L'action protéiforme constitue pour nous un autre mode de faire. Il s'agit, à l'image du *Fautomnal*, de regrouper en un même événement des activités qui *a priori* n'ont rien à voir entre elles : une transhumance, des conférences, une exposition, du cinéma, un concert baroque, des techniques vernaculaires, des travaux des champs et une table d'hôtes. Toujours avec la même exigence de contenu, il s'agit en quelque sorte d'un programme condensé de la programmation annuelle de la Ferme où des ponts sont tendus entre les gens et les genres.



La fête à la Ferme du Bonheur réserve toujours son lot d'actions, c'est une pensée en actes comme les *Dimanches au jardin* où un espace délaissé se transforme progressivement en jardin partagé par le travail festif de bénévoles, de voisins, de passionnés, de badauds...



Le Noël clochard est aussi un bon exemple de cette nouvelle donne festive: «Amenez tous vos restes, même du foie gras, champagne, cadeaux... ou rien du tout c'est pas grave!». La diversité des formes de fêtes, leur évidente simplicité, leur calibration soignée et leurs éventuelles imbrications participent de la diffusion spatiale et temporelle de cette fête. La fête nous paraît à portée de main, presque quotidienne, communicative:

«En tout cas, à peine arrivés dans les cités avec un cheval et une calèche, nous étions squattés. Quand nous avons quitté la première cité pour aller dans la deuxième, il y avait trente mômes qui nous suivaient. On se mettait bien à droite sur la route. Trente mètres après, les mômes avaient squatté toute la route. Toutes les voitures s'arrêtaient. Les gens ne klaxonnaient pas et ne râlaient pas, mais ils s'étonnaient de voir des chèvres, des chevaux, des jeunes des banlieues. C'était une fête permanente qui durait deux cents mètres ou un kilomètre» (ROGER DES PRÉS, 2011).

## La Ferme du Bonheur ou l'infrapolitique en fête

À Nanterre, depuis une vingtaine d'années, donc, Roger des Prés occupe artistiquement un espace délaissé. Grâce à sa détermination et son investissement hors-norme, en résultent une ferme, des jardins en expansion, des bêtes, des gens, des fêtes, donc des actes :

*« Comment décrire cette Ferme du Bonheur, marginale, hors voire contre les normes (en tout genre), qui a créé de l'urbanisme (de l'urbanité) par le plus puissant, le plus libre des hasards. Et voilà bien le hic, écrire, c'est tout l'inverse de la Ferme du Bonheur : s'il fallait pondre un truisme, ce serait celui-là : assez de paroles, des actes ! »* (ROGER DES PRÉS, 2007).

À l'aménagement du territoire, Roger des Prés oppose sa résistance. Son ambition : *« apprendre cette ville, résister à sa brutalité pour la transformer en poème »* (ROGER DES PRÉS, 2007). L'anthropologue américain James Scott qualifie ces formes discrètes de résistance d'« infrapolitique ». De la rumeur à l'humour en passant par l'attention oblique portée à la politique ou par des pratiques de consommation résistantes, les exemples ne manquent pas en matière de contournement ou de subversion des formes ordinaires de la domination sociale. Mise à l'épreuve des mobilisations, des relations de travail, des sociabilités associatives, la notion d'infrapolitique selon James C. Scott permet de saisir l'ensemble des résistances cachées non organisées :

*« L'infrapolitique est, à n'en point douter, de la vraie politique. À maints égards, elle est conduite de façon plus entière, a de plus grands enjeux et doit surmonter de plus grandes difficultés pour parvenir à ses fins, que la vie politique des démocraties libérales. On gagne du vrai terrain, ou on en perd vraiment. Les armées sont défaites et les révolutions facilitées par les désertions de l'infrapolitique. De facto, les droits de propriété sont établis et remis en question. Les États sont confrontés à des crises fiscales ou budgétaires quand les petits stratagèmes accumulés par leurs sujets leur font perdre de la main-d'œuvre et des impôts. Des sous-cultures vantant la dignité et les rêves de vengeance voient le jour et prennent de l'ampleur »* (SCOTT, 2009).

À première vue, on peut penser que l'infrapolitique est une forme élémentaire de politique et donc de fabrique du territoire – élémentaire, oui, dans le sens de fondamental. C'est la composante sans laquelle l'action politique élaborée et institutionnalisée n'existerait pas :

*« Des discours contre-hégémoniques sont élaborés. Ainsi, comme nous l'avons montré précédemment, l'infrapolitique explore, éprouve et attaque constamment les limites de ce qui est permis. Le moindre relâchement dans la surveillance ou la répression, le moindre atermoiement, menace de se transformer en grève déclarée, les contes populaires d'agression oblique menacent de se transformer en mépris avoué et en défi frontal, et les rêves millénaristes menacent de se transformer en politique révolutionnaire »* (SCOTT, 2009).

## Fêtes entre non-aménagement et autre ménagement

L'action menée à la Ferme du Bonheur propose une alternative entre grève et révolution, son infrapolitique festive et territoriale va au plus près de ces « vies

*minuscules*» (LE BLANC, 2014) et pas seulement celles qui se rêvent insurrectionnelles. Comme une invitation à pousser les portes de la ferme, à entrer dans la danse, à participer à la fête, les mots du poète américain Walt Whitman «*Étranger qui passe, tu ne sais pas avec quel désir ardent je te regarde*» ont longtemps été inscrits sur la palissade ceinturant la ferme.

Tout autre est par exemple l'action des TerroirCamps. En faisant du «terroir» un camp, ne serait-ce que provisoire il s'agit d'un resserrement, d'une réduction, sur un format de rencontres ouvertes, participatives et conviviales permettant à une pluralité d'acteurs liés au territoire de faire connaissance afin d'échanger sur leurs initiatives et leurs approches respectives suivant le modèle des plateformes numériques. Ces échanges doivent permettre de produire de nouvelles idées, de nouveaux concepts et d'envisager de nouveaux projets plus participatifs. Cependant, le territoire bien que renommé terroir est ici un concept figé dans une idéologie (plus humblement une nostalgie) préexistante à l'événement. Mieux, à suivre l'élaboration théorique du concept de camp par Giorgio Agamben, on serait porté à soutenir que ce n'est qu'à travers une existence paradoxale que ce terroir est «bien campé». Le camp serait dans ce cas précis le lieu d'une exceptionalisation du terroir et donc son congé par excellence. C'est alors la pleine consécration du non-aménagement. On reste dans un confortable entre-soi et le territoire est plus un prétexte qu'une finalité.

La Ferme du Bonheur opère différemment, elle s'incarne profondément dans les lieux et participe activement de la réappropriation voire du réenchantement du territoire. Patrick Bouchain rappelle d'ailleurs combien on est «*surpris par l'enchantement avec lequel il (Roger des Prés) aménage un morceau de ville*» (BOUCHAIN, 2007).

Loin d'être un révolté coupé de tout et de tous, Roger des Prés, par son art de la fête, sa lutte effrénée pour la liberté, propose un autre ménagement du territoire. Reprenant pour soi des mots de Jean Genet, il ne cesse d'ailleurs de clamer : «*Si on veut comprendre quelque chose, pas grand-chose, au monde, il faut se débarrasser du ressentiment. J'ai encore un peu de ressentiment à l'égard de la société, mais de moins en moins. J'espère que, d'ici peu, je n'en aurai plus du tout. Au fond, je m'en fous. Quand j'écrivais "La poésie ou l'art d'utiliser les restes, d'utiliser la merde et vous la faire bouffer", j'avais encore du ressentiment. Maintenant, je n'en ai plus. Il y a quelque temps, j'étais contre vous. Aujourd'hui, je ne suis ni contre vous, ni pour vous, je suis en même temps que vous. Et mon problème est de faire quelque chose où nous soyons pris ensemble, vous comme moi*» (ROGER DES PRÉS, 2011).

## CONCLUSION

Procédant par abduction, notre propos tend en définitive à démonter la portée créatrice des fêtes au jardin, notamment de celles de la Ferme du Bonheur. L'analyse du système de référence propre aux acteurs de ces fêtes – qui certes pourrait être prolongée – explicite la dimension politique, le rôle du jardin et le rapport au travail dans la tenue de ces fêtes. La nature en ville, sa présence comme ses usages, est révélée comme un des éléments fondateurs de ces fêtes, des fêtes dont nous avons voulu esquisser l'implicite politique d'habiter.



Aussi la friche urbaine agropoétiquement retournée par la fête post-punk de Roger des Prés ne se laisse subsumer ni en une universalisante fusion des cœurs et des volontés chère à Rousseau ni aux agrégats shootés des communautés festives techno. Plutôt, le désir d’aménager – c’est-à-dire ici de transformer qualitativement le monde vécu – fait émerger une dialectique inventive entre dénonciation critique et quête d’utopie. La rencontre des habitués et badauds de la ferme du Bonheur, de toutes ces subjectivités rebelles, qui résistent – quels que soient les moyens – à l’intégration dans un territoire vide de sens permet l’élaboration d’un espace public d’opposition, de confrontation, d’émulsion. Loin d’être un consensus, ce territoire devenu espace d’émancipation car façonné par ces fêtes infrapolitiques offre un nouveau partage du sensible et implique un permanent rééquilibrage. Cet espace public d’opposition est le fruit d’expériences vivantes, hétérogènes. En retour, il en assure la multiplication. Plutôt que de se concevoir autour d’un concept froid, il est le foyer d’une multitude relationnelle.

Loin d’avoir épuisé le sujet abordé, notre ambition est ici de formuler des questions de recherches, elles-mêmes suscitées par la rencontre surprenante d’un objet insolite. Imaginer l’aménageur en « fermier du bonheur » n’est-ce pas plaider pour une écoute attentive des pratiques citoyennes d’agro-urbanisme et plus largement de l’infrapolitique du territoire ? Aussi, cette étude pourrait-elle connaître un prolongement dans un questionnement des modalités d’émergence de la réflexivité politique et sociale pour éventuellement contribuer à une meilleure synchronisation de l’urbanisation spontanée et de l’urbanisme planifié. Ceci pourrait être interrogé comme condition nécessaire – mais sans doute non suffisante – pour garantir une meilleure prise en compte de la nature en ville. On pourrait également s’intéresser plus amplement aux limites du métalangage forgé par les institutions académiques et les politiques d’aménagement dans leur tendance forte à la dématérialisation. La culture pragmatique du jardin est-elle à même d’enrayer ce processus d’abstraction et ainsi de participer au ré-enchantement des territoires et de leur fabrique ?

## BIBLIOGRAPHIE

- ANADON Marta, GUILLEMETTE François, 2007 : « La recherche qualitative est-elle nécessairement inductive ? », *Recherches Qualitatives*, 26-37.
- BATAILLE Georges, 1967 : *La Part maudite*, Paris : Minuit, 1<sup>re</sup> publication, 1949, 232 p.
- BOUCHAIN Patrick, 2007 : « Préface », in ROGER DES PRÉS, *La Ferme du Bonheur, reconquête d’un délaissé / Nanterre*, Arles : Actes Sud, 5-7.
- CAILLÉ Alain, 2011 : *Pour un manifeste du convivialisme*, Le Bord de l’eau, 120 p.
- CHAUDOIR Philippe, 2007 : « La ville événementielle : temps de l’éphémère et espace festif », *Géocarrefour*, 82/3.
- CROZAT Dominique *et al.* (dir.), 2009 : *La fête au présent. Mutations des fêtes dans le temps des loisirs*, Paris : L’Harmattan, 418 p.
- DEBORD Guy, 1996 : *La société du spectacle*, Paris : Gallimard, 208 p.

- DES PRÉS Roger, 2007: *La Ferme du Bonheur, reconquête d'un délaissé / Nanterre*, Arles: Actes Sud, 151 p.
- DES PRÉS Roger, 2011: «L'absolue Culture, on n'est pas des bêtes!», regards sur l'expérience de la Ferme du Bonheur: entretien réalisé par Jennifer Buyck et Xavier Dousson, *Cahiers thématiques*, 11, 287-300.
- DESROCHE Henri, 1975: *La société festive, du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiqués*, Paris: Seuil, 414 p.
- DI MÉO Guy, 2005: «Le renouvellement des fêtes et des festivals, ses implications géographiques», *Annales de géographie*, Paris: Armand Colin, 227-243.
- DI MÉO Guy (dir.), 2011: *La géographie en fêtes*, Paris: Ophrys, 270 p.
- DUVIGNAUD Jean, 1991: *Fêtes et civilisations*, Arles: Actes Sud, 1<sup>re</sup> publication 1973, 264 p.
- DUVIGNAUD Jean, 2007: *Le Don du rien, essai d'anthropologie de la fête*, Paris: Téraèdre, 1<sup>re</sup> publication 1974, 215 p.
- FOUCAULT Michel, 1984: «Des espaces autres», in FOUCAULT Michel, *Dits et écrits*, Paris: Gallimard, 752-762.
- FOUCAULT Michel, 2001: *L'Herméneutique du sujet*, Paris: Gallimard & Seuil, 541 p.
- GRAVARI-BARBAS Maria, 2009: «La "ville festive" ou construire la ville contemporaine par l'événement», *Bulletin de l'Association de géographes français*, volume 86, 3, 279-290.
- LE BLANC Guillaume, 2014: *L'insurrection des vies minuscules*, Paris: Bayard, 152 p.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 2001: *Tristes tropiques*, Paris: Pocket, 1<sup>re</sup> publication 1955, 504 p.
- MASBOUNGI Ariella (dir.), 2007: *Aucun territoire n'est désespéré. Yves Lion, Grand Prix de l'urbanisme 2007*, Marseille: Parenthèses, 128 p.
- MAUSS Marcel, 2012: *Essai sur le don*, Paris: Presses universitaires de France, 1923, 1<sup>re</sup> publication 1923-1924, 252 p.
- NUNEZ MOSCOSO Javier, 2013: «Et si l'on osait une épistémologie de la découverte?», in *La démarche abductive au service de l'analyse du travail enseignant. Penser l'éducation*, Laboratoire CIVIIC, 57-80.
- PEIRCE Charles Sanders, 2002: *Pragmatisme et pragmaticisme*, Paris: Éditions du Cerf, 492 p.
- PEIRCE Charles Sanders, 2006: *Écrits logiques*, volume 3, Paris: Éditions du Cerf, 400 p.
- QUÉRÉ Louis, 1999: *La sociologie à l'épreuve de l'herméneutique*, Paris: L'Harmattan, 226 p.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1967, *Les rêveries du promeneur solitaire*, Genève: Librairie Droz, 1<sup>re</sup> publication 1782, 193 p.
- SCOTT James C., 2009: *La Domination et les arts de la résistance. Fragments d'un discours subalterne*, Éditions Amsterdam, 1<sup>re</sup> publication anglaise, 1990.
- STAROBINSKI Jean, 1964: *L'Invention de la liberté, 1700-1789*, Genève: Skira, 222 p.
- STIEGLER Bernard, 2015: *L'emploi est mort: vive le travail!*, entretien avec Ariel Kyrou, Paris: Mille et une nuits, 120 p.
- WASHINGTON Georges, 1789: «Thanksgiving Proclamation», New York: Library of Congress, <http://lcweb2.loc.gov/ammem/GW/gw004.html>
- ZASK Joëlle, 2016: *La démocratie aux champs*, Paris: La Découverte, 256 p.

## THE PARTY AS A TERRITORIAL PROJECT. PRELIMINARY REFLECTIONS ON «LA FERME DU BONHEUR»

*The experiences of French urban agriculture - as developed in community gardens, harvesting areas, educational farms,... - basically transcribe a need of residents, especially city dwellers, to connect (reconnect?) with the territory of which they have lost control. Is there something behind that agri-urban desire? For sure, it cannot be reduced to a pure food need, or even be justified by a simple ecological transition speech. In fact, the real challenges of these practices much seem to claim the revival of some conviviality. What would be community gardens without their festive times, what would be educational farms without humanities, what would be harvest times without the cooking and the meals that always follow? We formulate the hypothesis that such practices come under desire, a desire of residents. A desire to reside? The ambition of this paper will be to link the issue of desire with that of the use and the fabrication of contemporary territories by questioning – historically, philosophically and politically – a singular “heterochrony”: the garden party at the emblematic example of the “Ferme du Bonheur”. We will examine the emergence of this desire related to these gardens, these practices, to finally discuss, even disclose, a project of infraterritorialisation highlighted by these festivals; because although these practices may seem anecdotal, even residual, they are nonetheless indicative of a new paradigm of contemporary territories.*

**Keywords :** *Ferme du Bonheur, party, infra-politics, project, territory.*

## DIE FEIER ALS TERRITORIUMSPROJEKT – EINFÜHRENDE ÜBERLEGUNGEN ZUM THEMA “LA FERME DU BONHEUR”

*Die sich in Gemüsegärten, in Erntezonen, in pädagogischen Bauernhöfen entwickelnden Erfahrungen in der urbanen Landwirtschaft Frankreichs deuten für die Bewohner, d. h. für die Städte und Städterinnen, hauptsächlich auf die Notwendigkeit sich auf einem nicht mehr beherrschten Territorium, ein Know-how und eine gewisse Solidarität (wieder?) anzueignen. Was verbirgt sich hinter diesem Wunsch nach urbaner Landwirtschaft? Es handelt sich bestimmt nicht nur um den reinen Bedarf an Lebensmitteln und auch nicht um eine einfache Rechtfertigung der ökologischen Wende. Was heute mit diesem Verhalten inszeniert wird, beruht eher auf dem Wiederbeleben eines einigermaßen besseren Zusammenlebens. Was wären die Gemeinschaftsgärten ohne Fest und Feier, was wären die pädagogischen Bauernhöfe ohne menschliches Befinden, was wäre die gemeinschaftliche Ernte ohne das darauffolgende Kochen und Essen? Es wird hier die Hypothese formuliert, dass diese Feierlichkeiten einem Wunsch – einem Wunsch nach Wohnbarkeit? – entsprechen. Wir möchten also die Frage des Wunsches mit jenen des Gebrauchs und der Herstellung der zeitgenössischen Territorien verbinden, indem man sich historisch, philosophisch und politisch die Frage der eigenartigen Heterochronien, der Feiern in den Gärten, die zum Beispiel symbolträchtig durch «La Ferme du Bonheur» verkörpert werden, stellt. Wenn man sich für das Eintreten dieser Praktiken interessiert, wird es möglich, ein Infra-Territorialisierungs-Projekt zu schildern, es sogar zu enthüllen; denn obwohl diese Praktiken anekdotisch, sogar als Überbleibsel, scheinen können, wären sie jedoch den Ausdruck eines neuen Paradigma der zeitgenössischen Territorien.*

**Stichwörter:** *Ferme du Bonheur, Feier, Infra-Politik, Projekt, Territorium.*