



**HAL**  
open science

**À la recherche de l'écologie temporelle. De la multiplicité des temporalités comme cadre d'analyse des collectifs autogérés néo-paysans du Massif central.**

Madeleine Sallustio

► **To cite this version:**

Madeleine Sallustio. À la recherche de l'écologie temporelle. De la multiplicité des temporalités comme cadre d'analyse des collectifs autogérés néo-paysans du Massif central.. Anthropologie sociale et ethnologie. Université Libre de Bruxelles, 2019. Français. NNT: . tel-02961773

**HAL Id: tel-02961773**

**<https://hal.science/tel-02961773>**

Submitted on 8 Oct 2020

**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.



FACULTÉ  
DE PHILOSOPHIE &  
SCIENCES SOCIALES



UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES

## À la recherche de l'écologie temporelle

*De la multiplicité des temporalités comme cadre d'analyse des collectifs  
autogérés néo-paysans du Massif central*

**Thèse présentée par Madeleine SALLUSTIO**

en vue de l'obtention du grade académique de docteur en Sciences  
politiques et sociales

Année académique 2018-2019

Thèse soutenue de 15 mars 2019 à l'Université libre de Bruxelles.

Sous la direction du Professeur Pierre Petit, promoteur

Laboratoire d'Anthropologie des Mondes Contemporains (LAMC)

### **Jury de thèse :**

Pierre PETIT (Université libre de Bruxelles)  
Maïté MASKENS (Université libre de Bruxelles)  
Alexander NEWELL (Université libre de Bruxelles)  
Marc BESSIN (École des Hautes Études en Sciences Sociales)  
Maïté BOULLOSA-JOLY (Université de Picardie Jules Verne)





# À la recherche de l'écologie temporelle

*De la multiplicité des temporalités comme cadre d'analyse des collectifs  
autogérés néo-paysans du Massif central*

*À ma famille et aux amis de la rue Renkin*

# REMERCIEMENTS

Cette thèse doit beaucoup aux personnes qui m'ont entourée et soutenue tout au long de mon doctorat. Je remercie tout d'abord Monsieur le Professeur Pierre Petit qui, depuis mon mémoire de Master, n'a cessé de témoigner sa confiance en mon travail. Sa bienveillance, sa disponibilité et sa rigueur ont considérablement contribué à l'aboutissement de ce travail. Son soutien enthousiaste à la création de l'Atelier d'Hybridations Anthropologiques et son attachement à entretenir une ambiance conviviale au sein du Laboratoire d'Anthropologie des Mondes Contemporains m'ont particulièrement touchée.

Je remercie également l'ensemble des membres de mon jury, les Professeurs et Professeures Alexander Newell, Maïté Maskens, Marc Bessin et Maïté Boullosa-Joly qui m'ont fait l'honneur d'accepter de participer à l'évaluation et la discussion de cette thèse. Je suis certaine que leur expertise, leur expérience et leurs critiques enrichiront considérablement cette étude et seront très utiles pour de potentielles futures recherches.

Je remercie également le Professeur David Berliner dont les recherches ont fait émerger des perspectives théoriques et épistémologiques stimulantes sans lesquelles ce travail n'aurait pas vu le jour. Je lui dois mon goût pour la recherche.

Il est également primordial de remercier celles et ceux sans qui ce travail n'aurait pas été possible : toutes les personnes qui constituent les collectifs sur lesquels se base cette étude. Celles et ceux qui sont ici appelés les « néo-paysans » sont devenus des amis et ont occupé mes pensées pendant quatre ans. Je les remercie profondément pour leur hospitalité, leur générosité, leur patience, leur réflexivité et leur enthousiasme communicatif. La richesse de ce que j'ai appris en leur compagnie a de loin dépassé le simple cadre de mon travail de terrain et marquera à jamais la personne que je suis aujourd'hui.

Et puis, cette thèse n'aurait pas été achevée sans la stimulation intellectuelle générée par les discussions entretenues avec l'ensemble de mes collègues de l'Institut de Sociologie et d'ailleurs. Je dois beaucoup à Mikaëla Le Meur pour ses « pas de côté », à Maïté Maskens pour sa soif de projets collectifs et pour son

encouragement à la réflexivité dans la recherche, à Laurent Legrain, Thibaut De Meyer et Mathias De Meyer pour leur positionnement profondément humaniste, passionné et poétique, à Aurélien Baroiller, Samuel Lempereur, David Eubelen, Corentin Chanut, Thomas Guennen, Noémie Marcus, Sonemany Nigole, Edgar Tasia, Clémentine Léonard, Hannah Hoechner, Joël Noret, Françoise Lauwaert, Joël Girès, Céline Quellet, Lucie Smolderen, Maura Bulgheroni, Geneviève Corbisier et à tous les autres collègues et amis pour leur complicité, leur expérience, leur soutien moral, leur sincérité et leur sympathie qui ont contribué à entretenir un sentiment de camaraderie et à ce que je garde de la légèreté, de la fantaisie et de la dérision au quotidien.

Il est également essentiel pour moi de remercier du plus profond de mon cœur ma famille qui, depuis le tout début de ma scolarité, n'a cessé d'encourager et de valoriser la quête de savoirs. Je ne remercierai jamais assez ma mère pour ses minutieuses corrections et mon père pour sa disponibilité sans pareille. Les débats d'idées, les préoccupations sociales, le souci de transmission de notre histoire migratoire, la quête d'émancipation et l'amour des petits plaisirs de la vie n'ont jamais cessé d'animer nos réunions de famille et ont joué un rôle primordial dans mon choix d'étudier les sciences sociales et de persévérer dans l'accomplissement de ce doctorat.

Enfin, il me semble essentiel de remercier toutes les personnes qui ont contribué à aménager un environnement de vie et de travail propice à la rédaction de cette thèse : mes parents, bien sûr, mais aussi Hugues Lamarche et Babette Franzi qui m'ont donné l'opportunité de réaliser une efficace retraite d'écriture ardéchoise ainsi que mes colocataires de la rue Renkin qui, malgré mon nécessaire isolement et mes nombreux aller-retour, ont toujours été à l'écoute et soutenant dans les moments de doute.

*Écrire, c'est une façon de parler sans être interrompu.*

—Jules Renard

*L'utopie est à la vie ce que l'hypothèse est à la science.*

—Gaston Bachelard



# INTRODUCTION

Nous sommes le 15 novembre 2016. J'aborde le périphérique de Paris. Il est passé dix-neuf heures et, à cette période de l'année, la nuit est déjà tombée. Voilà plus de onze heures que je roule à bord de la « Grosse Gudule », la camionnette aménagée qui me servait de maison depuis juin dernier. J'avais pris soin d'éviter de rentrer les 11 et 13 novembre, dates de départ et de retour d'un long week-end de vacances mais, malgré tout, me voilà coincée dans les embouteillages. La conduite nerveuse des automobilistes m'exaspère et je ne peux m'empêcher de penser au stéréotype selon lequel, décidément, les parisiens sont toujours pressés. Ceci dit, ils auraient sûrement tous préféré, comme moi, être ailleurs. S'impatiser, klaxonner, chercher à doubler : tant de gestes désespérés pour demeurer le moins de temps possible sur cette route. Sauf que moi, je ne faisais que passer. Beaucoup d'entre eux faisaient sans doute ce trajet tous les jours, à horaire fixe, cinq jours par semaine, toute l'année. Cette routine massivement partagée et l'effervescence urbaine me sautaient soudain aux yeux.

Il faut dire que je rentrais de terrain. J'avais séjourné ces six derniers mois dans plusieurs collectifs agricoles autogérés dans le sud-est du Massif central, des Cévennes aux monts du Vivarais, en passant ainsi par le Gard, la Lozère, l'Ardèche ainsi que par les vallées de la Haute-Loire et de l'Aveyron. J'avais passé tout l'été et une partie de l'automne à désherber, repiquer, irriguer et récolter des légumes, à traire, nourrir et courir après des chèvres têtues, à couper du bois et transporter ceci et cela, à façonner, affiner et vendre des fromages sur les marchés, à faire la cuisine, du pain, des conserves, des confitures et de longues vaisselles. J'avais calqué mes habitudes de vie sur celles de mes hôtes, partagé leurs moments de réunion, de fête et de travail. Ceux-ci, certes, respectaient également certains calendriers, se soumettaient aux rythmes naturels de leurs bêtes et des cycles saisonniers, reproduisaient aussi certaines formes de routine journalière, hebdomadaire ou annuelle, parlaient du temps, planifiaient et coordonnaient des activités, mais sans jamais subir un rythme aussi précis, systématique et inéluctablement partagé par autant de personnes durant ces « heures de pointe » où je me trouvais alors coincée.

Quelques mois après ce retour douloureux, je m'installai dans un processus d'écriture dont je ne sortirai que deux ans plus tard. J'en vins à regretter la routine. Chaque jour de la semaine se ressemblait que l'on fût un mercredi, un samedi ou un jour férié. Vers la fin de l'écriture de cette thèse, ma vie privée et mon travail s'étaient confondus au point de ne former qu'un temps suspendu, une épreuve temporaire dont l'échappatoire résidait uniquement dans la

perspective d'aboutissement de cet ouvrage, dont l'échéance m'incombait. J'étais arrivée à un tel point d'anomie temporelle que même l'avancée des saisons et l'alternance des jours et des nuits n'avaient plus d'influence sur la manière d'organiser ma vie. Je travaillais la nuit, dormais le jour, au point de faire une carence en vitamine D en pleine canicule durant l'été 2018. Cette déconnexion avec les rythmes partagés, de manière totalement affranchie des cadres horaires collectifs, créa un sentiment de décalage et de mise à l'écart qui me faisait presque oublier la violence du contrôle social que revêt la pointeuse et regretter la contrainte des horaires de travail. Et cela, ne serait-ce que pour pouvoir, en même temps que les autres, profiter de la fièvre du samedi soir, répondre que j'allais « comme un lundi » et compter les jours avant les congés de Noël.

Amener l'idée d'un malaise créé par le manque de repères ou par les contraintes trop strictes des cadres horaires, suppose en négatif celle du bien-être temporel : c'est ce que revêt la notion de « l'écologie temporelle ». Cette dernière, que l'on doit au sociologue William Grossin (1996), vise à (faire) reconnaître la coexistence d'une multiplicité de représentations et de rapports que les individus entretiennent à l'égard du temps.

En effet, comme cette anecdote l'introduit, bien que nous partagions des considérations communes sur le temps, nous expérimentons, quotidiennement et simultanément, des rapports aux temps diversifiés. Non seulement nous ne faisons pas tous la même expérience du temps au même moment, mais en plus, nous sommes capables d'éprouver le temps selon de multiples facettes en même temps (par exemple, en étant nostalgique d'agréables moments passés, tout en conduisant une voiture roulant trop lentement à notre goût, le tout à une heure dont on identifie la nature socialement partagée). Ces différentes temporalités varient ainsi en fonction des interactions sociales en jeu, des contextes idéologiques, des parcours de vie, des activités en cours, des événements qui marquent la vie collective (réguliers ou extraordinaires), des contraintes auxquelles sont soumis les acteurs ou des outils et objets qu'ils mobilisent.

Reconnaître l'existence de cette multiplicité temporelle, c'est non seulement endosser une approche plus nuancée et lucide vis-à-vis des sociétés que nous étudions, mais c'est également, pour William Grossin, un objet de revendication sociale permettant aux individus de s'affirmer comme des êtres pluriels, non soumis aux dictats de cadres temporels uniques qui domineraient l'entièreté de l'existence : des êtres libres de choisir à quels rythmes mener leur vie sans que ceux-ci n'apparaissent comme une fatalité imposée. En cela, la notion d'écologie temporelle se situe au centre d'un projet de recherche qui consiste à revendiquer la possibilité de choisir avec plus de liberté l'aménagement que nous faisons de ces différents rythmes de vie



et de travail, des modes d'organisation de notre temps, et ainsi « assainir » le milieu temporel dans lequel nous évoluons (Grossin, 1996 :13).

Si ce projet de recherche soulève des enjeux théoriques majeurs, c'est notamment parce que cette question triviale de la multiplicité des temporalités ne s'est pas imposée d'emblée dans les corpus théoriques en socio-anthropologie. En cherchant à faire de l'entendement du temps un objet social, les premiers socio-anthropologues de l'époque, parmi lesquels Émile Durkheim (1998[1912]), Henri Hubert (1905), Marcel Mauss (1905) ou Pitrim Sorokin (1937), ont enraciné une approche « sociomorphique » accordant une influence ascendante des formes sociales sur la conception cognitive du temps (Rolland, 2005). Étant donné les enjeux de reconnaissance institutionnelle d'une discipline toute jeune et soucieuse d'affirmer sa singularité scientifique, il était alors question de créer des modèles théoriques qui mettent en évidence le cadre social et collectif qui dépasse les individus et les amène à penser le temps sur une base commune (Lallement, 2008 ; Bergmann, 1992 ; Dubar et Rolle, 2008 ; Adam, 1999 ; Hirsch, 2016 ; Sue, 1994). Dans un contexte théorique prompt au structuralisme et au relativisme culturel, les premiers travaux socio-anthropologiques sur le temps ont alors eu tendance à statuer non seulement qu'à chaque société humaine correspondait un entendement spécifique du temps, mais également d'avancer des postulats quant au déterminisme linguistique ou culturel sur les capacités cognitives des individus.

Depuis lors, ces travaux ont été très largement critiqués et de nouvelles perspectives théoriques sont venues défendre l'idée de l'universalité de la pensée humaine, en opposition aux socio-anthropologues qui avaient eu tendance à situer systématiquement les individus qu'ils étudiaient dans des schémas rationnels distincts des leurs, trop souvent à la lumière exclusive des pratiques rituelles et religieuses (Bloch, 1977), en leur faisant ainsi perdre tout « réalisme temporel » (Bensa, 2006 : 135) et en les mettant systématiquement à distance de leurs propres référentiels culturels et cognitifs (Fabian, 2006 [1983]).

Dans le sillon de ce débat épistémologique découle par ailleurs une critique du biais d'homogénéisation et d'ontologisation de la culture, pensée comme un système fixe, nécessairement stable, cohérent et unanimement partagé. La manière dont la socio-anthropologie avait pensé le temps a contribué par exemple à alimenter des divisions dichotomiques entre les sociétés dites « modernes » et celles supposées « traditionnelles », où le temps serait d'un côté conçu comme « linéaire », orienté vers l'avenir et le progrès, orchestré sur des temps courts, en accélération constante, et de l'autre, comme « cyclique », valorisant le passé, les ancêtres, les origines, installé dans des échelles de temps longues et stables ou scandé

par des rythmes plus lents (Cosseret et Cosseret, 1990[1963] ; Munn, 1992 ; Gell, 1992 ; Adam, 1990 ; Grossin, 1996 ; Fabian, 2006 [1983]) ; Bensa, 2006).

La question de la multiplicité des temporalités, dont certains chercheurs tels que Maurice Halbwachs (1968[1950]) ou Georges Gurvitch (1958) avaient déjà posé assez tôt les prémices, se situe au cœur de cette volonté de déconstruire les mécanismes de distanciation et d'uniformisation de l'activité humaine.

En mettant l'accent sur le fait que les circonstances de l'action sont préalables à l'expérience de la temporalité et non l'inverse, cette perspective théorique injecte du pluriel et de la nuance dans notre appréhension des modes de fonctionnement des sociétés humaines, en facilite l'analyse en des termes dynamiques et fluidifie la rigidité des cadres sociaux proposés jusqu'alors (Farrugia, 1999 : 100).

En démultipliant les échelles d'analyse, passant des structures sociales aux approches compréhensives des logiques d'action individuelle et à l'influence des acteurs « non-humains » (Houdard et Thiery, 2011), ainsi qu'en prenant le soin d'intégrer les temporalités induites par les phénomènes naturels, cosmologiques et astronomiques, de nombreux chercheurs en sont en effet arrivés à mettre en avant l'hétérogénéité temporelle dans laquelle évoluent les individus. Ce faisant, ceux-ci ont proposé une analyse permettant d'aller à l'encontre des conclusions uniformisantes ou évolutionnistes à l'égard des mondes sociaux, de ménager la prise en compte de l'unicité qui encadre et structure les pratiques et les représentations sociales, tout en accordant de l'importance à l'individualité personnalisée des comportements humains (Lallement, 2008).

Parmi un large panel de travaux sur la question, les études qui se sont intéressées aux différentes interactions temporelles en jeu ont apporté un éclairage original sur les phénomènes sociaux dont elles traitaient et ont permis d'asseoir la pertinence de la considération d'une multiplicité des temporalités au quotidien. En effet, en statuant la diversité des temporalités qui animent les individus, ces travaux accordent une importance sans précédent aux situations de juxtaposition, coordination, synchronisation, négociation, priorisation et hiérarchisation de différents registres temporels. Ce faisant, des chercheurs tels que William Grossin (1969, 1974, 1996) ou Roger Sue (1994) en sont arrivés à démontrer des logiques de domination et de rapports de pouvoir qui entourent certains cadres temporels propres au fonctionnement de structures ou idéologies dominantes et comment celles-ci parviennent à s'imposer dans un cadre social donné.

L'étude des contraintes temporelles sur l'orchestration du temps des individus a ainsi trouvé un terreau fécond du côté des spécialistes attachés à lever le voile sur les inégalités sociales et les rapports de force au sein de nos sociétés, tout particulièrement en socio-anthropologie du travail et du genre. Ces travaux ont, entre autres, permis de démontrer des mécanismes de subordination des individus à des cadres temporels qui découlent de l'organisation du travail et de la rationalité capitaliste. En agissant de la sorte, l'étude du temps s'est imposée comme un moyen de prédilection permettant de dévoiler des rapports de pouvoir et de domination, d'identifier les logiques d'aliénation temporelle et d'asseoir le fait que le temps est un enjeu de lutte sociale : « un lieu de conflits entre groupes sociaux luttant pour imposer leur propre représentation du temps et l'imposer comme représentation dominante » (Sue, 1994 : 58).

Cette question, qui revêt à la fois des enjeux théoriques contemporains et d'une préoccupation sociale, sera centrale dans la première partie de ce travail. Afin d'étudier les différents aspects philosophiques, politiques et pratiques que prend aujourd'hui le phénomène de renouveau de la paysannerie dans sa forme collective et autogestionnaire, j'ai fait le choix d'articuler la notion d'écologie temporelle de William Grossin avec les contributions philosophiques d'André Gorz qui, avec sa proposition de « bâtir la civilisation du temps libéré » (2013[1974]), permet de mettre en relief l'aspiration des néo-paysans à vivre des « temps choisis » (Grossin, 1996 : 246-247). Cette aspiration est, en effet, une motivation centrale dans le choix les individus rencontrés à s'installer en collectif agricole.

En m'attachant à analyser divers types de temporalité qui entourent le quotidien, je démontrerai non seulement leur coexistence et entrelacement, mais étudierai également selon quelles modalités les néo-paysans agencent ces différentes temporalités. J'éprouverai ainsi l'intérêt heuristique de cette notion de multiplicité des temporalités pour faire état des différentes facettes, tensions et contradictions que peut endosser ce phénomène social. Pour ce faire, j'analyserai les rythmes induits par la nature saisonnière du travail agricole, les modes d'organisation du temps liés au caractère collectif autogestionnaire des projets mis en place, les contraintes qui surgissent de la volonté de professionnalisation du travail ou des relations aux institutions et organismes de subventions.

S'intéresser aux différents rapports que les individus entretiennent à l'égard du temps soulève par ailleurs la question du rapport qu'ils alimentent vis-à-vis du passé, du présent et du futur. Afin d'appréhender le rapport affectif et politique que les néo-paysans cultivent vis-à-vis des savoirs et savoir-faire issus de la paysannerie traditionnelle, j'ai fait le choix de

mobiliser et d'articuler la question de la multiplicité des temporalités avec le concept de nostalgie. Ce dernier, qui a fait l'objet de nombreux travaux depuis une dizaine d'années et qui se situe au cœur de débats épistémologiques similaires à ceux soulevés par la multiplicité des temporalités, a effectivement été mobilisé par des chercheurs soucieux de comprendre les mécanismes sociaux et psychologiques qui déclenchent et entretiennent l'avènement d'un regret généralisé pour le passé (Davis, 1979). Ces chercheurs ont ainsi participé à démontrer comment la valeur positive accordée au passé dans un contexte social donné est la manifestation d'une confrontation à une situation de crise (économique, écologique, sociale ou politique) et à un affaiblissement des perspectives d'anticipation positives de l'avenir (Davis, 1979 ; Pickering et Keightley, 2006 ; Boym, 2001 ; Berliner, 2015 ; Angé et Berliner, 2015a ; Stewart, 1988 ; etc.). La tendance à faire référence au passé dans la construction de l'imaginaire néo-paysan s'inscrit ainsi dans une logique nécessairement comparative et subjective qui articule les rapports entretenus au présent et au futur. Chercher à se réapproprier un mode de vie prêté à la paysannerie d'antan et s'attacher à défendre une logique de continuité culturelle et sociale seraient ainsi non seulement une manière de prendre en main son existence (Pickering et Keightley, 2006), mais également de poser les bases d'une réflexion critique à l'égard des tendances politiques contemporaines, de la dépendance vis-à-vis de la société industrielle et d'apporter une inspiration conséquente à la construction d'un projet de société alternatif et utopique.

Le corpus théorique qui entoure cette question de la nostalgie en socio-anthropologie s'est révélé particulièrement adapté pour améliorer l'intelligibilité des représentations sociales, des critiques et des malentendus que véhicule ce phénomène de renouveau de la paysannerie et des pratiques qui sont déployées par les individus dans ce cadre. Qui plus est, le fait de resituer cette approche dans un questionnement global sur les temporalités multiples permet de mettre en évidence la nature interactionnelle des manières de concevoir le passé, le présent et le futur qui façonnent réciproquement leur essence.

Si l'intérêt pour la nostalgie en tant que temporalité me permettra de démontrer les interactions entre ces différents horizons temporels, je tâcherai également d'analyser comment l'utopie et la dystopie, deux rapports *a priori* antagonistes au futur, cohabitent sans que leur sens profond n'en soit altéré et, ce faisant, j'insisterai sur les modalités selon lesquelles des positionnements philosophiques et politiques influent sur le sens que revêt la volonté de « vivre au présent » pour les individus concernés. Cet usage des temporalités pour comprendre la nature

d'une position politique complexe qui s'accommode de perspectives temporelles non linéaires permettra, une fois de plus, d'insister sur l'intérêt heuristique de cette approche.

En bref, la thèse de ce travail est de démontrer que le phénomène de renouveau de la paysannerie en collectifs autogérés naît de la volonté de chercher « l'écologie temporelle », non seulement par le désir de réappropriation de la valeur travail, d'émancipation personnelle et de relation plus directe avec les éléments naturels, mais aussi en articulant certains types de rapport affectif au passé et au futur qui génèrent un sens singulier attribué à la résistance libertaire, ancrée dans le présent.

Le chapitre I sera consacré à la naissance de l'appréhension des temporalités multiples en socio-anthropologie. Après une évocation de la manière dont le temps est lié à une controverse historique opposant l'approche objective, quantitative et utilitaire de la physique (approche qui a dominé les représentations sociales du temps et contribué à l'idée d'une unicité temporelle) et celle, davantage phénoménologique, de la philosophie, nous aborderons comment le temps est devenu un objet social en parallèle de l'avènement de la socio-anthropologie comme discipline. En parcourant quelques travaux précurseurs sur la question, nous verrons comment l'étude du rapport que les individus entretiennent avec le temps s'est imposée comme un cadre d'analyse primordial et comment la compréhension du temps social a été liée aux postulats culturalistes et structuralistes qui ont longtemps animés la sociologie et l'anthropologie. En adoptant une perspective critique à l'égard de ces derniers et en se basant sur des propositions émanant de l'anthropologie cognitive et sur des travaux insistant sur la contemporanéité et l'hétérogénéité des sociétés analysées par nos disciplines, je mettrai en avant les enjeux épistémologiques que comporte la reconnaissance d'une multiplicité de temporalités et développerai comment s'est manifesté ce projet de recherche en distinguant quatre types d'approche qui ont tâché de rendre compte de la diversité des temporalités qui coexistent au sein du monde social.

Dans le chapitre II, je reviendrai sur la description de l'objet d'étude sur lequel repose ce travail en proposant notamment une perspective diachronique du phénomène de « retour à la terre » en collectifs, en établissant une filiation du renouveau contemporain de la paysannerie avec les « milieux libres » anarchistes des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles ainsi qu'avec les élans communautaires de la fin des années 1960. Ce sera également l'occasion d'établir l'évolution de la conceptualisation du sujet qui nous occupe, tout particulièrement en ce qui concerne le passage de l'appellation de « néo-rural » à celle de « néo-paysan » et de « communauté » à « collectif » pour qualifier les personnes que j'ai rencontrées. En complétant la définition de

mon objet par quelques données sociologiques, géographiques et historiques, j'établirai les grands traits méthodologiques qui ont dirigé mon travail de terrain.

L'essentiel du travail d'analyse proposé dans cette thèse sera ensuite divisé en deux parties. La première (chapitres III à VI) consistera principalement à faire état de la coexistence de la multiplicité des rythmes de vie, de travail et des modes d'organisation du temps qui entourent les activités quotidiennes néo-paysannes. Ce faisant, il sera question de démontrer comment ces temporalités permettent non seulement de saisir de manière originale les diverses facettes du projet d'une agriculture paysanne en collectif, mais également de soulever comment la question temporelle s'inscrit au centre des réflexions et préoccupations qui animent les personnes rencontrées.

Il s'agira tout d'abord, dans le chapitre III, de faire état de la critique sociale dont ces personnes sont porteuses et de l'analyser selon une perspective temporelle. Nous verrons que les néo-paysans cherchent, par leur projet d'installation en collectif agricole, à retrouver de l'autodétermination temporelle, à briser les distinctions systématiques entre ledit « travail » et le reste des activités de la vie quotidienne, et ce, par une déconstruction de la valeur travail, de la logique salariale et en chargeant de sens et de potentiel émancipateur les activités qu'ils mettent en place.

Le chapitre IV, qui est sans doute le plus ethnographique, consistera en l'analyse du milieu temporel dans lequel s'inscrit le travail agricole. Il sera question d'analyser dans quelle mesure les activités quotidiennes sont soumises aux temporalités induites par le cycle saisonnier, la météo ainsi que par divers autres rythmes propres au vivant (croissance des plantes, reproduction animale, levures boulangères, etc.) et de saisir quels rapports au temps surgissent de l'activité agricole.

La dimension collective de ces initiatives sera traitée plus en détail dans le chapitre V et aura trait aux questions de la coordination autogestionnaire de la vie commune et du travail, de l'agencement des différentes situations biographiques des habitants, des dynamiques d'installation et de départ des collectifs ainsi que des temporalités supposées par l'évitement de la propriété privée.

Finalement, dans le chapitre VI, l'analyse du rapport au travail sous l'angle du temps nous amènera à questionner les contraintes et normes sociales qui s'exercent malgré tout sur le « temps libéré » (Gorz, 2013[1974]) tel qu'il est aménagé par les individus, notamment suite à leur expérience ou face aux aspirations de professionnalisation et de légalisation des activités.

La deuxième partie de ce travail (chapitres VII et VIII) sera davantage axée sur les rapports que les néo-paysans entretiennent à l'égard des horizons temporels passé, présent et futur. Nous verrons comment ceux-ci permettent de démontrer que s'enchevêtrent et interagissent de manière interdépendante différents rapports au temps, de comprendre la complexité des aspirations des individus rencontrés en accordant de l'intérêt à leur nostalgie, leur mélancolie, leurs espoirs, leurs résignations, leur notion du bonheur, mais aussi d'apporter une contribution théorique aux études sur la nostalgie et l'appréhension de l'avenir.

C'est précisément à la question de la nostalgie qu'est dédié le chapitre VII qui, parce qu'il constituait le point de départ de ce projet de recherche, est certainement le plus dense. Nous reviendrons sur les théories explicatives du surgissement d'un regret du passé, tout particulièrement à l'égard de la paysannerie traditionnelle et sur la manière dont la référence à cet archétype s'inscrit dans une perspective critique portée vers l'avenir. L'avenir, conceptualisé par les néo-paysans à la fois comme inévitablement dystopique et pourtant gonflé d'espoirs utopiques, fera l'objet du chapitre VIII qui clôturera ce travail.





# CHAPITRE I

## De la multiplicité des temporalités comme cadre d'analyse

### 1. Définir le temps

Quiconque s'intéresse au temps est confronté au sentiment d'avoir « ouvert la boîte de Pandore » écrit la sociologue Barbara Adam (2008 : 7). En effet, faire état de la littérature sur le temps n'est pas facile tant celui-ci endosse des définitions diverses selon les préoccupations théoriques et les finalités disciplinaires dans lesquelles il s'intègre, qu'il s'agisse des sciences physiques, de la philosophie, de la psychologie, de l'histoire ou des sciences sociales (Blay, 2013 : 784).

Aussi, malgré le fait que le temps semble constituer intuitivement un « universel englobant » (Jankélévitch, 1974 : 91), omniprésent, une « totalité primordiale » (Chesneaux, 1996 : 106) qui englobe le *cosmos* tout entier, il apparaît comme insaisissable, et ce, depuis les premières ébauches de définition le concernant. Héraclite, qui fut parmi les premiers à charger de sens le temps, à lui donner de la « texture » (Ost, 2003 : 35), proposa une approche du concept qui fait toujours écho aujourd'hui : celle d'un flux en mouvement, irréversible, en éternel devenir et donc inaccessible (Chesneaux, 1996 : 98). Cette tendance à considérer le temps comme un objet insaisissable fait également écho à la perspective de son contemporain, Parménide (Lloyd, 1972 : 11-13) et, plus tard, à celle d'Augustin d'Hippone dont la référence aux « Confessions » ci-dessous est presque devenue incontournable dans les introductions des travaux théoriques sur le temps :

*Qu'est-ce donc que le temps ? Qui pourra l'expliquer clairement et en peu de mots ?  
Qui pourra, pour en parler convenablement, le saisir même par la pensée ?  
Cependant, quel sujet plus connu, plus familier de nos conversations que le temps ?  
(...) Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais ; si je  
cherche à l'expliquer à celui qui m'interroge, je ne le sais plus (397-401 : Livre XI).*

De manière similaire, face à l'impossibilité de trouver une définition univoque du temps en philosophie, Blaise Pascal, au XVIIe siècle, remet même en question l'intérêt de définir ce concept :

*Qui pourra définir [le temps] ? Et pourquoi l'entreprendre, puisque tous les hommes conçoivent ce qu'on veut dire en parlant de temps, sans qu'on le désigne davantage ? (...) À cette expression, temps, tous portent la pensée vers le même objet : ce qui suffit pour faire que ce terme n'ait point besoin d'être défini (Pascal, 1658 ; cité par Shiokawa, 2008 : 274).*

Pour comprendre dans quel climat intellectuel a émergé l'étude socio-anthropologique du temps, l'une des antinomies théoriques élémentaires le concernant se doit d'être rappelée : celle entre les conceptions du temps comme un phénomène objectif, extérieur, abstrait, conceptuel, quantifiable ou comme une notion intrinsèquement subjective, qualitative, propre aux représentations de chacun. Cette dualité ayant trait à la nature du temps se loge dans les singularités des approches de la philosophie et de la physique.

La première a effectivement eu tendance à partager l'impuissance initiale d'appréhender le temps de manière univoque ainsi qu'à multiplier les controverses théoriques le concernant. Les questions de la définition de la nature du temps, de l'expérience individuelle qui en est faite, de sa mesurabilité, de sa matérialisation en un espace ou encore des constructions sociales qui lui sont liées ont en effet fait couler de l'encre et ont donné lieu à une myriade d'approches et de définitions. Paul Ricoeur, au regard du corpus littéraire philosophique concernant le temps, finira par statuer sur son « inscrutabilité » (1983-1985 ; cité par Tengelyi, 2011 : 627). Le temps apparaît ainsi « aporétique », pris dans des contradictions philosophiques indépassables (Ricoeur, 1985 : 42). Cette difficulté à statuer sur une définition univoque du temps en philosophie est entre autres liée au lien intrinsèque que la philosophie a tissé entre l'individu et le temps. C'est par exemple la position d'Emmanuel Kant qui, dans les « Critiques de la Raison pure » (1775 [1781]), affirme que toute connaissance du monde, tout ce que nous percevons, est inconditionnellement située dans le temps (et dans l'espace). Le temps ne serait donc ni un « concept empirique qui dérive d'une expérience » (*Idem* : 61), ni une entité existante en soi : c'est une réalité transcendantale, une intuition, une faculté de l'esprit donnée *a priori*, située au cœur de la sensibilité humaine. Henri Bergson, reprend cette idée et, dans son opposition avec les sciences physiques, dira que « le temps est invention, ou il n'est rien du tout » (Bergson, 2006 [1907] : 341). Autrement dit, la perception du temps est indissociable de nos états intérieurs, de notre conscience. En cela, il n'est en rien comparable avec la définition qu'en donne la physique, il est irrégulier, personnalisé et indivisible. Le courant phénoménologique, initié par Husserl, et suivi notamment par Heidegger, aura également pris part au débat. Dans « Être et temps » (1927), ce dernier défend alors l'idée que l'individu se tient « à la source du

temps » (Bouton, 2003 : 282). Le temps est alors défini comme « l'horizon de la compréhension du sens de l'être » (Blay, 2013 : 780).

La deuxième approche, celle de la physique, s'est plutôt attachée à appréhender la nature objective et quantifiable du temps telle qu'elle avait été approchée par Aristote. Celui-ci, en reprenant l'image d'un temps fluide proposée par Héraclite, y avait rajouté l'idée de succession et définit, pour la première fois, le temps comme le « nombre du mouvement selon l'avant et l'après » (Dubar, 2008). Cette conception chronologique du temps ouvrait les portes à sa mesure, même s'il fallait attendre l'essor de la physique moderne et des mathématiques appliquées initié par Galilée, Newton et Descartes pour que le projet d'Aristote s'épanouisse (Klein, 1995 : 25). Étant donné les fins disciplinaires du moment, le temps est alors défini comme linéaire, s'écoulant uniformément du passé vers le futur. Il est considéré comme absolu, universel, invariable, et ce, quel que soit le référentiel ou les rapports que les individus entretiennent avec lui.

Aussi, malgré le fait qu'au sein des sciences physiques les travaux sur la nature et la mesure du temps connaissent également des rebondissements épistémologiques<sup>1</sup>, le temps « physique » est assez vite affranchi d'un dialogue avec la philosophie. Comme l'aurait par exemple décrété Albert Einstein dans un débat public qui l'a opposé au philosophe Henri Bergson en 1922, le temps « psychologique » est quelque chose de tout à fait différent du temps « physique » (Dubar, 2014) ce qui, dès lors, rend inutile toute tentative de discussions transdisciplinaires en défendant l'idée que « c'est à la science, et seulement à la science, qu'il faut demander la vérité sur le temps » et qu'aucune expérience subjective ne peut légitimement la contredire (Klein, 1995 : 81).

Le pari de la mesure du temps ne nécessitait effectivement pas de s'encombrer des controverses philosophiques évoquées ci-dessus. Au fur et à mesure de la diffusion des outils de mesure du temps, de la synchronisation des marchés mondiaux et de la domination du rythme horaire de l'industrie mécanisée sur le quotidien des individus (*cf.* chapitre III), cette perspective objectiviste s'est banalisée et a donné lieu à des allégories ordinaires évoquant l'idée du temps comme une entité unique, unilatérale et irréversible. Comme le montre Jean-Marc Ramos dans un article portant sur « l'idée de temps », étant donné la généralisation d'un

---

<sup>1</sup> Voir, par exemple, le débat qui opposa Leibniz et Newton concernant la nature absolue du temps ou encore le renversement théorique introduit par la théorie de l'élasticité du temps d'Einstein.

ordre temporel standardisé, partagé assez vite par le monde entier, les métaphores quotidiennes ayant trait aux outils de mesure du temps deviennent « le moyen par lequel nous communiquons le plus aisément sur une notion aussi abstraite que le temps » (2014 : 14). Des images telles que « le temps s'écoule » ou « les heures tournent » impliquent, en effet, la référence à ses outils de mesure qui endossent désormais une symbolique indissociable (*Idem* : 5-6).

La mesure du temps ouvre par ailleurs les portes à celle de sa maîtrise. L'idée d'une propagation du « temps mesuré » au détriment des temporalités tantôt « naturelles », tantôt « orientées par la tâche », trouve écho dans d'autres travaux de sociologues qui décèlent comment la mesure du temps universel et la démocratisation des outils de mesure endossent très vite des fins normatives (Elias, 2014 [1984] ; Bergmann, 1992, Rosa, 2013 [2010] ; Chesneaux, 1996). Comme nous le verrons dans le chapitre III, en Europe, par exemple, l'apparition de l'horloge permet d'apercevoir les potentialités de rationalisation et de synchronisation des activités sociales qu'elle offrait, tout particulièrement en ce qui concerne le travail industriel et des institutions éducatives (Moore, 1963 ; Thompson, 2004 [1967]). Le sociologue Eviatar Zerubavel (1982), par exemple, étudie cette question en analysant les conséquences sociales de l'introduction du temps moyen de Greenwich qui a facilité la communication et la coordination des comportements sociaux au niveau mondial et a permis la rationalisation nécessaire à l'expansion de la modernité capitaliste.

C'est dans l'affirmation d'une critique envers cette dernière que certains sociologues, philosophes et historiens dénonceront alors l'hégémonie du « temps de l'horloge » dans l'organisation et les représentations sociales. Le temps « quantitatif », mesuré et objectivé par les instruments quotidiens de mesure du temps en vient alors à incarner l'oppression temporelle en soi, au point d'envahir la vie quotidienne et d'entretenir « l'illusion de l'unicité de temps, (...) [et de révéler] l'ignorance délibérée des qualités particulières de chaque temps et tout autant les effets qu'ils produisent » (Grossin, 1996 : 91-92).

## 2. Avènement du temps comme objet social

### 2.1. *L'école durkheimienne et la philosophie*

Au début du XXe siècle, le temps devient un objet social. Émile Durkheim, dans l'introduction des « Formes élémentaires de la vie religieuse » (1998 [1912]), est le premier à transformer le temps en concept empirique. À l'instar du projet de la philosophie, il part de l'hypothèse que comprendre le temps est une manière de comprendre les individus voire, plus

précisément, de comprendre l'émergence de leurs « catégories de l'entendement » (*Idem* : 13). Sur base des modes d'organisation de la vie sociale, en l'occurrence manifestés par le calendrier des fêtes et des rites religieux de différents groupes sociaux comme les aborigènes d'Australie et les indiens d'Amérique du Nord, la socio-anthropologie naissante de l'époque entend appréhender les caractéristiques de la pensée collective du temps. Celle-ci, étant donné qu'elle est partagée, comme le suppose le postulat structuro-fonctionnaliste qui anime Émile Durkheim et ses collègues, permettrait de comprendre comment chaque individu perçoit le temps et comment s'organise de manière générale sa pensée logique au regard de l'organisation socioculturelle au sein de laquelle il évolue. C'est ce que Juliette Rolland qualifie de « sociomorphisme », à savoir le fait que la structure sociale et le phénomène religieux deviennent la condition de l'existence de la manière (au singulier) qu'ont les individus de penser le temps et qui se situent donc en amont des catégories de l'entendement (2005 : 231-235) :

*[Le temps] est un cadre abstrait et impersonnel qui enveloppe non seulement notre existence individuelle, mais celle de l'humanité. (...) Ce n'est pas mon temps qui est ainsi organisé ; c'est le temps tel qu'il est objectivement pensé par tous les hommes d'une même civilisation. (...) L'observation établit que ces points de repère indispensables par rapport auxquels toutes choses sont classées temporellement, sont empruntés à la vie sociale. Les divisions en jours, semaines, mois, années, etc. correspondent à la périodicité des rites, des fêtes, des cérémonies publiques. Un calendrier exprime le rythme de l'activité collective en même temps qu'il a pour fonction d'en assurer la régularité (Durkheim, 1998[1912] : 14-15).*

Ce tournant théorique doit également beaucoup aux travaux de Henri Hubert et de Marcel Mauss sur la représentation du temps dans la religion et la magie (1905). En étudiant les calendriers des rites et des fêtes religieuses à travers l'histoire et le monde, ces auteurs en viennent à contredire l'idée selon laquelle les calendriers sont de simples instruments de mesure du temps servant à différencier, à prévoir ou à se souvenir de l'écoulement du temps objectif et universel. Il s'agit donc de ne pas se contenter de la mesure physique du temps, mais de mettre en avant que le temps est avant tout une structure symbolique, « élément du fonctionnement social lui-même » (Isambert, 1979 : 201) :

*Pour la magie et la religion, les parties successives du temps ne sont pas homogènes, que les parties qui nous paraissent égales en grandeur ne sont pas nécessairement égales, ni même équivalentes ; sont homogènes et équivalentes les parties considérées comme semblables en raison de leur place dans le calendrier. D'où il suit que la notion du temps n'est pas ici celle d'une quantité pure, mais qu'elle est plus complexe que la notion qui lui correspond dans le cours ordinaire de notre vie*

*mentale. (...) Les propriétés des parties du temps se déduisent de leurs relations avec les durées concrètes qu'elles encadrent (1905 : 10. Ils soulignent).*

Pour les auteurs, les calendriers ne schématisent pas que l'expérience universelle des rythmes astronomiques, ils s'organisent également selon des conventions sociales arbitraires. L'appréhension de la durée, de la situation d'un événement (mythique, par exemple) dans l'histoire ou de la division du temps individuellement est ici présentée comme tributaire des caractéristiques sociales collectives (Rolland, 2005 : 237), tout particulièrement les caractéristiques religieuses et rituelles des sociétés dans lesquelles les individus évoluent.

*L'expérience, d'où sont nées les divisions du temps fondées sur l'astronomie, est facilitée par l'existence de comptes conventionnels préalables, qui ont permis d'apprécier la longueur des révolutions astrales (...) le travail d'abstraction, d'où est sortie la notion du temps objectif, quantitatif et abstrait, est peut-être la suite de celui qui a détaché des choses le temps qualitatif et à demi concret (Hubert et Mauss, 1905 : 21 et 29).*

Cette ouverture théorique opérée par l'école durkheimienne défend alors l'analyse qualitative comme étant l'approche de prédilection à mobiliser pour aborder les temps sociaux. Le sociologue Pitrim Sorokin se présentera en grand défenseur de cette approche en s'attachant à démontrer les lacunes que revêt la conceptualisation du temps dans les sciences physiques pour expliquer le monde social. « Une homogénéité des rythmes sociaux et de la pulsation des activités [sociales] rendrait caduque le besoin de références astronomiques » argumente-t-il pour défendre l'idée de coexistence d'organisations du temps différentes et indépendantes du temps astrologique (1937 : 619). Cette nouvelle approche du temps brave les assomptions conceptuelles classiques qu'il s'agisse des sciences physiques, comme l'illustre le premier extrait des travaux de Mauss et Hubert qui insiste sur la nature plastique du temps et remet, de fait, en question l'approche objectiviste des sciences physiques ou de la philosophie.

La dualité du « temps réel versus le temps vécu » est ici brouillée et, pour la première fois, le temps est considéré comme le produit d'une organisation sociale et étudié à l'aune des processus socioculturels qui le constituent (Munn, 1992). Cette fois, le problème de savoir si le temps a une existence objective ou s'il est intrinsèquement lié à la conscience humaine importe peu (Farrugia, 1999 : 108). Les enjeux sont tout autres : il s'agit de chercher le cadre social et collectif qui dépasse les individus et les amène à penser le temps sur une base commune (Lallement, 2008 ; Bergmann, 1992 ; Dubar et Rolle, 2008 ; Adam, 1999 ; Hirsch, 2016 ; Sue, 1994 ; etc.).

On assiste à une mise à distance radicale de la philosophie. À l'origine, cette opposition affirmée à l'égard de cette dernière était liée à des enjeux qui dépassent la seule question du temps : la sociologie devenait une discipline à part entière (Mucchiello, 1998 ; cité par Delitz, 2012 : 44). D'un côté, s'opposer au mysticisme et à l'« irrationalisme » de certains philosophes permettait aux sociologues d'affirmer le positivisme de leur discipline et, de l'autre, refuser d'individualiser la conscience du temps manifestait leur « anti-psychologisme » (Delitz, 2012 : 47). Il ne s'agissait donc plus, en effet, de considérer, à la manière kantienne, la nature individuelle et *a priori* du temps qui lui donne une nature « innée », ni de réduire la notion du temps à sa perception individualisée comme le propose Henri Bergson. Au contraire, Durkheim, Mauss et Hubert prennent une position affichée à l'encontre de ce dernier en statuant en faveur du primat de la société sur la réalisation d'une conscience individuelle. « L'individu passait pour être *finis naturae* ; il semblait qu'au-delà, il n'y eût plus rien (...). Mais au moment où l'on a reconnu qu'au-dessus de l'individu, il y a la société, et que celle-ci n'est pas un être nominal et de raison, mais un système de forces agissantes, une nouvelle manière d'expliquer l'homme devient possible. » (Durkheim, 1998 [1912] : 637-638). Les fondements de ce que pouvait être une compréhension sociologique du temps étaient posés.

Ceci dit, ces premiers sociologues abordent la question du temps sans aboutir à une systématisation de cette approche (Sue, 1994 : 94 ; Lallement, 2008 : 1). De même, la position équivoque des sciences sociales à l'égard de la philosophie a contribué à la mise à distance systématique des questions qui visent à définir ce que revêt la notion de temps : une ambiguïté qui a contribué à rendre difficile une sociologie générale du temps. L'héritage de la philosophie en sociologie reste donc un sujet tabou, bien que cette parenté soit revendiquée par certains auteurs tels que Jean Chesneaux (1996) ou Barbara Adam (1990).

Finalement, les premiers auteurs à mobiliser l'approche sociologique du temps sont des historiens de l'« École des Annales », parmi lesquels Marc Bloch, Lucien Febvre, Fernand Braudel, Ernest Labrousse, ou encore Maurice Halbwachs. Ils mettent alors en avant l'influence sociétale dans l'élaboration de la mémoire considérée jusqu'alors comme intime et personnelle, promeuvent l'étude transdisciplinaire d'une histoire globale, inscrite dans le « temps long » et resituent le présent dans un contexte historique et au sein d'enjeux sociaux passés, présents et futurs (Dubar, 2008 ; Loué, 2008 ; Bergman, 1992 : 83).

## 2.2. Un corpus théorique difforme

Depuis, du côté des sciences sociales, les études sur les temporalités se sont multipliées, portées notamment par les perspectives théoriques du structuralisme et du relativisme culturel (*cf. infra*), tant et si bien qu'elles deviennent une des voies d'analyse privilégiées en sciences sociales. Aujourd'hui, les temporalités sont désormais reconnues comme « source d'intelligibilité des phénomènes humains » (Dubar et Rolle, 2008 : 2), « une dimension essentielle du rapport de l'homme au monde » (Mercure, 1995 : 5), une « étoffe mentale des consciences singulières et, comme tel, l'étoffe sociale des événements collectifs » (Farrugia, 1999 : 107). Ceci dit, bien que le temps « social » s'est affirmé comme objet d'étude légitime à part entière et que l'étude des temporalités est autonomisée, comme le pointent du doigt les sociologues Pitirim Sorokin et Robert Merton dans leur article « *Social Time : A Methodological and Functional Analysis* » (1937), la socio-anthropologie du temps fait preuve d'une « discontinuité théorique » sans pareille en ce qui concerne les thèmes de recherches ou des approches théoriques (Bergmann, 1992 : 126).

En effet, au regard de la littérature existante sur le sujet, on assiste à un corpus théorique difforme dont les auteurs peinent à dégager des bases communes de réflexions. La sociologue Barbara Adam, dans son ouvrage « *Time and Social Theory* » (1990) pointe du doigt à plusieurs reprises que malgré le vague consensus vis-à-vis de la légitimité d'étudier le temps pour comprendre le monde social, on assiste à une stratégie d'écartement des questions qui concernent la nature profonde du temps en sciences sociales. Ce choix, directement lié à la volonté de distinction de notre discipline avec la philosophie est qualifié par l'auteure de regrettable, étant donné qu'il efface la multitude de phénomènes et de définitions qui sont englobés dans le concept même du temps (*Idem* : 43).

Par ailleurs, au vu de l'état de la littérature existant sur la question du temps en sciences sociales, on remarque que les questions qui occupent les chercheurs évoluent en effet à des rythmes différents et on ne peut s'empêcher de regretter le manque de dialogue entre les écoles anglo-saxonnes et francophones voire entre les écoles « sociologiques » et « anthropologiques » dont la parenté n'est pourtant plus à démontrer. Cette précipitation scientifique à théoriser sur le temps social donne parfois lieu à des débats anachroniques comme par exemple la critique qu'apporte Norbert Elias dans son ouvrage « *Du temps* » (1984) vis-à-vis de l'approche kantienne et à la supposée absence de considération du temps par la sociologie : un sentiment de « déjà vu » de la part de ce sociologue, qui fait ainsi fi de quatre-vingts ans de travaux sur la question en sciences sociales.



Aujourd'hui, les études sur les temporalités se distinguent par leurs objets de prédilection, leurs méthodes de travail, mais aussi par les conclusions et les théories qui en sont dégagées. Étudier les temporalités consiste-il à analyser les contraintes des rythmes naturels sur la vie humaine ? À comprendre les modalités de planification d'événements annuels au sein d'une société ? À démontrer (ou non) notre capacité à penser le passé et l'avenir ? À lever le voile sur les enjeux de la maîtrise du temps ?

Donner un sens global et cohérent aux recherches qui mobilisent ce concept et définir les bases sur lesquelles notre connaissance du temps repose semble être une tâche difficile. D'une certaine manière, on peut dire que l'impuissance philosophique à donner une définition unanime du temps s'est finalement transmise aux sciences sociales. La diversité de perspectives théoriques autour du temps a conduit d'ailleurs Barbara Adam à parler de « chaos conceptuel » tant « il est difficile de croire que ces théoriciens ont mis au centre de leur recherche le même 'phénomène' » (1990 : 15). Un désarroi qui touche d'ailleurs d'autres auteurs tel Jean Chesneaux qui qualifia la démarche d'un état de l'art sur le sujet d' « impossible » (1996 : 306).

L'écriture de ce chapitre n'a pas échappé à ce tourment qui naît inévitablement de la tentative du chercheur à récapituler de manière méthodique et systématique l'ensemble des réflexions sur le temps. Des abysses d'un corpus littéraire arborescent et hétérogène a cependant surgi un conseil qui ne peut que faire reprendre ses esprits à celui ou celle qui glisse vers la douce résignation à porter un discours sur le temps : « [Il faut] dissiper cette aura de mystère et de paradoxe qui entoure le temps. Il n'y a pas de raison d'être pétrifié devant ce sujet qui n'est pas plus mystérieux que n'importe quel autre facette de notre expérience du monde. » (Gell, 1992 : 314).

J'ai personnellement choisi de me concentrer tout particulièrement sur une question théorique relativement transversale qui a animé l'étude des temporalités en sciences sociales et qui a contribué à des reconsidérations épistémologiques au sein de la discipline elle-même : celle de la coexistence d'une multiplicité de temporalités dans un groupe social donné. Il sera donc question, non pas de s'exercer à la définition de la nature du temps proprement dit, mais bien d'appréhender les différents rapports que les individus entretiennent à l'égard de celui-ci. Ce qui sera appelé au cours de ce travail les « temporalités », similairement à la définition qu'en fait le sociologue Daniel Mercure (1995 : 15-20), regroupera :

1. Les horizons temporels, entendus comme les références et les rapports entretenus à l'égard d'un moment du temps (passé, présent ou futur). Cette notion, qui apparaît pour la première fois dans les travaux de l'historien Reinhart Koselleck (2016[1979] : 357)

sous le nom d' « horizon d'attente » et de « champ d'expérience » et qui influencera notamment la pensée des régimes d'historicité de François Hartog (2015[2003]), permet d'étudier comment la mémoire du passé et l'appréhension de l'avenir jouent un rôle dans la marche de l'histoire, comment elles « guident les actions concrètes » des individus (Koselleck, 2016[1979] : 361). Un rapport pessimiste ou dystopique vis-à-vis de l'avenir constituera donc ici une temporalité particulière, de même qu'un rapport nostalgique au passé. Les horizons temporels pourront également être utilisés pour nommer des échelles de temps plus courtes telles que des projections personnelles et intimes ou plus longues et indéterminées comme l'utopie ou la dystopie, mais aussi concerner des perspectives partagées plus largement et étudiées à l'échelle de la société. La précision des échelles de temps dépendra alors de celle qu'en font les acteurs rencontrés ;

2. Les rythmes et cadences selon lesquels s'orchestre la vie quotidienne. Comme on le verra, ces rythmes ne découlent pas uniquement des cadres temporels (*cf. infra*) imputés socialement et collectivement tels que les horaires et cadences de travail, mais également des rythmes supposés par le milieu naturel et cosmique tels que la cyclicité saisonnière ou les périodes de gestation animale qui impacteront la vie quotidienne étant donné le mode de vie néo-paysan dont il est question ici. Les rythmes rapides, lents, occasionnels, cycliques, concernant des événements plus ou moins fréquents, répétitifs, quotidiens ou, lorsque qu'ils sont évalués de manière comparative par les acteurs, accélérés ou décélérés, seront donc considérés ici comme des temporalités ;
3. Les modes d'organisation et de gestion du temps, à savoir les modalités selon lesquelles les individus orchestrent, synchronisent et coordonnent leur vie quotidienne. Les rapports au temps qui découlent de ces manières d'organiser son agenda et celui des autres, en l'occurrence collectivement et de manière autogestionnaire (*cf. chapitre V*), à l'aide de nombreux outils tels que les calendriers partagés, les tableaux et les agendas personnels, seront ainsi considérés comme des temporalités.

Au vu de cette définition, il n'est toutefois pas exclu, comme on le verra, qu'une dénommée temporalité se décompose en une multiplicité de temporalités sous-jacentes qui pourraient potentiellement être étudiées indépendamment. C'est par exemple le cas de la temporalité autogestionnaire qui est le spectacle de l'articulation des temporalités biographiques individuelles de chacun (*cf. infra*), de plusieurs modes d'organisation du temps

selon les activités, d'une pratique juridique d'anticipation qui vise à préserver la propriété collective, etc. Si l'idée de « milieu temporel » comme défini par William Grossin (*cf. infra*) correspond à cette idée, elle ne permet que de déplacer le problème et ne résout pas la potentielle déclinaison d'un même milieu temporel en plusieurs autres milieux temporels. Le « milieu temporel néo-paysan en collectif » pourrait par exemple comprendre le « milieu temporel agricole », le « milieu temporel autogestionnaire », « le milieu temporel entourant le fait de bénéficier du RSA », etc. Il ne faut pas perdre de vue que les temporalités dont il sera question dans ce travail n'ont pas de prétention d'essentialisation ou de typologisation exhaustive : leurs contours sont définis en tant que catégorie heuristique de manière à servir l'analyse.

### ***2.3. Un renversement épistémologique double***

L'audace intellectuelle des premiers socio-anthropologues a permis de faire du temps un objet social et d'assumer qu'il peut être vécu par les individus de façons différentes, « à l'image de la diversité sociale » (Munn, 1992 : 94). Ceci dit, étant donné les courants théoriques qui animaient les sciences sociales à leurs débuts, l'étude des temporalités est restée intrinsèquement liée à une analyse structuraliste et relativiste du monde social conduisant à prendre pour acquis l'hypothèse selon laquelle à chaque « culture » correspond un entendement spécifique du temps.

Dans le prolongement des propositions théoriques des anthropologues Benjamin Lee Whorf et Edward Sapir dans les années 1930 (Carrol, 1956) selon lesquelles la structure linguistique détermine les représentations mentales des individus, un grand nombre d'auteurs phares ont ainsi proposé des conclusions hâtives concernant la négation de la capacité de certains groupes sociaux à concevoir la linéarité du temps ou à distinguer le passé, le présent et le futur au vu du langage ou des outils de mesure utilisés, lesquels détermineraient les capacités conceptuelles des individus.

*Ces morphèmes, anciens verbes ou autres mots amenuisés par l'usage, montrent l'impossibilité où est le Canaque de saisir le temps ; (...) Il n'y a pas d'idée d'écoulé ou de futur, parce que tout cet ensemble reste embrassé dans un seul regard ; (...) On pourrait dire que le sujet ignore la distinction présent et passé (Leenhardt, 1946 ; cité par Bensa, 2006 : 138).*

Outre les dérives propres au relativisme linguistique, l'appréhension socio-anthropologique de la perception du temps s'est également heurtée à la tendance de certains auteurs à mettre en doute la capacité des individus qu'ils étudiaient à concevoir le temps de manière abstraite, détaché des activités concrètes de la vie quotidienne ou des successions de

génération, remettant ainsi en question leur faculté de mémorisation et de positionnement dans une histoire globale. Malgré son très beau travail ethnographique chez les Nuers du Soudan anglo-égyptien dans les années 1930, l'anthropologue Evans-Pritchard avait par exemple avancé des conclusions abusives sur la perception du temps des personnes qu'il étudiait au regard de l'organisation de leur vie quotidienne.

*[Chez les Nuers,] le calcul du temps fondé sur des changements naturels, et l'attitude des hommes face à ces changements, sont limités au cycle annuel et par conséquent ne peuvent servir à différencier des périodes plus longues que les saisons (...) Les Nuers n'ont aucune expression équivalente au 'temps' de nos langues à nous, et se trouvent donc incapables de parler du temps comme de quelque chose de réel, qui passe, que l'on peut perdre, que l'on peut gagner, et ainsi de suite. Je ne crois pas qu'ils éprouvent jamais ce sentiment de lutter contre la montre ou d'ajuster leurs activités à un passage abstrait du temps : leurs points de repère ne sont-ils pas surtout les activités elles-mêmes ? (...) En l'absence d'unités de temps bien définies ou mises en système, les moyens leur manquent d'évaluer convenablement le temps qui sépare deux événements. Ils n'ont pas d'heures, ni d'autres unités réduites ; ils ne peuvent donc pas mesurer les périodes qui séparent les diverses positions du soleil ou les activités de la journée. (...) Pour les Nuers, la dimension du temps est peu profonde. Ce qu'on peut recevoir comme histoire s'arrête à un siècle en arrière (Evans-Pritchard, 1994[1937] : 118-132).*

Ce type de conclusion sur les différences de perceptions cognitives entre les peuples se retrouve dans de nombreux travaux classiques en socio-anthropologie. C'est par exemple le cas de l'anthropologue Claude Lévi-Strauss qui, attaché à valoriser et à donner du crédit à la « pensée sauvage » (1962), a également reproduit malgré tout une analyse qui surinterprète l'implication de l'organisation des systèmes de parenté dans la conscience du temps des personnes qu'il étudiait, comme l'illustre l'extrait suivant à propos des Aranda d'Australie :

*Tout se passe d'un certain point de vue chez ces Aranda comme si, avant de naître, chaque individu tirait au sort l'ancêtre anonyme dont il sera la réincarnation (...) même le rapport entre le passé et le présent leur apparaît en termes de synchronie (Lévi-Strauss, 1962 : 315).*

De manière similaire, dans ses travaux d'anthropologie structurale sur l'analyse des mythes à travers le monde, Claude Lévi-Strauss surévalue le rôle que jouent les symboles et la structure interne de ces mythes dans le rapport que les individus entretiennent à l'égard du temps :

*Virtuels partout ailleurs, des mythes réduits à des états du système, seulement à une époque et dans un lieu seraient parvenus à s'articuler et à s'organiser pour engendrer ici un mythe vivant (...) La pertinence des considérations historiques s'annule, en même temps que s'abolissent les critères permettant de distinguer des états du système qu'on pourrait dire premiers ou derniers (...) Car cet ordre du temps que l'étude des mythes dévoile n'est autre, en fin de compte, que l'ordre rêvé depuis toujours par les mythes eux-mêmes : temps mieux que retrouvé, supprimé (...) Comme si, mis au contact du présent, le passé allait par une miraculeuse osmose devenir lui-même présent, et que du même coup le présent fût prémuni contre son propre sort, qui est de devenir du passé. (...) Poussée jusqu'à son terme, l'analyse des mythes atteint un niveau où l'histoire s'annule elle-même. Comme ces Indiens Dakota du Canada qui remanient la version traditionnelle d'un mythe tribal pour neutraliser la contradiction, vécue par eux au cours d'une migration récente et historiquement attestée, entre les idéologies des Sioux et des Algonkin, tous les peuples des deux Amériques semblent n'avoir conçu leurs mythes que pour composer avec l'histoire et rétablir, sur le plan du système, un état d'équilibre au sein duquel viennent s'amortir les secousses plus réelles provoquées par les événements (Lévi-Strauss, 2014[1971] : 1162-1165).*

Comme on le verra ci-après, l'interprétation des mythes comme porte d'entrée de la conscience du temps semble ainsi favoriser les conclusions abusives sur la capacité ou non des acteurs à penser le temps en des termes universels. Cette approche prend par exemple une tournure davantage « caricaturale », comme le qualifie l'anthropologue Alban Bensa (2006 : 138), dans la bouche du controversé Mircea Eliade qui propose la description d'une mentalité « primitive » plus ou moins irrationnelle, figée dans un système de pensée mythique, induisant des confusions à penser l'histoire de manière chronologique :

*Ce qui nous retient principalement dans ces systèmes archaïques est l'abolition du temps concret et partant, leur intention anti-historique. Le refus de conserver la mémoire du passé (Eliade, 1969 : 103).*

La tendance à porter un discours sur les capacités cognitives des individus au regard de certaines caractéristiques culturelles de leur organisation sociale quotidienne se retrouve également dans les travaux d'anthropologie symbolique de l'anthropologue Clifford Geertz dans les années 1970. Dans son célèbre ouvrage « *The Interpretation of Cultures* », celui-ci s'avance sur la supposée dé-temporalisation de la pensée balinaise, figée dans un présent immobile, relatif aux événements en train de se passer, indépendant de l'idée de durée. Comme nous nous apprêtons à le voir, cette perspective sera particulièrement critiquée par Maurice Bloch.

*Les cycles et super-cycles [de la vie sociale balinaise] sont sans fin, flottants, non soumis au calcul et, à l'instar de leurs ordres internes, ils n'ont pas de signification, sont sans point de culminance particulier. (...) Ils ne disent pas de quel moment de l'année il s'agit, mais de quel type de moment de l'année (...). Les activités sociales sont séparées des performances [culturelles] ; elles ne s'orientent pas dans une progression temporelle, ne débouchent sur aucun dénouement. (...) Ce n'est pas que [la vie sociale] est désordonnée, mais plutôt ordonnée qualitativement, comme les jours eux-mêmes (...). La vie sociale balinaise n'a pas de point culminant car elle évolue dans un présent figé, sans direction. Ou, pour le dire autrement, le temps balinais est immobile car la vie sociale balinaise n'a pas de climax (Geertz, 1973 : 393-404. Je traduis).*

Depuis lors, ces discours ont été très largement critiqués et certains auteurs n'ont pas hésité à les décrire comme étant « particularistes » (Bensa, 2006 : 133-143 ; Gell, 1996 [1992]), « fixistes » (Bloch, 1977), « allochroniques<sup>2</sup> » (Fabian, 2006 [1983] : 116), « immobilistes » (Munn, 1992 : 97) ou « négationnistes du temps » (Chesneaux, 1996 : 78). Les critiques que ces auteurs soulèvent reposent sur deux principales remises en question épistémologiques qui sont adressées à notre discipline.

La première, portée en grande partie par le courant de l'anthropologie cognitive, a trait au lien récurrent qui a été fait entre les schémas structurels sociaux et leur mentalisation. Les anthropologues Maurice Bloch et Alfred Gell, dans leurs travaux respectifs intitulés « *The Past and the Present in the Present* » (1977) et « *The Anthropology of Time* » (1992), s'imposent aujourd'hui comme références dans ce débat. En revenant sur les travaux de nombreux auteurs majeurs en sciences sociales, ceux-ci remettent en question le fait que les catégories de l'entendement humain, l'étude psychologique et individuelle des comportements sociaux, soient comprises strictement à l'aune de l'origine sociale des individus et, ce faisant, ils insistent au contraire sur l'universalité de la capacité des individus à penser le temps.

Maurice Bloch va ainsi à l'encontre de l'idée selon laquelle l'univers mental est déterminé par notre environnement culturel ; idée séduisante tant elle facilite l'élaboration de théories déterministes et justifie la nécessité d'une discipline comme l'anthropologie pour jouer un rôle de « traducteur », d'« intermédiaire » entre des sociétés qui ne seraient pas à même de se comprendre. L'auteur démontre que l'existence même de cette discipline est la preuve que

---

<sup>2</sup> Entendu comme le fait de situer systématiquement l'Autre au sein d'un registre temporel distinct de celui qui observe. Un déni du partage d'un cadre temporel commun.

quelles que soient nos différences culturelles, nous arrivons à communiquer et à nous comprendre, chose qui, selon l'auteur, serait impossible sans une conception commune du temps, compris ici comme un phénomène partagé intersubjectif et condition nécessaire à cette communication (1977 : 283). La conscience du temps doit donc être entendue comme universellement partagée, quelle que soit la langue que les individus parlent, les rites qu'ils pratiquent ou les représentations symboliques du temps qu'ils mobilisent.

À ce titre, dans cette critique, Maurice Bloch et Alfred Gell mettent le doigt sur un biais commun à ces travaux pionniers : tous décrivent des modèles de société en se concentrant sur les pratiques rituelles des groupes sociaux (formules de politesse, symboles, rites de passage, fêtes religieuses, mythes, ...) ce qui non seulement accentue un caractère « exotique » qui occulte les bases communes de toutes sociétés humaines comme par exemple l'agriculture (Bloch, 1977 : 285), mais qui, en plus, sert de base à une généralisation abusive de leur fonctionnement. En grand détracteur du relativisme culturel, l'anthropologue Alban Bensa ira également dans ce sens en déconstruisant le fait qu'au sein de ces travaux « le social et le religieux s'entendent pour évincer les 'primitifs' de tout réalisme temporel (...), comme si la religion devait absolument faire système » (2006 : 135-137). On comprend bien comment ces « formes théâtrales du social » (*Idem* : 139) ont conduit les anthropologues et sociologues à observer une immuabilité des pratiques sociales.

De cette prise de conscience critique découle une deuxième grande remise en question épistémologique qui consiste en l'observation d'un biais d'homogénéisation de l'« Autre », comme si tout le monde, au sein d'une société, faisait la même expérience du temps. Cette tendance uniformisante est directement liée à l'ambition de créer un système théorique unique et englobant pour les sociétés humaines, ce qui se répercute sur la vision unitaire du temps social que propose notamment Durkheim et qu'il appelle le « Temps total » (1998[1912] : 731-732). Encore une fois, Alban Bensa ironise :

*Faut-il rappeler que les grands esprits de la philosophie occidentale, Aristote, Saint Augustin, Kant, Heidegger, etc., éprouvent pourtant les plus grandes difficultés à appréhender le temps ? On peut s'étonner que l'anthropologie fasse fi de ces tâtonnements et prétende même définir ce qu'est le temps pour les sociétés des cinq continents, laissant ainsi entendre que les membres d'une même société sont dominés par une seule et unique appréhension du temps (2006 : 135).*

Selon l'anthropologue Johannes Fabian, dans son ouvrage intitulé « Le temps et les autres » (2006 [1983]), cette tendance « allochronique » est due à une mise à distance

systematique des acteurs observés qui, encouragée par le relativisme culturel du moment, a joué un rôle de dichotomisation des sociétés sur base du rapport au temps qu'elles entretiennent. « On aurait pu penser que le rejet [de l'évolutionnisme] portait aussi sur l'usage qu'il faisait du temps. Ce n'est pourtant pas le cas », explique l'auteur (*Idem* : 95). Il questionne ainsi les plus grands courants théoriques de l'anthropologie tels que le structuralisme qui contribue à la mise à distance de l'objet via sa « répugnance à admettre l'activité consciente, intentionnelle et donc subjective comme source de connaissance » (*Idem* : 216), le diffusionnisme qui persiste dans cette idée d' « immuabilité de la culture primitive » (*Idem* : 96) et le fonctionnalisme qui, par son analyse synchronique, implique selon lui un « gel du cadre temporel » (*Idem* : 102).

Pour ne citer que cet exemple, l'établissement de dichotomies entre les sociétés s'illustre par l'opposition récurrente qui est faite entre les sociétés à temporalités dites « cycliques » ou « linéaires » qui sous-tendent la distinction caricaturale entre les sociétés dites « modernes » (complexes, à l'horizon temporel unidirectionnel, orienté vers le futur, aux rythmes de changements rapides, dévalorisant le passé, axées sur des échelles de temps à long terme, ...) et celles qui ne le seraient pas (structures sociales élémentaires, avenir répétant le passé, rythme de vie calqué sur les rythmes saisonniers, valorisation des ancêtres et des origines, peu de projection ou d'aspiration au changement, ...). Ces abstractions théoriques binaires, aujourd'hui très critiquées, ont ainsi non seulement nié l'hétérogénéité sociale des sociétés concernées (Cosseret et Cosseret, 1990[1963]), mais également systématiquement présenté l'« Autre » comme appartenant à une culture traditionnelle, entendue comme « passée » (Bensa, 2006 : 133 ; Fabian, 2006[1983] : 258-454 ; Sue, 1994 : 46 ; etc.).

Outre la critique relativiste, ces travaux sont également décevants du point de vue de leurs apports à l'étude socio-anthropologique du temps. Comme l'explique la sociologue Nancy Munn, « un temps prétendument 'cyclique' (répétitif) n'exclut pas logiquement la succession 'linéaire' » (1992 : 101). Au contraire, comme Henri Lefebvre le fera remarquer dans un petit essai dédié à la rythmanalyse : « si donc le cyclique et le linéaire se distinguent nettement, l'analyse qui les a séparés doit les rejoindre car ils entrent en interaction perpétuelle et même sont relatifs l'un à l'autre, à tel point que l'un sert de mesure à l'autre » (1992 : 100). Par ailleurs, du point de vue de l'accès à la conscience et à la perception du temps, Barbara Adam (1990 : 134), Alfred Gell (1992 : 23-29) et William Grossin (1996 : 90-91), pour ne citer qu'eux, critiquent ce modèle théorique binaire qui est, selon eux, inapproprié et insuffisant pour tirer des conclusions sur la conscience mythique des supposés « peuples traditionnels ». Qui plus est, cette dichotomie ne fait que perpétuer le postulat de l'uniformité temporelle, sans



prendre en considération les temps induits par les divers événements, pratiques et phénomènes qui coexistent au sein des sociétés humaines. Le supposé caractère inductif de ce type de travaux se révèle alors relativement suspect.

Notons par ailleurs que cette tendance des anthropologues de l'époque à projeter des positions théoriques sur les sociétés étudiées est profondément influencée par la nostalgie romantique de ces chercheurs vis-à-vis des changements culturels des sociétés dites « traditionnelles » qu'ils étudiaient (Angé et Berliner, 2015b ; Berliner, 2014). La proposition que fait Johannes Fabian pour repenser le temps en anthropologie sur de nouvelles bases emprunte à Marx la critique de la « dérive contemplative », soit une tendance à l'idéalisation et à la projection de fantasmes théoriques sur le monde qui entraîne une interprétation déconnectée de la réalité sociale des individus (Egaña, 2009 : 50).

Aussi, Fabian encourage les chercheurs à resituer leurs travaux dans une « contemporanéité radicale de l'humanité » (2006[1983] : 33), à étudier les sociétés en assumant le fait que chercheurs et acteurs étudiés font partie d'un même temps partagé (*Idem* : 485-486) et donc à déconstruire les mécanismes de distanciation propre au point de vue contemplatif (*Idem* : 500). C'est ce que Fabian appelle le principe de « co-temporalité » c'est-à-dire l'action de charger de sens le fait qu'au cours du travail de terrain, le chercheur et les personnes étudiées partagent une même expérience temporelle et donc d'insister sur le fait que toutes les sociétés humaines sont « du même âge » (*Idem* : 498), remettant au centre du projet anthropologique une relation d'alter-ego.

On comprend bien la parenté qui existe entre ces deux critiques à l'égard des approches classiques en anthropologie : à la fois soulever les dérives d'une « ontologisation » de la culture qui lui donne une existence propre comme si elle prévalait à l'activité humaine et à la fois questionner l'homogénéité des portraits analytiques des sociétés étudiées jusqu'alors. L'accent est cette fois mis sur le fait que les circonstances de l'action sont préalables à l'expérience de la temporalité et non l'inverse. Aussi, dans cette logique, un même individu pensera le temps de manière différente selon le lieu où il se trouve, l'activité qu'il est en train de faire ou le contexte dans lequel s'inscrit cette action. C'est l'ouverture à l'étude de la multiplicité des temporalités.

### 3. De la multiplicité des temporalités en sciences sociales

Assumer, démontrer et appréhender la coexistence de temporalités multiples n'a pas été une tâche aisée pour les sciences sociales. Cette question a pourtant traversé les travaux de divers auteurs, de manière plus ou moins explicite. Sans prétention d'exhaustivité, on peut

regrouper les travaux qui ont contribué à cerner la problématique des temps multiples selon trois types d'approches.

### ***3.1. Temporalités binaires : la proposition de l'école cognitive***

En cherchant à déconstruire la tendance analytique des chercheurs à expliquer les catégories de l'entendement selon des aspects strictement sociaux, Maurice Bloch insiste sur l'universalité de la capacité humaine à penser le temps. Dans son article de référence « *The Past and the Present in the Present* », l'auteur débouche sur une proposition théorique visant la reconnaissance de deux types de conceptualisation du temps : la première, liée à la nature et aux activités pratiques et productives quotidiennes, jugée commune à l'humanité toute entière, et la deuxième, dépendante de la structure sociale en place et variant donc d'une culture à l'autre (1977 : 287).

Cette proposition, bien qu'argumentée dans le sens de la reconnaissance de la coexistence de temporalités plurielles au sein d'un groupe social, laisse cependant un peu perplexe. Premièrement, cette suggestion paraît bien timide au regard de la richesse (et de la virulence) de sa critique. On comprend bien la volonté de poser un compromis qui permettrait de réconcilier une approche universaliste et plus ou moins relativiste du monde social, mais que cela aboutisse sur un compartimentage binaire de la praxis humaine est une conclusion décevante (Fabian, 2006[1983] : 171 ; Gell, 1992 : 92). En effet, comme le fait remarquer Johannes Fabian, « les conditions temporelles permettant l'appréhension critique des conceptions 'rituelles' et 'pratiques' du temps sont fondamentalement identiques » (2006[1983] : 172). Considérer que la religion n'aurait qu'une fonction sociale serait, en effet, une erreur.

Deuxièmement, si considérer deux types de registre temporel permet de faire exister l'étude de la cognition universelle, cela ne règle en rien les dérives théoriques relatives à l'appréhension « culturelle » du temps. Preuve en est le travail d'Evans-Pritchard, largement critiqué par l'école cognitive, qui proposait déjà à l'époque une distinction entre deux types de temporalité au sein desquels évoluaient les Nuers : le temps « œcologique » et le temps « structurel » (1939 : 189-190). L'auteur observait que les individus qu'il avait rencontrés parlaient du temps pour se référer tantôt à des pratiques en rapport avec leur milieu et sur lesquelles ont été construits les calendriers et référents temporels quotidiens (principalement des saisons et, avec elles, des activités agricoles, pastorales et économiques), tantôt à un cadre temporel qui se rapporte à la structure sociale et donne lieu à des conceptions du temps

« immobilistes » et désobjectivées (mythes, reproduction de la structure de parenté, etc.) (Munn, 1992 : 97). Cette idée de lier directement le rapport que les individus entretiennent au temps avec les rythme, durée et ponctualité des activités qu'ils mettent en place est, finalement, une approche très lucide du temps social. Ceci dit, cela n'a pas empêché l'auteur de tirer des conclusions, jugées hâtives par plus d'un anthropologue aujourd'hui, sur l'incapacité des Nuers à penser le changement, à définir le temps précisément ou à le conceptualiser sur des échelles de temps dépassant l'alternance des saisons (*cf. supra*).

La proposition de Maurice Bloch de considérer les rapports au temps humain selon « le temps écologique » et le « temps structurel » ne suffit donc pas à endiguer les conclusions statuant d'un temps « statique ». Il faut pour ce faire remettre radicalement en question l'homogénéité des registres temporels au sein d'un groupe social donné, qu'ils soient influencés par les structures sociales ou par les activités de subsistance des individus.

C'est d'ailleurs, et troisièmement, la critique que fait Alfred Gell vis-à-vis de la proposition de Maurice Bloch : les contextes naturels et les interactions de l'individu avec son environnement ne sont pas assez uniformes pour faire surgir une cognition humaine universelle (1992 : 85). S'il est certain que les pratiques de subsistance et les activités quotidiennes facilitent davantage la mise en avant de similitudes trans-culturelles (Munn, 1992 : 100), on ne peut nier leur diversité. En effet, les techniques agricoles, les conditions géographiques et climatiques, la nature de la faune et de la flore en présence, les impératifs de production, mais également les systèmes de valeur et les attachements symboliques diffèrent d'un groupe social à l'autre et, avec eux, les registres temporels qui y sont liés. La traite d'une chèvre sélectionnée pour sa production de lait dans une ferme mécanisée ne sera pas équivalente à la traite d'une chèvre élevée dans un village sans électricité du Sahel soudanais. De même, la traite d'une chèvre du collectif de Bouffarel dans les montagnes cévenoles, collectif qui a axé sa source de revenus sur la vente légale de fromages de chèvre, s'inscrit dans un rapport au temps différent de celui du collectif de Bertizène dans les vallées de la Haute-Loire où la production de fromage est à usage privé. Ces différences sociétales au sein de ce qui se rapporterait à ce que Bloch a appelé le « temps écologique » sont certainement tout aussi nombreuses que pour le « temps structurel », tout en gardant à l'esprit que ni l'un ni l'autre ne devrait être suffisant pour remettre en question l'universalité de la perception humaine.

### ***3.2. Halbwachs, Gurvitch et la multiplicité des temps : le rendez-vous manqué***

En problématisant la question du temps selon des perspectives sociales, l'école durkheimienne avait ouvert la porte à la considération de l'hétérogénéité des rapports que les individus entretiennent au temps. Comme nous l'avons vu, les chercheurs de l'époque organisaient la multiplicité des temporalités selon les sociétés humaines au sein desquelles l'idée de l'unicité du temps social resurgissait.

Pourtant, déjà très tôt, Maurice Halbwachs, alors qu'il travaillait sur la mémoire et sa nature profondément hybride, à la fois constitutive de la conscience individuelle et pourtant profondément liée au collectif, en était venu à s'intéresser à la représentation du temps des individus et avait conféré au temps social cette même complexité (1968[1950]). Sans en faire le centre de son propos, l'auteur ouvre une perspective précurseur : la coexistence d'une multiplicité de temps sociaux dans l'environnement social des individus.

*Il n'y a pas un temps universel et unique, mais la société se décompose en une multiplicité de groupes dont chacun a sa durée propre (...) Chacun est membre de plusieurs groupes, il participe à plusieurs pensées sociales, son regard plonge successivement dans plusieurs temps collectifs. (...) En réalité si, en rapprochant plusieurs consciences individuelles, on peut replacer leurs pensées ou leurs événements dans un ou plusieurs temps communs, c'est que la durée intérieure se décompose en plusieurs courants qui ont leur source dans les groupes eux-mêmes. La conscience individuelle n'est que le lieu de passage de ces courants, le point de rencontre des temps collectifs (1968[1950] : 126-127).*

Le temps social apparaît ici comme variant non seulement selon les instances sociétales (Églises, classes sociales, partis politiques...), mais aussi selon les interactions sociales en présence (familles, groupes d'amis, réunions éphémères dans un salon, une salle de spectacle, dans la rue...). En reconnaissant l'existence de cette multiplicité de situations sociales (contradictaires ou complémentaires, de conflits ou de collaboration) et des temporalités qui leur sont liées, l'auteur rompt avec le formalisme de l'époque, fluidifie la rigidité des cadres sociaux proposés alors (Farrugia, 1999 : 100) et résout, sans sembler le savoir, les deux types de postulat épistémologique dont nous avons discuté les biais plus haut.

En effet, non seulement cela pose d'emblée la question de l'hétérogénéité des instances sociales, allant de fait à l'encontre des analyses uniformisantes ou évolutionnistes des mondes sociaux, mais, en plus, l'auteur resitue le dénominateur commun des temporalités humaines. Si

les groupes, les pratiques et les situations d'interaction sociale créent des temporalités propres, et si les individus passent effectivement de l'un à l'autre, la multiplicité des temporalités apparaît alors comme une conscience partagée reposant sur des principes intuitifs et universels.

*Comme la vie de tous les hommes se déroule dans les mêmes conditions astronomiques, ils peuvent tous constater que le rythme du temps social et l'alternance des phénomènes de la nature sont bien adaptés l'un à l'autre. (...) Tout se passe comme si un même balancier communiquait son mouvement à toutes les parties du corps social. Mais, en réalité, il n'y a pas un calendrier unique, extérieur aux groupes et auquel ils se référeraient. Il y a autant de calendriers que de sociétés différentes, puisque les divisions du temps s'expriment [par exemple] tantôt en termes religieux (chaque jour étant consacré à un saint), tantôt en termes d'affaires (jours d'échéance, etc.) (Halbwachs, 1968[1950] : 104-110).*

Malheureusement, cette ouverture théorique qui anticipe remarquablement les analyses contemporaines sur les temporalités n'a jamais débouché sur une véritable théorisation sociologique des temps multiples. Le premier à s'emparer de cette mission est le sociologue Georges Gurvitch qui, dans « La multiplicité de temps sociaux » (1958), propose une théorie sur le sujet. Héritier de Maurice Halbwachs, il entrevoit très bien comment la question de la multiplicité des temps sociaux permet une compréhension davantage complexe et dynamique des phénomènes sociaux (Farrugia, 1999 : 107) et, de fait, situe la réflexion sur le temps au centre d'une sociologie de la connaissance (Sue, 1994 : 47). Il s'agit d'assumer pleinement les dynamiques globales qu'entretiennent les différents cadres sociaux au sein des sociétés, lesquels ont des temporalités qui leur sont propres et qui s'articulent les unes avec les autres. Les interactions temporelles sont alors étudiées comme évoluant au gré des dynamiques sociales à l'œuvre.

*La vie sociale s'écoule dans des temps multiples, toujours divergents, souvent contradictoires, et dont l'unification relative, liée à une hiérarchisation souvent précaire, représente un problème pour toute société. Nous nous proposons, en effet, de faire ressortir que chaque classe sociale, chaque groupe particulier, chaque élément microsociologique, c'est-à-dire chaque Nous et chaque rapport avec Autrui (...), même chaque activité sociale (mythique, religieuse et magique, économique, ou technique, ou juridique, ou politique, ou cognitive, ou morale, ou éducative), a tendance à se mouvoir dans un temps qui lui est propre (Gurvitch, 1958 : 1).*

À l'instar de ce qu'avait expliqué Halbwachs, cette reconnaissance de la diversité des registres temporels est toutefois inscrite dans l'universalité de la vie sociale, les sociétés tentant d'harmoniser la pluralité de ces temps sociaux selon les enjeux sociaux qui les animent. Aussi,

pour que cette idée de la multiplicité des temps serve le projet sociologique, Gurvitch propose, avant toute chose, de recourir à une conceptualisation préalable des temps sociaux à travers la construction d'une typologie, dans l'optique d'analyser les phénomènes sociaux, et ce, quelle que soit leur origine géographique ou la période de l'histoire à laquelle ils appartiennent. On comprend dès lors l'intention unificatrice de l'auteur.

La typologie que propose Gurvitch se compose de huit temporalités différentes (1958 : 19-21), principalement différenciées selon le rythme de la vie sociale et la durée d'existence des groupes en question (*Idem* : 50) :

1. Le « temps de longue durée et au ralenti » qui projette le passé lointain sur le présent et dans l'avenir faisant ainsi régner la stabilité. Selon l'auteur, ce type de temporalité se retrouve dans les groupements de parenté, dans la logique du patriarcat ou de la classe paysanne ;
2. Le « temps trompe-l'œil » qui est en apparence stable, mais qui cache des crises « brusques et inattendues » entre le passé et le présent. L'auteur illustre, par exemple, ce type de temps par le cas des grandes villes qui s'inscrivent dans un temps de longue durée tout en connaissant des altérations internes ;
3. Le « temps des battements irréguliers entre l'apparition et la disparition des rythmes » qui est la temporalité de l'incertitude où le présent l'emporte sur le passé et l'avenir ;
4. Le « temps cyclique » qui consiste en un mouvement où le passé, le présent et l'avenir sont tous confondus mutuellement l'un dans l'autre, ce que l'auteur suppose prépondérant dans les « sociétés archaïques » ;
5. Le « temps en retard sur lui-même » qui s'illustre par une résistance des valeurs anciennes face au changement, résistance appuyée sur des symboles collectifs ou le droit et observée, par exemple, chez la noblesse française ;
6. Le « temps d'alternance en retard et en avance » qui met en compétition le passé et l'avenir dans le présent lors de moments de changement, c'est une temporalité propre à la crainte, située entre l'immobilisme et l'innovation ;
7. Le « temps en avance sur lui-même » où l'« avenir devient le présent » et se présente comme une réalisation salubre incontestable, comme c'est le cas du développement industriel dans un système capitaliste ;

8. Le « temps explosif » qui efface l'impact du présent et du passé au profit d'un avenir « immédiatement transcédé » lors de révolutions ou lors de ce que l'auteur appelle les moments de « communions créatrices » où tout devient possible.

Aujourd'hui, beaucoup s'accordent à noter que la construction de cette typologie repose sur des bases manquant de précision et de rigueur. On regrettera par exemple le manque d'exemples concrets, issus de la réalité de terrain, qui auraient clarifié cette proposition théorique. Par ailleurs, l'ambition de mettre au jour un cadre permettant de traduire la totalité des temps sociaux qui régissent le monde social était, selon quelques auteurs, démesurée (Sue, 1994 : 55). Aussi, ce qui était supposé faciliter la compréhension du monde social ne servira finalement jamais d'outil empirique (Marcel, 2001). À titre d'exemple, Alfred Gell, en reprenant l'analyse que fait Gurvitch de la population paysanne, pointera du doigt la faiblesse de son raisonnement. Selon ce dernier, la vie paysanne composerait avec trois types de registre temporel: de longue durée et ralenti, en retard sur lui-même et cyclique. Mais comment peut-on qualifier de lent un rythme de vie sans autre référent temporel ? La posture ethnocentriste de l'auteur manque un peu de réflexivité et aboutit à une vision divisée du monde social relativement stéréotypée qui remet en avant la question de l'idéalisation nostalgique de l'activité paysanne peu confrontée à la réalité de terrain. Par ailleurs, quand bien même s'agirait-il de comparer le travail de bureau au travail paysan, on est en droit de se demander ce qui objectivement va réellement plus lentement : ce n'est ni le temps qui ralentit (une heure au champ est égale à une heure au bureau) ni les individus (leurs mouvements ne sont pas ralentis tel un effet au cinéma) (Gell, 1996[1992] : 61-68). Quel est donc, en définitive, ce qui ralentit ou s'accélère ? Encore une fois, la faiblesse de la définition du temps par l'auteur a raison de son analyse.

Aussi précipitée qu'a pu être la proposition théorique de Georges Gurvitch, on se doit toutefois de saluer l'élan de l'auteur à chercher à considérer le monde social avec une multiplicité de niveaux d'analyse<sup>3</sup> et par une approche davantage dynamique qui prend en considération les changements perpétuels et incontrôlables de la structure sociale (Marcel, 2001 : 108). En assumant la réalité de la coexistence d'une diversité de temporalités à l'échelle d'une société, l'auteur propose de prêter attention aux modes d'articulation des temps sociaux, à leurs conflits, leurs coordinations et donc aux dynamiques sociales multiples qui en résultent.

---

<sup>3</sup> Voir la typologie des « palier en profondeur » (Gurvitch, 1950).

De même, en ébauchant l'idée de hiérarchisation des temps sociaux, l'auteur permet de concevoir l'idée de l'émergence d'un temps social dominant (mais jamais complètement) au sein d'un groupe social donné (Sue, 1994 : 65 ; Grossin, 1996 : 193-225) ce qui apporte une perspective nouvelle à l'étude des luttes ou des transformations sociales. L'intérêt de l'étude des temporalités prend alors une tout autre allure : « saisir la dialectique de la permanence du changement, de la continuité et de la rupture » (Sue, 1994 : 61).

Contrairement à l'école durkheimienne, ce n'est pas la recherche de l'uniformité temporelle de la cohérence et de la compréhension d'un modèle social homogène qui importe ici, c'est au contraire le fait de prendre à bras-le-corps les nuances nécessaires à la qualité des modèles scientifiques ainsi que les ambivalences, les clivages entre les groupes sociaux et la complexité du monde social. L'auteur dira à ce titre que « ce n'est qu'en renonçant aux illusions d'une marche nécessaire vers un idéal et d'une évolution sociale unilinéaire et continue, que la sociologie peut se consacrer à la description et à l'explication vraiment scientifique de telle structure ou situation sociale concrète » (Gurvitch, 1969 ; cité par Farrugia, 1999 : 111).

Ce faisant, cette théorie a le mérite d'embrasser « les droits de toute société à s'accomplir dans la pluralité des formes en acte de la vie collective, à se produire dans la diversité » (Farrugia, 1999 : 110). Cette posture théorique, qui a pourtant précédé de nombreux auteurs dont les postulats ont été critiqués plus haut, aurait pu faire éviter bien des errements anthropologiques. Malheureusement, peu d'auteurs ont emboîté le pas à Georges Gurvitch et sa contribution à l'étude des temps sociaux a été relativement ignorée.

### ***3.3. Embrasser l'hétérogénéité sociale***

L'utilisation et la théorisation de la multiplicité des temporalités doivent beaucoup au revirement paradigmatique qui a progressivement transformé la socio-anthropologie : celui conduisant à la reconnaissance de l'hétérogénéité sociale, tant vis-à-vis de la pluralité des systèmes, structures et groupes sociaux qui cohabitent au sein d'une même société que des multiples cadres sociaux qui façonnent les individus (Lahire, 1998). D'un point de vue temporel, le point de départ de cette approche peut être résumé par le propos de l'anthropologue Alban Bensa ci-dessous :

*Le temps se donne à éprouver et à penser de façon toute différente selon qu'on se trouve en prison, dans une période d'examen, dans une maison de campagne ou en promenade dans une grande ville. (...) La diversité des pratiques de la temporalité*



*ne tient pas à de mystérieuses variations culturelles, mais renvoie aux contraintes spécifiques qui confèrent à chaque situation sa singularité temporelle (2006 : 143).*

Qu'ils soient portés par les mêmes ambitions de nuance du discours totalisant, soucieux d'une analyse microsociologique du monde social ou qu'ils aient vu dans les temporalités un indicateur pertinent pour la méthode comparative, un très grand nombre d'auteurs se sont ainsi intéressés aux temporalités au sein de sous-groupes sociaux. Notons qu'ici encore, les angles d'approche, les cadres méthodologiques, les thématiques ou les ambitions théoriques sont très hétérogènes, ce qui contribue à alimenter le flou conceptuel qui entoure la question des temporalités et des indicateurs socio-anthropologiques que permettent de les appréhender. Ceci dit, ce corpus théorique, convenant d'une diminution de l'échelle d'observation et d'un travail empirique ou historique minutieux, est un considérable pas en avant dans la considération de la coexistence de temporalités multiples au sein de la vie sociale.

Sans prétention chronologique, on pourrait distinguer quatre types d'analyses. Premièrement, les analyses qui se sont attachées à étudier les rapports au temps que les individus entretiennent au sein de groupes socioculturels précis, en se focalisant, par exemple, sur des groupes sociaux qui sont en réalité des catégorisations sociologiques définies préalablement. C'est le cas, par exemple, des études qui comparent les manières qu'ont les individus d'appréhender l'avenir selon leur classe sociale, leur groupe ethnique ou selon la tranche d'âge à laquelle ils appartiennent : par exemple le travail de Julia Cook sur les différentes stratégies que mettent en place les jeunes adultes entre 18 et 24 ans à Melbourne pour appréhender l'avenir (2016), les études menées aux États-Unis par les sociologues Lewis et Rose Coser (1990[1963]) ou les études de Florence Kluckhohn et Fred Strodbeck ([1973]1961) qui proposent des comparaisons interculturelles entre différentes sous-cultures et/ou groupes ethniques selon leur tendance à donner priorité au passé, au présent ou au futur.

Si ces dernières études ont le mérite de reconnaître l'hétérogénéité temporelle au sein d'une même société, cette tendance de l'« anthropologie psychologique » (Pelto, 1967) déplace les biais structuralistes et culturalistes expliqués ci-dessus sur une plus petite échelle d'analyse. Les comparaisons qui sont proposées reposent en effet davantage sur des préjugés personnels que sur un travail empirique concret, ce qui aboutit une fois de plus à une ontologisation de catégories sociales et à une dérive comportementaliste (Bergmann, 1992 : 87-88). Une réponse interactionniste aurait pu, à bien des égards, nuancer ce genre de propos en rappelant que les rapports que les individus entretiennent au temps varient en fonction des situations dans

lesquelles ils évoluent : l'identité et les perceptions d'un individu ne se réduisent pas, en effet, à l'appartenance à une catégorie socio-économique ou culturelle (Lahire, 1998).

Dans la même idée de s'intéresser particulièrement à des catégories socio-économiques préconstruites, d'autres travaux plus proches des ambitions de la sociologie critique (De Munck, 2011) ont visé à démontrer les temporalités particulières dont témoignent certaines catégories sociales d'individus comme par exemple les travaux de Clément Tarantini (*et al.*, 2014), Claude Dubar (2011) ou de Marie Jahoda (*et al.*, 1982[1933]) sur l'ancrage au présent des populations plus précarisées et leur résignation à envisager dans le futur une prise en main médicale ou un projet professionnel.

Le deuxième type d'analyses à travers lesquelles ont été pensées les temporalités en socio-anthropologie s'incarne dans des travaux qui endossent plutôt une perspective diachronique. L'étude de l'évolution des rapports entretenus à l'égard du temps dans des contextes concrets peut être une manière, pour les socio-anthropologues, de faire apparaître des transformations sociales au cours de l'histoire. C'est par exemple le cas du travail de l'historien François Hartog, qui a mis en avant l'avènement de différents « régimes d'historicité » successifs au cours de l'histoire, à savoir la manière qu'ont eu les sociétés d'accorder plus ou moins d'importance au passé, au présent et à l'avenir (Hartog, 2015[2003]). Dans un autre registre, c'est aussi le cas des travaux qui ont porté sur les transformations de l'organisation du travail au gré de l'apparition des nouvelles techniques de mesure du temps ou technologies (ex : Thompson, 2004[1967] ; Zerubavel, 1982 ; Weber, 1983 : 684 ; Grossin, 1969 : 185-210 ; etc.). En partant d'un point de vue plus dynamique sur les sociétés humaines, les auteurs endiguent ainsi la possibilité de biais homogénéisants ou fixistes des théories sur les temporalités. Le fait de concevoir que les rapports au temps puissent évoluer à travers l'histoire, même s'ils sont étudiés de manière macrosociologique en se focalisant davantage sur les temporalités dominantes de la vie sociale, statue, en effet, de l'adaptabilité des représentations du temps pour les individus d'une même société et remet donc en question le postulat d'un quelconque déterminisme culturel.

Le troisième type d'analyses montre que l'étude des temporalités en socio-anthropologie a très souvent été mobilisée pour l'intérêt descriptif qu'elle apporte à l'appréhension de situations sociales particulières. Ces travaux, qui mobilisent souvent des approches plutôt compréhensives (Kaufman, 2011), peuvent par exemple être délimités d'un point de vue spatial très précis, comme l'atteste par exemple le travail de Manuela Ivone Cunha sur la conception des rythmes et durées par les détenues d'une prison portugaise (1997). Ils

peuvent aussi étudier plus particulièrement une situation interactionnelle ou institutionnelle précise, comme l'illustre par exemple le travail de Nicole Giroux sur la gestion et l'aménagement de l'urgence vécue par les aides-soignantes bénévoles et leurs patients en phase terminale de cancer (2006) ou celui de Pierre Gauthier sur l'agencement des calendriers des institutions publiques françaises (2013). Ces travaux, qui prennent la forme d'études de cas, peuvent également se concentrer sur la temporalité induite par une pratique professionnelle spécifique comme les travaux de W. Fred Cottrell sur les contraintes de timing et de cadence pour les travailleurs du chemin de fer (1939), ceux de Philip Schlesinger sur l'impératif d'immédiateté auquel sont particulièrement soumis (et s'attachent) les journalistes londoniens de la BBC (1977).

Ces travaux ont le mérite de proposer un travail de terrain particulièrement précis et une analyse du rapport au temps minutieuse. Ils mobilisent principalement les discours que les individus portent tant sur leur activité d'un point de vue temporel que sur la manière dont ils envisagent l'avenir et confrontent les individus aux rythmes de vie et de travail dans lesquels ils évoluent (manifestés notamment par les calendriers ou les analyses de budget temps). En focalisant leur attention sur des groupes sociaux relativement réduits et bien identifiés, et en privilégiant l'ethnographie à la création d'un modèle théorique, les chercheurs en question rendent compte très concrètement des rapports que les individus entretiennent au temps dans un cadre précis.

Toutefois, bien que plusieurs auteurs aient étudié la problématique de la multiplicité des temps, leurs travaux évitent de se confronter frontalement à l'effective cohabitation des registres temporels. Ils ne révèlent finalement que les temporalités qui correspondent à celles qui apparaissent dominantes au sein de certaines catégories de l'activité sociale. Comme l'assume Roger Sue, « cette sociologie est nécessairement très lacunaire au regard d'une sociologie générale du temps » (1994 : 55). En effet, bien que les échelles d'observation et d'analyse soient plus réduites, le biais de l'uniformisation temporelle se reproduit, délaissant les individus de leurs multiples influences sociales, comme si chaque sous-groupe était forcément indépendant et autonome, sans aucun entrecroisement, et était étudié par conséquent en « vase clos ». Comme le déplorait déjà William Grossin, ces travaux ne constituent donc pas pour autant un « domaine de recherche » :

*[Le temps social] n'a pas été considéré comme une grande transversale d'intérêt scientifique. À chacun de l'étudier, s'il le désire et selon que son projet de recherche le sollicite. Ainsi en est-il du temps de travail, du temps des loisirs, du temps scolaire,*

*du temps des retraités, etc. Les investigations demeurent fragmentaires, limitées, réductrices. Elles ne se recoupent pas. Elles ne se relient pas les unes aux autres (1996 : 14).*

De nombreux travaux qui s'intéressent à des situations sociales précises méritent cependant d'être retenus, notamment en sociologie du travail où la perspective comparative des temporalités induites par différents métiers ou statuts professionnels permet tantôt de mettre en avant la précarité ou la pénibilité de ceux-ci, tantôt de lever le voile sur des inégalités et rapports de domination, tantôt de démontrer les similitudes transprofessionnelles de la condition salariale. Les temps sociaux, qui se déclinent alors en rythmes, horizons temporels ou gestion du temps, prennent ici une allure d'indicateurs qualitatifs universels sur lesquels se base l'analyse comparative.

C'est le cas notamment des travaux de Wilbert Moore (1963), de William Grossin (1974) ou, plus récemment, de Paul Bouffartigue et Jacques Bouteiller (2012) qui ont souligné les différences de structures et normes temporelles qui s'imposent aux individus selon leur profession. Qu'il s'agisse des horaires, de la nature des tâches à accomplir, des techniques et objets qui sont mobilisés (apportant ainsi leur propre temporalité à l'activité sociale), du type de contrôle temporel auquel sont soumis les travailleurs ou de la durée des contrats qu'ils signent, le temps endosse des qualités relativement différentes selon que l'on est ouvrier, artiste, indépendant, agriculteur ou cadre, par exemple.

Très lucides, ces auteurs nuancent également l'uniformité de la structure temporelle des professions qui est décomposée en plusieurs types de tâches parfois très différentes et qui s'articule différemment aux temporalités biographiques des travailleurs ou aux temporalités liées aux autres cadres sociaux dans lesquels ils évoluent (selon leur genre, le fait de s'occuper d'une famille ou non, les loisirs qu'ils exercent, etc.). Comparer les temporalités sociales que l'activité professionnelle structure a ainsi été pour certains socio-anthropologues une manière de dévoiler des rapports de domination et de hiérarchie. « Le temps est sans doute l'élément le moins bien partagé de l'existence humaine » déclare à juste titre Pierre Naville, sociologue du travail, dans l'introduction de l'ouvrage de William Grossin « Le travail et le temps » (1969). En considérant le temps comme une ressource, les sociologues ont ainsi proposé une perspective originale qui permet de démontrer l'intérêt d'une analyse des temporalités pour les études des inégalités sociales.

Cette considération du temps comme une ressource trouve écho, par exemple, dans le travail de Barry Schwartz (1974 et 1978) qui, en s'intéressant à la manière dont l'attente, en

vue d'accéder à un service, est distribuée et/ou imposée aux individus, met en évidence des relations d'offre et de demande du temps disponible. À l'instar de Marc Bessin qui l'avait observé dans son article concernant la flexibilité et la disponibilité au travail (1999), l'auteur révèle des mécanismes de priorité (en privilégiant l'économie de temps de certains individus plutôt que d'autres), une logique d'imposition d'un rapport au temps par certains individus à d'autres et, par là même, la manière dont le temps structure l'asymétrie des rapports de pouvoir. Notons que, pris dans le sens inverse, les travaux d'Hartmut Rosa sur l'accélération de la vie sociale et économique vont dans le même sens, en attirant notre attention sur la réduction maximale des « temps morts » de la production capitaliste où l'attente devient précisément discriminante lorsqu'elle ne peut être évitée, comme c'est le cas dans l'agriculture où l'accélération de la production a des limites (Rosa, 2013[2010] : 106-108).

Tous ces travaux qui utilisent la comparaison des rapports entretenus au temps par des sous-groupes sociaux ont apporté une riche contribution à l'étude des rapports de pouvoir et de domination au sein de la société. En cela, ils apportent un œil nouveau sur la compréhension des luttes sociales et du système capitaliste. Ceci dit, la coexistence simultanée d'une pluralité de temporalités dans le quotidien des acteurs sociaux reste un sujet relativement périphérique, un sujet en toile de fond de l'analyse ou, dans certains cas, 'pris pour acquis' et donc peu discuté. Le fait d'étudier de quelle manière se manifeste chez les individus cette capacité à jongler avec des temps sociaux multiples est ainsi sous-exploité.

Enfin, les analyses qui ont, selon moi, le mieux mobilisé et démontré l'idée de la coexistence des temporalités multiples sont très certainement celles qui se sont intéressées aux interactions temporelles. Il s'agirait effectivement d'aborder la multiplicité des temporalités via les situations où différents modes d'organisation du temps, des rythmes ou des horizons temporels se rencontrent. Juxtaposition, cohabitation, compétition, synchronisation : attirer l'attention sur les rencontres des différentes temporalités est, en effet, une manière de témoigner de la coexistence des temporalités dans la vie quotidienne.

La sociologie du genre s'est démarquée en la matière. Tout aussi stimulantes que les précédentes, ces études, dont les exemples de travaux présentés ici sont issus d'un corpus littéraire majoritairement francophone, ont fait un usage particulièrement adroit de l'indicateur temporel pour comparer les inégalités sexuées du travail et pour nous permettre de comprendre comment le système de genre relève de la construction d'un rapport au temps spécifique (Bessin, 2013 : 112). Par exemple, en décentrant le regard porté sur le temps de travail rémunéré vers une analyse qui englobe également le travail domestique, les sociologues ont mis en

évidence les différences, les variations de gestion du temps, des rythmes d'activités, des temps dédiés à l'activité salariée et les principes de flexibilité et de disponibilité temporelle quotidienne dans lesquelles évoluent les hommes et les femmes (ex : Le Feuvre, 2006 : 30-31 ; Bessin, 2013 ; Haicault, 1984 ; Nicole-Drancourt, 2009 ; Jarty, 2009 ; Damamme et Paperman, 2009, etc.).

*Il faut souligner que la nécessité pour la femme de gagner du temps ou de ne pas en perdre, l'art pour rendre le temps élastique, voire réversible, finit par établir une relation au temps qui donne aux rapports de sexes un contenu supplémentaire. Les hommes et les femmes ne se situent pas de manière identique dans le temps (...) Il y va du sens de l'heure, du moment pour faire, et où il faut faire, du temps qu'il faut ou qu'il faudra, des échéances, des termes. (...) À ces temporalités diverses et étirées se superposent les temporalités quotidiennes rythmées par l'usine et la maison (Haicault, 1984 : 274).*

Ces travaux ont ainsi permis de repenser le travail en sociologie en lui donnant un relief impensé jusque-là et d'apporter un éclairage nouveau aux théories féministes, mais ce n'est pas tout : en mettant en évidence les arrangements temporels que les femmes mettent en place (ou auxquels elles sont contraintes), les socio-anthropologues ont mis en évidence les interactions qui existent entre les différentes temporalités qui coexistent au quotidien.

À travers un travail de terrain de plus petite échelle, certains auteurs ont ainsi, à mon sens, apporté une contribution sans pareille à l'étude de la multiplicité des temporalités en focalisant leur attention sur les points de tension et d'enchevêtrement entre différents registres temporels, sur les dynamiques sociales concrètes engendrées par ceux-ci et sur l'intérêt socio-anthropologique que ces conjonctures revêtent.

La personne de référence en la matière est sans conteste le sociologue du travail William Grossin qui a non seulement développé une argumentation solide en faveur de la coexistence des temporalités multiples, mais a aussi tenté de créer un modèle analytique fonctionnel pour développer, selon ses mots, une « science des temps » (1996).

## 4. Pour une science des temps

William Grossin a apporté une contribution indéniable à la théorisation des temporalités multiples en socio-anthropologie. Visiblement passionné et investi dans la quête de circulation

du savoir sur le temps<sup>4</sup>, cet auteur n'a eu de cesse d'argumenter en faveur de la prise en considération de la coexistence d'une variété presque infinie de rapports au temps qui s'exprime simultanément dans la vie des individus. En fin de carrière, celui-ci formula un cadre conceptuel majeur dans un ouvrage, « Pour une science des temps. Introduction à l'écologie temporelle » (1996), qui peut se résumer en quatre apports théoriques majeurs.

#### **4.1. Cadres temporels et milieux temporels**

Premièrement, William Grossin clarifie deux notions qui permettent de poser les bases conceptuelles nécessaires à une sociologie générale des temporalités : le cadre temporel et le milieu temporel. Le « cadre temporel », tout d'abord, définit les réglementations et les normes qui entourent les comportements réglés sur des instruments de mesure. Il est rigide, construit et contraint les individus. C'est le cas, par exemple, des horaires qui orchestrent le travail industriel : ils structurent l'activité sociale, assurent leur régularité dans le temps grâce à des sanctions plus ou moins officielles, marquent la spécificité du travail et en accentuent le cloisonnement travail/hors-travail (1996 : 24-30).

Tous les cadres temporels de travail sont toutefois différents et les individus évoluent dans une multitude de cadres temporels de nature et d'échelle diverses. Dans cette idée, le programme de diffusion d'émission de télévision constitue un cadre temporel, le calendrier grégorien en est un autre, tout comme les horaires scolaires ou les heures auxquelles les lampadaires s'allument dans les rues. Cette diversité de forme et de nature des sources temporelles, sans étalon commun de mesure, rend difficile toute tentative de lister exhaustivement les différents cadres temporels comme l'avait, à sa manière, tenté Georges Gurvitch. Ceci dit, parler de « cadre temporels » permet à William Grossin de rendre plus manifeste la coexistence des temporalités : les individus composeraient ainsi, au quotidien, avec un assemblage personnalisé de différents cadres temporels. Ils peuvent alors se juxtaposer (ex. : passer du trajet en train vers le travail, au travail lui-même), se superposer (ex. : un navetteur travaillant durant son trajet de train), se concurrencer et donc s'organiser de manière hiérarchique (ex. : rater une émission car elle a lieu pendant la journée de travail), s'imbriquer et s'entraîner les uns les autres (ex. : écouter de la musique dans un atelier pour se donner de l'entrain), etc. (*Idem* : 34-36).

---

<sup>4</sup>. Comme l'atteste son initiative de créer le premier bulletin transdisciplinaire des « Temporalistes » dont la revue scientifique française « Temporalités » est aujourd'hui la descendante.

Le « milieu temporel » est quant à lui défini par l'auteur comme un ensemble de temps qui s'entremêlent. Il comprend en son sein les « temps naturels » (astrologiques, biologiques,...), les temporalités inhérentes à des comportements d'animaux ou d'objets (ex. : le « temps de la machine »), les cadres temporels construits et tous les rythmes, durées ou échéances des temporalités qui découlent des pratiques sociales. En se centrant davantage sur la nature des temps qui composent la vie quotidienne, l'usage de ce concept permet d'« échapper aux réductions chronologiques » (*Idem* : 43). En prenant l'exemple du « temps du monde rural » tel qu'il est souvent présenté dans les analyses socio-anthropologiques, William Grossin démontre l'intérêt d'échanger cette notion avec celle de « milieu temporel rural » qui permet s'assumer la pluralité des rythmes, durées, natures et cadres temporels qui le constitue. L'idée du temps unique est ainsi définitivement écartée et enclin le chercheur à identifier et à décomposer de manière attentive les pratiques des groupes sociaux qu'il étudie, mais aussi leur environnement naturel.

*Parmi les temps qui forment le milieu temporel rural se rencontrent ceux que fournissent les astres, ceux qui promettent le retour des jours et des nuits, des saisons. S'y ajoutent les temps qui résultent des variations météorologiques, car les temps que ménagent le gel, la pluie, diffèrent de ceux des jours chauds et ensoleillés. (...) Le milieu temporel rural se compose aussi de tous les temps si divers que la croissance des plantes, de celle des animaux domestiques et sauvages, sources de tant d'observations agricoles. (...) Le travail des champs [, notamment,] s'imbrique dans les temps du milieu temporel rural. Il y inclut ses propres temps modelés [tranquilles ou hâtés] (*Idem* : 42 -43).*

L'auteur clarifie ces concepts en vue de la fonctionnalité de son modèle théorique, certes, mais il réalise également une avancée sémantique. En effet, ce n'est plus de « temps social » dont il est question, mais de « temporalités ». La notion de « temps social » suppose, en effet, que le chercheur ne s'intéresse qu'aux temps construits socialement, qui découlent des institutions ou des organisations sociales. Or, en intégrant les temps naturels ou ceux des instances « non-humaines » dans son analyse et en prêtant attention à comment ces temporalités s'agencent avec les rythmes sociaux, il élargit le spectre de l'analyse socio-anthropologique. Notons toutefois que, comme on le sait, le vocabulaire ne fait pas tout et d'autres auteurs, comme l'exemple d'Alfred Gell ci-après, ont continué d'employer le terme « temps », tout en assumant cette complexité.

*Il n'y a pas de différence entre le temps physique, biologique, social ou psychologique (...). Précisément, c'est tout l'intérêt de cette notion abstraite de*



*'temps' qui offre les moyens d'une unification relative de ces différentes catégories et processus. Le temps, qui est intrinsèquement unitaire et unifiant, permet la coordination de divers processus, qu'ils soient biologiques ou sociaux, subjectifs ou objectif* (1992 : 315. Je traduis).

## 4.2. L'équation temporelle

La deuxième contribution de William Grossin à la question de la rencontre de différentes temporalités naît de l'attention qu'il porte à ce qu'il appelle les « équations temporelles » (1996 : 145-153). Similaires aux « temps biographiques » dont il a été question plus haut, elles sont intérieures à chaque individu et interagissent avec les temps extérieurs. C'est en quelque sorte ce dont parle Henri Lefebvre lorsqu'il distingue le « rythme du soi » et le « rythme de l'autre », le premier ayant trait à nos rythmes personnels, tourné vers des formes de conscience plus intimes, introspectives dont nos rythmes physiologiques et psychologiques (1992 : 104-105).

Pour William Grossin, les équations temporelles ont pour caractéristiques l'« orientation temporelle » (la capacité à se situer temporellement), l'« horizon temporel » (l'étendue du passé évoqué ou du futur envisagé), la « disponibilité » (capacité à accueillir des temporalités extérieures), la « gestion temporelle » (programmation et priorisation des temps de la vie quotidienne) et la « création temporelle » (temps libre replié sur soi, investissement passionné dans une activité créative). Cette combinaison personnalisée de référentiels évolue par ailleurs en fonction de l'expérience du monde que font les individus au cours de leur vie et des systèmes de représentations collectives du temps dans lesquels ils évoluent (la « culture temporelle »).

Cette identité temporelle s'ajuste alors en permanence avec les temps divers du quotidien notamment ceux du travail sur lesquels insiste l'auteur.

*Il y a trois temps qui 'habitent' l'ouvrier, que celui-ci produit en réponse à sa situation de travail, c'est-à-dire aux temps imposés par les méthodes, le chronométrage, la machine, le processus, les normes salariales... à savoir : 1) le temps mécanique du corps qui reproduit et enchaîne les gestes de la séquence ; 2) le temps d'évasion psychique, celui qui 'déphase' l'esprit de l'activité répétée, programmée ; 3) le temps périphérique subconscient, attentif aux signes. Lorsque survient un de ces signes, le temps d'évasion et le temps du corps se rejoignent et affrontent les temps de la tâche* (*Idem* : 65. Je souligne).

### 4.3. L'écologie temporelle

C'est sur base de cet argumentaire que l'auteur défendra, troisièmement, son projet de l'« écologie temporelle ». En effet, comprendre comment s'orchestre la multiplicité des temporalités revêt pour l'auteur non seulement un intérêt majeur pour la connaissance du monde social, mais également une manière de discuter la possibilité de l'ajustement le plus favorable à l'individu entre son équation temporelle et son milieu temporel. Une fois la multiplicité des temps reconnue, il s'agit dès lors de faire prévaloir la « jouissance des temps pluriels » (*Idem* : 223).

En cela, la notion d'écologie temporelle consacre les souhaits de l'auteur, non seulement de reconnaître la diversité des interactions, juxtapositions et synchronisations mises en concurrence des différentes temporalités qui entourent et composent la vie sociale, mais également d'affirmer le contenu humaniste d'un tel projet dont l'extrait ci-dessous expose tout l'enthousiasme :

*Que chacun y trouve les temps de sa prédilection, ceux de ses repos, de ses activités, de sa solitude, de ses jeux, de sa participation familiale, de sa vie sociale, de ses pulsions et de ses latences, de sa réflexion, de sa prière, de sa créativité. (...) Il n'y a rien à craindre de la liberté temporelle généralisée. Elle ne débouche pas sur une anarchie préjudiciable à la vie sociale, dont nous menacent les despotes pour légitimer leur emprise. (...) Les contraintes temporelles accablent. Elles s'accumulent. Elles se chevauchent. Elles se contrarient les unes les autres. Elles éprouvent les nerfs. (...) Elles préoccupent. Comment ne pas se sentir bousculé, harassé, agacé par les horaires imposés, les convocations impératives, les rendez-vous à ne pas manquer, le terme des paiements, les sanctions pour oublis et retard, (...) les précautions à prendre un 'temps utile', (...) les engagements, les programmes, l'obligation de prévoir et d'anticiper... La liberté temporelle ne se conçoit aujourd'hui que dans des époques de rêve, perdues dans un passé idyllique où logées dans un avenir incertain. Un espoir s'accroche à la réduction drastique de la durée du travail en posture d'accusée principale. (...) Comme les utopies avant elle, les uchronies sont investies d'une fonction sociale essentielle : elles contiennent en effet des propositions pour régler des problèmes qu'une société n'a pas su résoudre. L'écologie temporelle ne s'interdit pas les perspectives hédonistes. Mais elle s'invite surtout à l'action collective immédiate et résolue. (...) Elle finira par détruire la principale entrave à la conception d'une organisation sociale personnelle nouvelle que constitue la représentation collective d'un temps fondamentalement unique. Cette représentation entretenue et mise à profit par la société industrielle mécanisée devient anachronique. [L'écologie temporelle] est une vision nouvelle des*

*rappports sociaux, une éthique sociale garantissant à tous, dans l'équité, l'accès à des temps choisis* (Grossin, 1996 : 246-247).

Embrasser la multiplicité des temporalités serait en effet, pour l'auteur, la voie vers une « liberté temporelle généralisée » et « le respect mutuel des temps personnels » (*Idem* : 46). La question de l'intégrité des travailleurs, du bien-être, de l'émancipation personnelle et de l'égalité entre les individus fonde ainsi le projet de l'auteur et, comme cette thèse le défend, c'est précisément ce qui est recherché par les néo-paysans à travers leur installation en collectif agricole.

#### **4.4. La temporalité dominante**

Cette position assumée d'objectiver le « bien-être temporel » naît d'un constat qui constitue le quatrième apport majeur pour la socio-anthropologie des temporalités que j'ai décidé de retenir ici : celui de la mise en évidence d'un temps qui domine les représentations sociales, qui s'impose comme la référence commune à l'organisation de la modernité capitaliste contemporaine et auquel les autres temps se subordonnent systématiquement (Grossin, 1996: 195). Calqué sur les temps qui découlent du monde du travail et tout particulièrement de l'industrie mécanisée (*Idem* : 202), le temps (au singulier) est considéré comme une ressource, il s'agit de ne pas le « perdre » et de le rentabiliser. Il est chronométré et est considéré comme une variable dont la bonne gestion est valorisée d'autant plus si elle permet de multiplier et d'optimiser (d'un point de vue économique) les activités des individus, qu'elles soient lucratives ou non. Par ailleurs, son irréversibilité et sa linéarité sont statuées et il s'agit de penser la vie sociale en termes de projets, d'innovations et de progrès, tout en privilégiant toutefois le court terme. Cette « économicisation du temps » dont parle également Jean Chesneaux (1996 : 32) trouve écho dans les travaux de nombreux auteurs comme Hartmut Rosa qui argumente dans le sens du « totalitarisme » (2013[2010] : 84-86) de l'accélération de la vie sociale tant ce tempo, directement hérité des « impératifs systémiques » de productions capitalistes (*Idem* : 8), s'immisce dans la plupart des sphères de la vie sociale.

La théorie de la multiplicité défendue par William Grossin n'exclut donc pas l'existence d'un registre temporel dominant et, à l'instar de son prédécesseur Georges Gurvitch, le sociologue pointe du doigt les situations d'interaction où une temporalité prend le dessus sur une autre, l'annihile ou la transforme, et ce, de manière plus ou moins conflictuelle. Pour le sociologue Roger Sue, il s'agit dès lors d'identifier par quels mécanismes sociaux se reproduisent ou se succèdent ces temporalités dominantes, ce qui donne un éclairage nouveau

à la compréhension des dynamiques au sein de la structure sociale d'une société donnée (1994 : 126-135). Pour arriver à cette conclusion, l'auteur met en place cinq critères permettant d'évaluer la domination d'une représentation du temps dans une société donnée (*Idem* : 126-135). Il propose :

1. de mesurer la durée objective dédiée à une activité plutôt qu'une autre, laquelle peut être considérée comme dominante si elle occupe la majorité du temps quotidien d'un individu ;
2. de chercher le « lieu de production des valeurs dominantes d'un système social » (*Idem* : 128) et d'analyser quelles temporalités y sont liées ;
3. de vérifier, en fonction des activités sociales valorisées qui découlent de ces échelles de valeurs, si les catégories sociales (classes, professions, statuts au sein de la division du travail) qui structurent la société sont liées à ce système de valeur ;
4. d'interroger le mode de production reconnu comme dominant et fondamental dans une société et d'y étudier la temporalité associée, qui sera considérée comme dominante par association ;
5. de reconnaître comme temps dominant celui qui, enfin, sera considéré comme tel par les individus.

En reconnaissant l'existence des temporalités plurielles tout en réaffirmant la présence d'une base temporelle commune et partagée, William Grossin résout ainsi ce que Michel Lallement a appelé l'« antinomie Durkheimienne » (2008) : la difficulté pour les sciences sociales à ménager d'un côté l'unicité qui encadre et structure les pratiques et les représentations sociales et, de l'autre, l'individualité personnalisée des comportements humains. Avec sa notion d'« écologie temporelle », l'auteur légitime ainsi la place d'un regard introspectif et personnalisé dans une théorie socio-anthropologique des temporalités. Ce faisant, il endigue la possibilité d'interprétation déterministe de la conscience temporelle via le conditionnement social et réconcilie les sciences sociales avec la reconnaissance des temporalités naturelles, cosmiques et biologiques dans nos travaux. Comme le montre, ci-dessous, le commentaire de Michel Lallement, cette considération des temporalités paraît finalement assez simple et intuitive, au point qu'on douterait des tergiversations dont elle (a) fait l'objet.

*C'est dans l'interaction avec un Autrui généralisé que la construction d'un temps social devient possible. Le temps est bien, de ce fait, un objet de négociation. Dans les sociétés modernes, la pluralité des temps dans lesquels se meuvent les individus est gérée avec d'autant plus d'efficacité par ces derniers qu'ils ont des repères communs (l'année, le mois...), qu'ils savent se situer dans une échelle temporelle (...). L'existence d'un référentiel collectif est la condition, non l'ennemie, de la négociation de temporalités multiples (Lallement, 2008 : 10).*

Un grand nombre d'auteurs contemporains ont choisi la même perspective théorique que celle encouragée par William Grossin. En analysant ce que nous racontent ces interactions entre différentes temporalités sur le monde social, de nombreux auteurs ont permis de mettre en exergue des rapports de pouvoir et de domination et ont démontré avec brio que le temps était un enjeu de lutte sociale, « un lieu de conflits entre groupes sociaux luttant pour imposer leur propre représentation du temps et l'imposer comme représentation dominante » (Sue, 1994 : 58). C'est évidemment le cas des études en sociologie du genre dont il a été question plus haut, mais également de nombreux autres travaux en sociologie du travail où les questions de la synchronisation, de la coordination des tâches et des tensions qui résultent de la pression temporelle exercée sur les travailleurs n'ont effectivement pas fini de faire couler de l'encre (Peigné, 2011). Les travaux sont nombreux et la question du temps en relation au travail s'est déclinée selon diverses thématiques, comme c'est par exemple le cas du volume n°16 de la revue de référence « Temporalités » qui a mis à l'honneur en 2012 les « conflits de temporalités dans les organisations » en englobant ainsi des travaux variés comme l'étude des conséquences des transformations des temps de travail (Devetter et de Coninck, 2012), la démonstration de l'alignement des régimes temporels de l'intermittence du spectacle sur ceux du travail salarié (Bureau et Corsani, 2012), l'analyse des « conflits et résistances autour du temps de travail avant l'industrialisation » (Maitte et Terrier, 2012) ou encore les travaux sur les difficultés rencontrées par les syndicats face à la question du travail à horaire décalé (Barbier, 2012).

La sociologie de la ville a également trouvé de l'intérêt à cette perspective interactionniste des temporalités étant donné les parallélismes à faire avec leurs analyses de l'espace et de ses usages divers (Lucchini, 2015 ; Serra Mallol, 2014 ; Haicault, 2003 ; Chesneaux, 1997, ...). C'est par exemple ce qu'illustre l'essai d'Henri Lefebvre sur la « rythmanalyse ». Dans sa volonté de développer une science des rythmes multiples qui animent le quotidien des villes méditerranéennes, il devancera d'ailleurs William Grossin avec des propos qui convergent avec ceux traités ci-dessus.

*La polyrythmie (...) peut se définir comme la lutte entre deux tendances : la tendance à l'homogénéité et celle à la diversité. (...) Disons qu'il y a une lutte entre un temps mesuré, imposé, extérieur, et un temps plus endogène. (...) Lorsque les rapports de force l'emportent sur les rapports d'alliance, lorsque les rythmes 'de l'autre' rendent impossibles les rythmes 'du soi', alors éclate la crise totale, avec le dérèglement de tous les compromis, l'arythmie (...) (1992 : 108).*

Enfin, la question des rapports de force qui peuvent se jouer en situation d'interaction temporelle a évidemment été soulevée par les socio-anthropologues assistant à des situations de domination (post-)coloniale ou d'hégémonie économique et culturelle. Pierre Bourdieu, pour ne citer que lui et malgré les critiques d'Alfred Gell à son égard, a également mis en évidence de manière assez indépendante les inadéquations et tensions existant entre deux types de temporalité qui situent leur source dans des rapports de pouvoir. Ce faisant, il anticipe aussi la contribution de William Grossin de quelques dizaines d'années. En se servant de l'hypothèse selon laquelle « le fonctionnement d'un système économique suppose l'existence d'un système déterminé d'attitudes à l'égard du monde et à l'égard du temps » (Bourdieu, 1963 : 24-25), l'auteur étudie les processus d'adaptation et l'imposition du système capitaliste français en Kabylie. Selon lui, le capitalisme économique se marque notamment par une « attitude déterminée à l'égard de l'avenir » (*Idem* : 26) et donc par une certaine insistance vis-à-vis de la prévoyance, de l'anticipation actionnariale et de la rationalisation économique des conduites temporelles des acteurs. En cela, sa temporalité est différente de l'anticipation de l'avenir et des pratiques prévisionnelles de la population paysanne kabyle qui sont, selon lui, largement influencées par leur propre expérience de l'agenda social rural et du cadre temporel issu de la tradition. Dans un rapport de domination économique, cependant, des pratiques qui visent la réduction de l'univers des possibles pour plus de sécurité en termes d'investissements deviennent nécessaires, discriminantes et transforment ainsi le rapport au temps coutumier.

## 5. Conclusion

L'état de l'art présenté ici avait pour objectif de comprendre dans quel contexte intellectuel et au sein de quels débats théoriques a émergé la question de la multiplicité des temporalités en sciences sociales. Nous retiendrons que l'avènement du temps comme un objet social a impliqué une prise de distance avec les sciences physiques et la philosophie, et ce, en privilégiant une démarche empirique et l'analyse qualitative. Pour les premiers socio-anthropologues de l'époque, il s'agissait de chercher le cadre social et collectif qui amenait les

acteurs sociaux à penser le temps sur une base commune, tout en argumentant dans le sens du primat de la société sur la réalisation d'une conscience individuelle du temps.

En réorganisant la littérature socio-anthropologique au regard de la reconnaissance de l'existence d'une multitude de temporalités dans la vie sociale, j'ai tout d'abord tenté de démontrer que cette perspective se situait au centre de deux préoccupations épistémologiques contemporaines. Dans un premier temps, concéder l'idée d'une coexistence de temporalités multiples au sein d'un même groupe social permet de contrecarrer les dérives homogénéisantes de nos disciplines et, avec elles, la mise à distance des sociétés que nous étudions. En abandonnant la vision unitaire des temporalités, c'est-à-dire en reconnaissant le fait que les membres d'une société donnée ne font pas forcément la même expérience du temps au même moment, les chercheurs se doivent, en effet, de revoir leur volonté de créer un système théorique unique et englobant pour les sociétés humaines. Les auteurs qui ont porté le projet de l'appréhension d'une multiplicité de temporalités ont, en effet, permis de réaffirmer le fait que les circonstances de l'action sont préalables à l'expérience de la temporalité et non l'inverse. Aussi, les rapports que les individus entretiennent au temps varient en fonction des lieux où ils se trouvent, des activités auxquelles ils s'adonnent, des interactions sociales en présence et des enjeux qui les gouvernent.

Ceci étant, l'étude de la multiplicité des temporalités qui en découle permet de répondre à un deuxième renversement épistémologique qui dépasse la simple étude du temps : celui de briser le lien automatique qui existait entre le cadre culturel d'un individu et sa conscience individuelle. Ce déterminisme culturel a, en effet, longtemps prévalu au sein des études portant sur le temps en sciences sociales. La coexistence de temporalités multiples au sein de chaque groupe social (et même au sein de chaque activité, de chaque espace, de chaque interaction, comme on l'a vu) s'impose donc ici comme un dénominateur commun à l'humanité, une capacité partagée reposant sur des principes intuitifs universels.

Ensuite, j'ai défendu l'idée selon laquelle l'approche du monde social par la multiplicité des temporalités est une voie toute indiquée pour tenter de saisir la dialectique des phénomènes sociaux et de les appréhender de manière dynamique, tout en assumant leur complexité et les contradictions internes qu'ils revêtent. Ce faisant, c'est de l'amélioration de la compréhension du monde social dont il est question, et ce, en accordant la place qu'elle mérite à la nuance dans nos analyses socio-anthropologiques.

Enfin, en cherchant parmi les différentes contributions qui ont pu apporter une contribution à l'étude des temporalités multiples, j'ai trouvé dans les travaux de William

Grossin des bases conceptuelles et théoriques sur lesquelles s'appuiera ce travail. Tout particulièrement, la notion d' « écologie temporelle » développée par l'auteur semble s'être imposée comme un concept qui permet de combiner l'attention portée à la conscience introspective, biographique, personnelle des temporalités et la reconnaissance des temporalités induites par les institutions, les techniques, la nature ou toutes autres contraintes sociales. En plus d'avoir le mérite d'associer le souci d'analyse des cadres et structures qui harmonisent les pratiques et les représentations sociales et la prise en compte de la diversité des individualités propres à chacun des individus, ce concept endosse par ailleurs une vision politique et émancipatrice visant à défendre les bienfaits de « l'accès à des temps choisis » (Grossin, 1996 : 247).

Le fait de reconnaître que le rapport au temps puisse être un enjeu de lutte sociale ou tout simplement un révélateur de rapports de domination entre les individus pose, en effet, la question de l'équité temporelle, des mécanismes par lesquels la pression temporelle s'opère sur les acteurs sociaux et de la manière dont ceux-ci font malgré tout coexister des rythmes, des horizons temporels ou modes d'organisation du temps au sein de situations sociales où dominerait *a priori* une représentation du temps unique.

En cherchant à mettre en évidence les diverses temporalités qui surgissent du quotidien des néo-paysans qui vivent et travaillent en collectifs autogérés au sud-est du Massif central, j'espère pouvoir contribuer à ce corpus théorique qui ne cesse de s'affiner et qui embrasse, avec humilité, la complexité du monde social.



## CHAPITRE II

# Description du travail de terrain et définition de l'objet d'étude

*Jadis, au lieu du jardin que voici,  
C'était la zone et tout ce qui s'ensuit.  
Des mesures, des taudis insolites.  
Des ruines, pas romaines pour un sou.  
Quant à la faune habitant là-dessous,  
C'était la fine fleur, c'était l'élite.*

—Georges Brassens, « La princesse et le croque-note »

« Qui, aujourd'hui, entre deux métros, ne rêve de vivre à la campagne ? Qui ne rêve de retrouver, loin des miasmes et de la frénésie urbaine, cette vie, simple, en harmonie avec la nature qu'on prête aux paysans d'autrefois ? ». C'est avec cette question rhétorique que les sociologues Danièle Léger et Bertrand Hervieu introduisaient leur ouvrage consacré au mouvement de « retour à la nature » des années 1970 en France (1979 : 7). Près de cinquante ans plus tard, l'évocation de cette perspective de reconversion continue d'alimenter les fantasmes et de pousser certaines personnes à développer des initiatives allant dans le sens d'un mode de vie davantage autonome, au grand air, incarnant une mise à distance de la société de consommation et des rapports de domination salariale.

Le chapitre précédent avait pour vocation de réaliser un état de la littérature socio-anthropologique sur la question des temporalités multiples et d'esquisser les enjeux disciplinaires, théoriques et épistémologiques dans lesquels elle s'inscrit. Mais ce cadre analytique revêt également un intérêt tout particulier dans la compréhension du phénomène de la néo-paysannerie française contemporaine. Ce dernier, qui est l'objet de ce travail et que le présent chapitre définira précisément, constitue un terrain fertile à la mise en exergue des tensions et enchevêtrements de diverses temporalités au quotidien.

Au vu des remarques sémantiques que j'expliquerai dans ce chapitre, les individus qui ont été privilégiés pour ce travail sont ceux qui ont fait le choix non seulement de pratiquer une activité agricole, pastorale, une activité en lien avec l'artisanat (charpenterie, menuiserie, construction en pierres sèches, travail de la laine, vannerie, etc.) ou en lien avec la vente directe de produits issus de la cueillette ou d'autres récoltes (confitures, crèmes de châtaignes, jus de

pommes), mais qui ont également fait le choix de vivre et de travailler en collectifs. Ces collectifs, de cinq individus au minimum, devaient également témoigner d'une volonté de s'organiser sur base de principes autogestionnaires et égalitaires.

L'influence anarchiste libertaire des initiatives néo-paysannes rencontrées et le fait d'avoir privilégié les formes collectives et autogestionnaires de ce phénomène a contribué 1) à ce que je témoigne de l'intérêt à la critique que ces acteurs font de la centralisation des formes de pouvoir et de la suprématie de l'organisation de l'économie capitaliste sur la vie sociale ; 2) à ce que je m'attarde sur leur mode d'organisation, soumis à la négociation constante entre le respect des libertés individuelles et les contraintes propres au fonctionnement collectif.

Par ailleurs, l'intérêt des néo-paysans rencontrés pour la paysannerie traditionnelle et pour la réappropriation de cet archétype dans leurs revendications d'autonomie est, comme on le verra, non seulement une situation propice à une réflexion théorique sur l'enchevêtrement des horizons temporels passé, présent et futur, mais également l'occasion de mobiliser la poly-activité que les individus mettent en place pour analyser comment les temporalités qui y sont liées s'articulent. Le quotidien des néo-paysans et les idéaux qui les animent se voient ainsi tout particulièrement bien adaptés à une approche théorique qui fluidifie la rigidité des modèles analytiques et reconnaît la coexistence d'une diversité de temporalités.

## 1. Contextualisation du phénomène

### 1.1. *Des « milieux libres » aux communautés post-soixante-huitardes*

Les liens existants entre anarchisme et écologisme ne datent pas d'hier. En France, les premiers mouvements de « retour à la nature » datent en effet de la fin du XIXe et étaient à l'initiative d'individus anarchistes individualistes qui avaient, déjà à l'époque, encouragé la prise de distance par rapport aux luttes de pouvoir et à l'activisme politique urbain pour se centrer sur la création ex-nihilo de « milieux libres », « colonies libertaires » ou encore « communautés utopistes » à la campagne (Baubérot, 2014 ; Petitfils, 2011 ; Steiner, 2016 ; Antony, 2016 ; Legendre, 2006 : 7). Selon ces protagonistes, la mise en place de pratiques autonomisantes et la construction d'une société parallèle étaient présentées comme le développement d'un mode de vie libéré des contraintes de l'Église, de l'État et de l'organisation capitaliste du travail. On assiste déjà à l'émergence de questionnements sur les bienfaits de la vie hors de la ville, de la place de l'homme dans la nature notamment à travers des essais concernant le naturisme et le végétarisme.



*Image 1 : « L'en dehors », gravure de Louis Moreau, imprimée en cartes postales et comme en-tête du journal anarchiste libertaire du même nom, 1922. On y voit un travailleur faisant ses adieux aux usines et à l'Église, en direction des champs.*

Il s'agissait, à la manière dont l'avaient amené des auteurs tels qu'Étienne de La Boétie ([1576]2015) et Charles Fourier ([1808]2015), de reconstruire, en des espaces autogérés, des sociétés nouvelles pour y concrétiser un projet utopique fondé sur des modes d'organisation égalitaire et sur une remise en question des rapports de servitude, tant d'un point de vue de l'organisation du travail que des rapports familiaux ou hiérarchiques. Les « colons » anarchistes mirent ainsi en place des lieux de vie collectifs reposant principalement sur l'artisanat (filature, atelier de tailleur, menuiserie, cordonnerie, imprimerie, etc.) et sur l'agriculture. Parmi tant d'autres, on peut citer les communautés de « La Clairière de Vaux » près de Châteaux-Thierry (1902-1907), de « l'Essai » d'Aiglemont dans les Ardennes (1903-1909), de « l'Expérience » à Stockel (1905-1908), du « Milieu libre de Pavillon-sous-bois » (1910-1912) ou de la « Colonie libertaire de Saint-Germain-en Laye » (1906-1908).

Les anarchistes individualistes, à l'initiative de ces milieux libres, se distinguent alors des activistes socialistes de l'époque. Ils aspirent à un changement radical de leur existence, une émancipation individuelle « ici et maintenant » (Steiner, 2016) et mettent en avant l'urgence d'appliquer leurs idées libertaires à leur propre vie. Autrement dit, pour ces derniers,

« qui veut changer la société doit commencer par se changer lui-même » (Steiner, 2016 : 2). Les stratégies militantes et les doctrines socialistes ne convainquent effectivement pas les anarchistes. La temporalité du long terme qu'endosse la lutte organisée, l'idée de la légitimité de l'imposition d'un comportement individuel (en rapport au travail notamment) au nom de la collectivité (Russel, [1966]1973 : 101) et, surtout, l'idée de mobiliser l'outil étatique et l'organisation pyramidale pour parvenir à leurs fins, sont à la base de la scission des communistes avec les anarchistes. Malgré la prise de distance par rapport à l'activisme urbain, la lutte révolutionnaire et le principe de « propagande par le fait »<sup>5</sup>, les collectifs anarchistes de l'époque continuent de nourrir un espoir de changement de société. Les projets communautaires constituent en cela un espace de réflexion et d'expérimentation à moindre échelle de la société idéale. Ils sont supposés démontrer la viabilité du projet anarchiste, affaiblir l'ordre capitaliste et, à terme, s'y supplanter.

*« Attendez... patience... doucement... ça viendra... soyez nombreux, forts, résolus... instruisez-vous, écoutez les sages paroles de vos chefs et plus tard, bien plus tard, quand ce sera mûr... nous ferons la Révolution ». Et voilà, ils attendent toujours et sans cesse ; le mot d'ordre viendra lorsqu'ils seront tous crevés ou qu'ils comprendront que les chefs ne sont que des vendus et des lâches. La conclusion c'est que nous essayons de créer un milieu où l'homme se dégagera dans la mesure du possible, au milieu de cette infernale société, et de tous ses préjugés, de ses tares physiques et morales, et où il mènera (...) 'la vie qui lui plaira de vivre'. Si nous échouons, nous en rechercherons les causes, nous les analyserons, et ce sera pour l'avenir échecs à éviter ou à vaincre. Si, au contraire, comme nous l'espérons et le souhaitons la colonie marche il s'en créera d'autres qui, petit à petit, transformeront la société et donneront naissance à la liberté individuelle, à la vie harmonique »* (extrait du journal « Le réveil de l'esclave », 1902 ; cité par Legendre, 2006 : 14-15).

Avec l'effondrement de la force révolutionnaire anarchiste et le peu d'enseignement historique de ces initiatives, l'expérience des milieux libres a toutefois été reléguée au statut d'essai marginal, idéaliste et voué à l'échec. Dans le courant des années 1960, en France, principalement après les événements de mai 1968, des projets parentés à ce que les anarchistes de l'époque avaient mis en place ont regagné en popularité : les « utopies du retour » (Léger, 1979).

---

<sup>5</sup>. Terrorisme anarchiste pratiqué par certains anarchistes à la fin du XIXe siècle et visant à dépasser la simple critique intellectuelle du capitalisme et de l'État en démontrant un jusqu'au-boutisme insurrectionnel individualisé.

Des jeunes, âgés majoritairement entre 20 et 30 ans, souvent étudiants, de la classe moyenne ou, plus rarement, ouvriers, issus des villes, réinvestissent alors les campagnes désertées pour y vivre (généralement) en communauté. Avec un engouement culminant entre 1971 et 1973 où 300 à 500 communautés étaient répertoriées en France, avec pour destinations fétiches les régions du sud du Massif central et l'Ariège (Rouvière, 2016 : 1), le phénomène réussit à inverser la tendance démographique (Kayser, 1990) et contribue fortement à la transformation socioculturelle et économique de ces régions (Clavairolle, 2008 et 2013b ; Léger et Hervieu, 1979 ; Mercier et Simona, 1983 ; Garcia, 1977 ; Bonini, 2012 ; Rouvière, 2015, etc.)

Ceux qui sont alors appelés uniformément les « néo-ruraux » répondent de tendances politiques et idéologiques pourtant différentes. Si pour l'historienne Catherine Rouvière, on peut distinguer, des années 1960 à aujourd'hui, cinq différentes vagues de « retour à la terre » qui seraient chaque fois constituées d'acteurs au profil sociologique et aux aspirations singulières (2015, 2016), ce mouvement de « retour à la terre » se prête pourtant difficilement à la typologie ou à la division chronologique. Comme l'explique Françoise Clavairolle, cette analyse tend à masquer la continuité et la cumulation des différentes aspirations qui motivent ces installations au cours du temps (2013b : 70). Comme on s'apprête à le voir un peu plus loin, la terminologie même de « néo-rural » est une catégorisation qui laisse d'ailleurs à désirer d'un point de vue socio-anthropologique.

Des préoccupations et projets communs animent en effet ces acteurs. Ceux-ci ont souvent été déçus des répercussions politiques des événements de mai 68 dont certains espéraient qu'ils débouchent sur un renversement radical de la société capitaliste (Pereira, 2009). C'est ce que Jean-Pierre Le Goff appelle la « phase nihiliste » du mouvement post-soixante-huitard (2002[1998] : 96). Pour les « néo-ruraux », il n'était, en effet, plus question d'espérer la potentielle « lutte finale », mais bien de vivre dès à présent la vie alternative revendiquée, ignorant de fait les luttes de pouvoir au sein des institutions politiques, déconstruisant la morale judéo-chrétienne et échappant à l'exploitation du monde du travail. Les dénonciations de l'oppression et des inégalités sociales se transfèrent alors vers des revendications écologiques et des aspirations à un mode de vie exempt d'aliénation. Il s'agit de reconstruire des espaces porteurs d'un nouveau mode de production et de consommation, mais également de chercher l'épanouissement personnel, ce qui concerne alors la libération sexuelle, mais également la recherche d'un mode de vie jugé plus sain, en campagne, où les « néo-

ruraux » cherchent à retrouver (ou à construire) un supposé équilibre avec la nature et des relations de proximité basés sur l'entraide et l'échange (Léger et Hervieu, 1979).

Ceci dit, notons que les communautés qui se constituent à partir des années 1960 revêtent des tendances idéologiques très différentes, passant des groupes spirituels New Age à des collectifs politiques radicaux et révolutionnaires. Selon les lieux et l'actualité, certaines tendances font parler d'elles, à l'époque, pour leur position antimilitariste, anti-nucléaire, leur opposition à la chasse, leur pratique de l'amour libre, leurs réflexions précurseurs en matière d'écologie politique ou leur mise en place de projets d'agriculture paysanne durable, ce qui atténue la représentativité médiatique des groupes anarchistes libertaires, pourtant présents. Les collectifs sur lesquels se base ce travail s'inscrivent dans le prolongement de ces installations.

## ***1.2. Singularités contemporaines***

Malgré la relative continuité du mouvement migratoire des années 1960 à aujourd'hui (outre le pic entre 1971 et 1973), celui-ci s'est malgré tout progressivement transformé au fil des années, conduisant les acteurs que j'ai rencontrés à se distinguer des initiatives collectives pionnières dans les régions où ils se sont installés. Un premier facteur de différenciation se marque dans l'accessibilité à un confort de vie supérieur à celui des pionniers. Celui-ci tient, tout d'abord, en la possibilité des acteurs contemporains de prétendre à des allocations sociales comme le Revenu de Solidarité Active (RSA)<sup>6</sup>, la Couverture Maladie Universelle (CMU)<sup>7</sup>, l'Aide Personnalisée au logement (APL)<sup>8</sup> ou à des subventions de la Politique Agricole Commune (PAC)<sup>9</sup>. Ces aides sociales, et tout particulièrement le RSA, ont contribué à assurer une sécurité financière non négligeable aux individus venus s'installer en collectif agricole. La précarité économique des pionniers, décrite dans les études des sociologues ou historiens, les

---

<sup>6</sup>. Le RSA, anciennement nommé Revenu Minimum d'insertion (RMI), est une allocation sociale française entrée en vigueur en 1988. Équivalente aux aides sociales des Centres Publics d'Action Sociale (CPAS) en Belgique, celle-ci permet de garantir un revenu individuel de +/- 500 euros par mois aux personnes sans emploi. <https://www.service-public.fr/particuliers/vosdroits/N19775>.

<sup>7</sup>. La CMU, aujourd'hui appelée la Protection Universelle Maladie (PUMA) est une prestation sociale française datant de 1999 et permettant le remboursement complet de tous les frais médicaux pour les personnes les plus précarisées résidant en France de manière stable et régulière. [https://www.cmu.fr/protection\\_universelle\\_maladie\\_puma.php](https://www.cmu.fr/protection_universelle_maladie_puma.php).

<sup>8</sup>. L'APL est une aide financière étatique prenant en charge une partie, plus ou moins conséquente selon les revenus de la personne, du prix de leur loyer. Née en 1971, cette allocation s'est étendue à un public plus large à partir des années 1990. <https://www.service-public.fr/particuliers/vosdroits/F12006>.

<sup>9</sup>. La PAC est une politique mise en place par l'Union Européenne en 1962 et vise à subventionner l'agriculture de manière à avoir plus de contrôle sur le prix des produits vendus sur le marché. Les aides financières directes aux agriculteurs se sont depuis multipliées et diversifiées, notamment suite à la réforme de 1992.

avait en effet visiblement conduits à légitimer leur accès au confort matériel en ce qui concerne l'habitat, l'alimentation et les conditions de travail (Rouvière, 2015 : 146-148), ce qui a d'ailleurs pu jouer un rôle dans les conflits interpersonnels et la pérennité de certaines expériences. En se reposant sur le RSA, les individus que j'ai rencontrés s'octroient en effet une certaine liberté individuelle de consommation et de mobilité leur permettant de se sentir moins contraints par la vie collective et l'impératif de productivité dans les activités qu'ils mettent en place (*cf.* chapitres III et VI).

À cette multiplication des aides sociales potentielles, s'ajoute également une certaine expertise administrative qui facilite le montage de dossiers permettant d'obtenir des subventions ou d'effectuer d'autres types de démarches (demande de reconnaissance de label, reconversion bio, montages associatifs, jonglage entre différentes comptabilités, etc.). Ces démarches s'inscrivent dans un contexte de valorisation croissante desdits « produits du terroir » (*cf.* chapitre VII) tels que les fromages de chèvre ou les crèmes de marrons. Les personnes que j'ai rencontrées n'hésitent pas, en effet, à vendre leurs productions dans leur ville d'origine où ils peuvent souvent en tirer un meilleur prix. L'aspect lucratif de leur démarche est d'autant plus assuré suite au développement du tourisme rural (Martin *et al.*, 2012) et à la conscientisation des consommateurs à l'égard des produits biologiques et locaux (Lamine, 2008).

L'amélioration du confort du mode de vie, en comparaison avec les initiatives des années 1970, tient aussi au développement des infrastructures et des services à disposition en matière de communication et de déplacement. Tous les collectifs que j'ai rencontrés ont en effet des accès à l'électricité (quitte à mettre en place des panneaux photovoltaïques) ; la plupart d'entre eux a également un accès Internet et presque tous les habitants disposent d'une voiture individuelle ce qui facilite les déplacements là où les services de transport public laissent à désirer.

Enfin, les récits malheureux de séparation et d'éclatement de collectifs des années 1970 ont rendu les individus que j'ai rencontrés particulièrement précautionneux, principalement à l'égard de la totale mutualisation de leurs revenus, de l'accès à la propriété privée individuelle ou à l'habitat commun partagé afin d'éviter que ces aspects de la vie collective soient une source de frustrations ou de tensions. Ceux-ci ont ainsi tendance à protéger une certaine individualité au sein du collectif en gardant la gestion personnelle de leurs sources de revenus (RSA, travaux saisonniers ou autres) et en développant de petits habitats individuels (yourtes, cabanes, caravanes, camions aménagés, etc.) indépendants de la maison collective principale (voir

annexe). Par ailleurs, de nouvelles structures et associations sont à leur disposition, ce qui leur permet de chercher des alternatives aux statuts classiques de propriété ou de production, comme l'association Terre de Liens<sup>10</sup> pour la propriété ou le recours aux CUMA<sup>11</sup> pour les productions de confitures et crèmes de marrons (*cf.* chapitre V).

Outre l'accessibilité à un confort de vie supérieur, un deuxième facteur contribue à ce que les individus que j'ai rencontrés se distinguent des pionniers. Il s'agit de l'expérience et des réflexions préalables à leur installation en collectif agricole. Là où la « migration utopique » (Léger, 1979 : 7) des années 1960-1970 était spontanée et motivée par un désir de rupture ou de fuite par rapport à la vie que ces individus menaient en ville, aujourd'hui, l'installation en collectif agricole s'opère au cours d'une « (re)conversion graduelle » (Pruvost, 2013 : 41). Les principaux intéressés ont en effet souvent déjà vécu des expériences collectives alternatives<sup>12</sup>, en milieu rural ou non, avant de faire de choix de démarrer ou rejoindre un collectif agricole. C'est le cas d'anciens squatteurs, nomades (en roulotte ou camion aménagé) ou d'une grande partie de personnes ayant entrepris un voyage itinérant à la rencontre de collectifs préexistants (en France ou ailleurs) pour se forger une opinion sur ce mode de vie et choisir en pleine conscience où s'installer et le mode d'organisation leur convient le mieux. Cette expérience de la vie est ainsi un premier pas vers une certaine précarité économique (les individus ont, en effet, pour une très large majorité commencé à bénéficier du RSA ou autres allocations avant de s'installer en collectif). Elle revêt également une fonction d'apprentissage d'un mode d'organisation collectif quotidien ainsi que d'une première approche du jardinage ou de l'élevage. Lorsque ces personnes décident donc de s'installer (ou de créer) les collectifs dans lesquels je me suis rendue pour ce travail, elles ont généralement eu un aperçu de ce que ce mode de vie impliquera d'un point de vue physique, émotionnel, matériel et organisationnel.

Un troisième facteur de différenciation avec les pionniers est davantage de l'ordre du contexte politique et culturel dans lequel naissent ces projets. La pratique de l'amour libre et le naturisme, par exemple, ne font plus l'objet de revendications ou provocations particulières.

---

<sup>10</sup>. Terre de Liens est un mouvement citoyen regroupant aujourd'hui une association, une société foncière et une fondation et dont le but est le rachat de terres et bâtis agricoles de manière à les sortir des logiques de spéculation immobilière et à faciliter l'installation d'individus ayant un projet agricole via la location de ces terrains à des prix avantageux et comprenant des clauses environnementales. Site Internet : <https://terredeliens.org>.

<sup>11</sup>. Coopérative d'Utilisation du Matériel Agricole.

<sup>12</sup>. Entendues ici comme vécues hors du marché de l'emploi, au contact d'une population remettant en question les institutions étatiques, la société de consommation et les modes d'organisation politique et économique contemporains ou sensibilisée à des pratiques de consommation écologique et durable.



Certes, les collectifs sont parfois le théâtre d'infidélités amoureuses. On y retrouvera également une certaine opposition à l'institution du mariage ou, selon les lieux, des réflexions féministes à l'égard de la répartition des tâches et rôles selon les genre, mais le fonctionnement des couples et familles est pour la majorité conventionnel.

Pour terminer, l'attitude des pouvoirs publics à l'égard des collectifs agricoles contemporains est très différente de celle des années 1960-1970. Cet aspect du néo-ruralisme des années 1960-1970 est sans doute celui qui a été le plus documenté et étudié. Les pionniers de l'époque sont en effet les premiers à réinvestir les campagnes qui n'avaient jusqu'alors cessé de voir leurs villages se vider de leurs habitants depuis presque cent ans sous l'action des deux guerres mondiales et de l'appel de main-d'œuvre par l'industrie en ville. Aux pratiques associées à la libération des mœurs et à l'idéalisation de la paysannerie des « néo' » s'oppose alors le conservatisme, l'austérité et l'aspiration des « archéo' » (Rieutord, 2013 : 97) à la modernisation des campagnes. La confrontation de ces deux générations et cultures a effectivement créé des barrières à l'intégration de cette nouvelle population dans les sociétés locales, qui se sont manifestées tantôt par de l'hostilité, manifestée notamment par les intrusions musclées et répétées de la police (Besson et Vidal, 1976a ; Besson *et al.*, 1976b), tantôt par des stratégies d'entrave à leur installation (Rouvière, 2015 : 177-235) en refusant par exemple de leur vendre des terrains ou de laisser pâturer leurs troupeaux sur des terrains qui leur appartiennent, bien qu'en friche.

Depuis, la cohabitation entre ces différentes populations s'est banalisée. Ceux qui étaient à l'époque qualifiés de « hippies » ou « chevelus » et qui sont restés dans ces régions ont démontré leur capacité à travailler (*cf.* chapitre VI) et à s'adapter aux conditions de vie locales. Par leur résilience, leurs activités, leur implication dans des réseaux associatifs, culturels ou politiques (Clavairolle, 2008 ; Léger et Hervieu, 1979) ou par la scolarisation de leurs enfants (Bonini, 2012), ils ont fini par légitimer leur place sur le territoire. De plus, ils ne sont plus les seuls étrangers à s'être installés. L'attractivité de ces régions a en effet été tributaire de la popularité du tourisme rural et patrimonial et a conduit à une explosion du marché des résidences secondaires (Martin *et al.*, 2012). Tout cela est sans compter les effets de périurbanisation ou du travail à domicile (de la part de professionnels jadis associés à l'espace urbain) et, surtout, de la sédentarisation des nouvelles générations, enfants de « néo' » ou « archéo' » qui, en s'inspirant des codes culturels ou des valeurs des uns et des autres, ont contribué à affaiblir cette dichotomie liée à l'autochtonie.

Depuis, les collectifs qui s'installent dans ces régions bénéficient de ces effets de la repopularisation des campagnes. Ils peuvent compter sur la familiarisation de structures et programmes de développement avec l'agriculture biologique (SAFER<sup>13</sup>, CFPPA<sup>14</sup>, programme LEADER<sup>15</sup>), de syndicats d'agriculteurs progressistes tels que la Confédération Paysanne<sup>16</sup>, d'associations et réseaux alternatifs (notamment REPAS<sup>17</sup>, AMAP<sup>18</sup>, Terre de Liens), sans compter l'entraide facilitée par la présence de nombreux autres collectifs aux projets similaires dans la région.

De plus, une grande majorité des personnes que j'ai rencontrées accordent beaucoup d'importance au fait d'entretenir de bonnes relations de voisinage et, plus généralement, avec les habitants du territoire. Il en va, certes, de leur souci de convivialité et de mobilisation des réseaux voisins basés sur les logiques de consommation locale et d'entraide, d'une certaine tendance nostalgique à vouloir apprendre des « anciens » des gestes et techniques agricoles vernaculaires (*cf.* chapitre VII), mais également de la démarche défensive qui vise à « éviter de s'attirer des ennuis ». La crainte de la dénonciation de certaines de leurs initiatives, parfois illégales ou effectuées sans autorisation (construction d'habitats légers sur leur terrain, non-déclaration de certaines activités), de la fin d'accords tacites arrangeants (laisser pâturer les troupeaux sur des terrains par exemple), de la mise à l'écart organisée (boycott de leurs produits sur les marchés par exemple) conduit en effet les personnes que j'ai rencontrées à se comporter de la manière la moins provocatrice possible. Ils évitent les débats politiques, s'empressent de

---

<sup>13</sup>. Les Sociétés d'Aménagement Foncier et d'Établissement Rural sont missionnées par les ministères de l'Agriculture et des Finances pour gérer les installations agricoles et forestières en France. Elles peuvent jouer un rôle décisif dans l'acquisition ou non d'un terrain ou bâti agricole selon des critères qui sont privilégiés par le comité départemental et pouvant tantôt privilégier les néo-paysans en agriculture biologique de petite échelle, tantôt les exploitants agricoles de grandes surfaces déjà installés.

<sup>14</sup>. Le Centre de Formations pour Adultes propose une formation courte destinée à l'installation d'exploitations agricoles. Avec l'arrivée d'une population demandeuse d'un enseignement en agriculture biologique, le Centre a adapté ses cours au fil des ans.

<sup>15</sup>. Le programme LEADER (Liaison Entre Actions de Développement et de l'Économie Rurale) a été lancé par l'Union Européenne dans le but de promouvoir, entre autres, des projets tels que le développement de l'agriculture biologique et de l'agroécologie, la gestion durable des forêts ou la reconquête de la châtaigneraie traditionnelle.

<sup>16</sup>. Créée en 1987, la Confédération Paysanne est un syndicat agricole défendant un modèle de production alternatif à l'agriculture conventionnelle sur des bases écologiques et sociales. Elle est la principale opposante au syndicat majoritaire, la FNSEA.

<sup>17</sup>. Le réseau REPAS (Réseau d'Échanges et de Pratiques Alternatives et Solidaires) regroupe une multitude de petites entreprises soucieuses de mutualiser du matériel ou des savoirs et savoir-faire.

<sup>18</sup>. Les Associations Pour le Maintien de l'Agriculture Paysanne, équivalentes aux GASAP en Belgique, sont une structure promouvant les circuits courts. Elles proposent de soutenir les producteurs locaux installés en agriculture biologique en leur assurant une clientèle.

rendre service et tâchent de briser certains stéréotypes auxquels ils sont soumis en démontrant par exemple de l'ardeur au travail, une attitude positive à l'égard de la chasse ou la discrétion la plus totale sur leur potentielle consommation de drogues aussi douces soient-elles.

Il est par ailleurs très commun que, dans les discours, l'intégration des collectifs apparaisse comme étant profondément liée à la légitimité de leur projet. Pour les néo-paysans que j'ai rencontrés, c'est entre autres la peur de l'entre-soi, considéré comme une forme d'élitisme intellectuel et culturel, qui les encourage à cette ouverture. C'est, par exemple, de cela que témoigne Harry, aujourd'hui propriétaire des Pradels, dans l'extrait ci-dessous. Depuis le début de son installation, celui-ci œuvre effectivement à être « pris au sérieux » par les voisins alentours, notamment vis-à-vis du projet d'élevage et de fromagerie qu'il avait porté avec sa compagne de l'époque, et ce, en cherchant à se distinguer du précédent propriétaire des lieux. Comme beaucoup d'autres néo-paysans rencontrés, tout particulièrement dans le chef de ceux qui défendent plus vaillamment une certaine ardeur au travail (*cf.* chapitre VI), il s'agit ici de chercher une filiation identitaire davantage du côté des agriculteurs ou autres locaux plutôt que de celui des « néo' » qui l'auraient précédé.

*Les gens du coin, avec Paul [le précédent propriétaire du lieu collectif], ils ne s'entendaient pas du tout. C'était la guerre ! Moi, quand je suis arrivé, j'ai un peu triché parce que je me suis présenté à tous les paysans autour comme l'agriculteur qui s'installe sur les terres de Paul. (...) J'avais peur qu'on me mette dans le même panier que Paul. Lui, il ne s'entendait avec personne. Tous les voisins, il se les étaient mis à dos. Or, c'était pas mon but du tout. Si tu vis au milieu des paysans, tu as intérêt à être bien avec eux, plutôt qu'en confrontation non-stop. Je n'avais pas envie d'être assimilé à 'un de plus'. Il y avait quand même cette idée de réaliser mon projet agricole, ce n'était pas vraiment ce qu'il y avait déjà en place qui m'a fait venir. (...) J'avais besoin de ne pas être vu comme le 'hippie qui joue de la guitare en haut de la montagne'. Alors que ce n'est pas ce que je venais faire ici. Je me rendais très bien compte que ce qu'on fait, ma manière de faire de l'élevage, n'est absolument pas conforme à ce qui se fait autour. Parce que c'est un petit troupeau, qu'on trait à la main, etc. C'est quand même différent. Mais pour eux, ce n'est pas pour autant qu'on ne doit pas être collègue. 'Ouais, tu as 250 brebis et tu fais ci et ça, moi, je fais différemment, mais ce n'est pas pour autant que ce que tu fais c'est de la merde, que t'es un con, et que je vais t'apprendre ton métier'. C'est la vision que Paul avait : 'Lui, sur son tracteur, c'est un gros pollueur, c'est un salopard'. Du coup, forcément, quand tu arrives comme ça chez le mec, tu te fais des ennemis, pas des potes. Et puis, tu n'as aucune crédibilité, et c'est super prétentieux, tu prends les paysans de haut à leur dire quoi faire. Et si en plus, le but c'est quand même de vendre nos fromages, le plus simple c'est encore de le vendre aux voisins quoi. C'est vachement plus facile que de se taper Aubenas. Pour moi, être bien avec la population, c'est avoir des rapports sociaux, échanger des trucs, rendre service. Pas d'essayer de les changer. Quand on est arrivé, le vieux d'en haut, quand on parlait, il restait deux minutes, le temps de*

*tâter le climat, à juger, jauger, à voir ce qu'il se passe. Quand il posait des questions, tu te rendais bien compte que c'était un interrogatoire pour se faire une idée sûre sur les gens. Et pendant deux ans, j'ai joué ce jeu-là (...). Au fil des discussions, on s'est rendu compte qu'on n'était pas si différents.... Et puis, au bout d'un moment, tu demandes si 'ouais ça passe avec le 4x4 là ?' 'Non mais je vais foutre un coup de lame avec le tracteur, je t'ouvre le chemin comme ça tu peux passer'. Un coup de main ! C'est parce qu'on s'entendait bien qu'un coup de main est devenu possible. Mais avant toute chose, il faut des liens.*

Ainsi, la recherche d'une bonne réputation et de bons contacts de voisinage permet aux individus que j'ai rencontrés de partager leur enthousiasme ou leurs préoccupations en espérant, par l'exemplarité, sensibiliser leur voisinage aux questions politiques et écologiques qui les occupent. Comme on le verra dans le chapitre VIII, l'attitude d'ouverture dont les néo-paysans font preuve est par ailleurs le moyen utilisé pour faire passer leurs idées sans que cela ne prenne la forme d'un activisme classique ou d'un prosélytisme écologique.

D'un point de vue méthodologique, il est important de concéder la surreprésentativité, dans mon travail, des discours qui font état d'une bonne entente générale entre les néo-paysans et leur voisinage. L'immersion que j'ai réalisée au sein de ces collectifs a en effet contribué à ce qu'une grande majorité de mes interlocuteurs soient des individus ayant de la sympathie pour ces collectifs. C'est, assez paradoxalement, en perdant le plus de distance vis-à-vis de mon objet de recherche (*cf. infra*) et en entamant des démarches de repérage d'achat d'un lieu pour y démarrer un projet personnel d'installation en collectif que j'ai très naïvement été confrontée au rejet de propriétaires réticents à l'idée de vendre leur bien à des collectifs jugés peu fiables.

En y prêtant attention, il s'avère que les prétentions de légitimité liées à l'autochtonie ressurgissent pour l'accès à la propriété. Tout particulièrement dans les Cévennes, quelques grandes familles cévenoles protestantes sont en effet de grands propriétaires fonciers, sans compter leurs ressources d'un point de vue relationnels et politiques (Garcia, 1977 : 105). « S'ils cherchent à s'installer, ils n'ont qu'à venir à l'office ! », exprimait par exemple une voisine de la ferme de Bouffarel alors qu'il était question de la difficulté que rencontraient les jeunes à acheter un bâti avec terrain dans la région.

Ainsi, malgré une dichotomie moins marquée que dans les années 1970 entre lesdits « locaux » et les « nouveaux arrivés », des tensions relatives à l'autochtonie et la légitimité d'action sur le territoire refont surface dans certaines circonstances conflictuelles. Récemment, dans un contexte politique français qui accuse une montée significative de l'extrême droite dans les régions que j'ai visitées, des actes de vandalisme se sont multipliés. Dans les Cévennes gardoises, aux environs de Lassalle, lors du printemps 2017, de nombreux camions aménagés

ont ainsi été retrouvés incendiés, la carrosserie détruite à coup de hache, les pneus crevés, tagués de propos tels que « les piches, on n'en veut plus ». Certains jardins partagés ont également été mis à sac et tagués de la même manière. Ces intimidations ne s'adressent pas directement aux collectifs néo-paysans mais bien aux « piches<sup>19</sup> », c'est-à-dire aux individus précaires, parfois nomades, parfois venus en famille monoparentale, qui viennent, depuis une dizaine d'années, chercher en zone rurale des logements à bas prix, un espace refuge qui permet d'échapper au « déclassé » ressenti en milieu urbain (HLM, peu d'accès à la culture, peu d'espaces verts) et un cadre de vie auquel ils ne pourraient prétendre en ville (Clavairolle, 2013b : 81-84). Ces individus, présentés comme les « nouveaux néo » gravitent beaucoup autour des collectifs néo-paysans qui, parce qu'ils s'inscrivent le plus souvent dans une logique d'accueil et d'ouverture, deviennent une ressource sociale et matérielle pour ces individus. Face à ce climat haineux, les habitants des collectifs redoublent aussi d'efforts pour échapper à l'amalgame, en se distinguant par la démonstration du travail accompli (*cf.* chapitre VI) ou en prenant garde de ne pas rendre trop visibles les voitures abandonnées, les installations de camions et de caravanes.

De même, la récente situation de mise en état d'urgence en 2015 et 2016 et le durcissement des politiques migratoires ont fait ressurgir les suspicions de la police nationale à l'égard des collectifs qui ont été confrontés à des visites de patrouilles s'enquérant des identités des habitants qui résident sur les lieux et se tenant à jour des projets développés sur les sites. L'intégration des personnes que j'ai rencontrées pour ce travail reste donc fragile et l'influence du contexte politique et de l'atmosphère idéologique actuelle sur ces installations mérite de l'attention.

## 2. Définition de l'objet et choix sémantiques

### 2.1. Du « néo-rural » au « néo-paysan »

D'avantage médiatisé dans les années 1970 qu'aux décennies suivantes, le « retour à la terre » suscite aujourd'hui un certain nouvel engouement médiatique qui pourrait laisser penser à une nouvelle recrudescence du phénomène. Ceci dit, le terme « néo-ruralisme » accuse un flou conceptuel qui rend difficile la communication interdisciplinaire sur la question et il n'est pas rare de constater que les chercheurs qui travaillent *a priori* sur le même objet n'étudient en

---

<sup>19</sup>. Argot désignant les jeunes issus de classes populaires, jugés vulgaires, peu raffinés, bêtes, sales et peu recommandables.

réalité pas les mêmes groupes sociaux (Cognard, 2010 : 63-64). C'est par exemple le cas des sociétés de statistique qui travaillent sur ledit « néo-ruralisme » tout en confondant le processus de rurbanisation<sup>20</sup>, la « migration de retraite » (Cribier et Kych, 1993 ; Bauer et Roux, 1976 ; Kayser, 1990), les retours de personnes nées dans ces régions et parties faire des études ou travailler en ville (Chevalier, 1981), les « migrations de proximité » intercommunale ou inter-régionale (Cognard, 2001 : 62) et ladite « migration utopique » (Léger, 1979 : 7) qu'évoquait le terme « néo-ruralisme » dans les premières études sociologiques sur le sujet. Ainsi, comme le déplorait déjà le géographe Michel Chevalier en 1981, les outils statistiques et démographiques peinent donc à dégager des conclusions convaincantes concernant ledit « néo-ruralisme » et ont contribué à « assécher la catégorie en la vidant de son contenu sociologique » (Clavairolle, 2013b : 67).

L'instabilité des installations de collectifs, leur tendance à contourner les déclarations administratives de leurs activités, leur désir d'anonymat, le fait que ces acteurs échappent souvent aux statuts administratifs avec lesquels les instituts de statistique ont l'habitude de travailler (Chevalier, 1981 : 37) et la diversité des réalités vécues rendent d'autant plus compliquée l'évaluation de l'ampleur du phénomène.

La responsabilité des socio-anthropologues, des historiens et des géographes dans cette difficulté contemporaine à catégoriser ces acteurs selon des indicateurs stables est toutefois à signaler. Si les travaux pionniers en la matière, dont l'incontournable contribution de Danièle Léger et Bertrand Hervieu (1979, entre autres), avaient élaboré une définition qualitative générale basée sur un dénominateur commun des aspirations qui avaient motivé le départ de la ville pour la campagne de certains individus, aujourd'hui, le concept de « néo-ruralisme » semble peu adapté à la complexification et l'hétérogénéité du phénomène (Rieutord, 2013 : 97). L'attachement de certains auteurs à justifier l'intérêt socio-anthropologique de l'usage de ce concept, en dépit des multiples tendances politiques et idéologiques, des projets développés, des modalités d'occupation du territoire entretient une confusion et un manque de rigueur méthodologique relatif à la définition de nos objets d'étude respectifs.

Pour l'historienne Catherine Rouvière, par exemple, les « néo-ruraux » porteraient avec eux une ambition passant « du projet révolutionnaire de refondation de la société et de l'économie capitalistes par l'exemplarité, au désir de rendre plus supportable la précarité

---

<sup>20</sup>. Mouvement d'installation, en zone rurale, de citadins conservant leur emploi d'origine en ville.

sociale, en passant par l'attrait pour une vie plus saine et plus détendue enrichie de relations de proximité » (2015 : 17). Cette approche confond ainsi une diversité d'initiatives et une nébuleuse d'acteurs qui ne partagent que rarement des codes culturels communs comme par exemple le phénomène périurbain (installation de citadins en campagne sans reconversion professionnelle), le nomadisme saisonnier (vie nomade dont les déplacements fluctuent selon les saisons et les perspectives de travail comme les vendanges en été et le travail en station de ski l'hiver), les écovillages de résidence (gestion de l'espace de vie à travers une démocratie participative, mais sans que le projet collectif de construction écologique de départ ne débouche sur une activité professionnelle rurale), les collectifs punks dont le fonctionnement est comparable à celui de certains squats urbains (recyclage, récupération de nourriture dans les poubelles des supermarchés, occupation illégale du lieu d'habitation) ou enfin des collectifs strictement religieux ou *New Age* (sources de revenus issues de stages de yoga, de tourisme vert, de séances de magnétisme ou autres).

Qui plus est, comme l'ont déjà signalé des chercheurs tels que Geneviève Pruvost (2013 : 39), Françoise Cognard (2010 : 63-69) ou André Micoud (2004 : 17), la tendance à accorder trop d'importance à l'initiative migratoire, à l'idée de « néo » ou « nouveaux habitants » endosse un biais de réappropriation d'un vocabulaire employé par les autochtones pour qualifier une population étrangère dont l'apparent mode de vie « alternatif » donne lieu à une catégorisation subjective. Cette étiquette archétypale, qui plus est, est rejetée par de nombreuses personnes que j'ai rencontrées. Celles-ci estiment en effet, comme l'ont d'ailleurs fait remarquer d'autres chercheuses telles que Françoise Clavairolle (2013b : 67) et Françoise Cognard (2010 : 60), que ce terme est devenu péjoratif, étant donné, encore une fois, son utilisation généraliste dans le champ médiatique pour qualifier les initiatives de « retour à la terre » d'hier et aujourd'hui, sous une perspective jugée moqueuse et décrédibilisante.

*Nous, on n'est pas des 'néo-ruraux'. J'aime pas ce mot. Ça fait comme si on était des beatniks, des hippies, des 'babos'<sup>21</sup> qui glandent, des inadaptés, des marginaux. C'est bon quoi. Moi, ça fait dix ans que je suis dans le coin. Il y a un moment où tu arrêtes d'être un 'néo' non ?*

*Tu sais, 'néo-rural', c'est un mot qui me fait bien rire parce qu'ici, au village, je pense qu'il n'y a peut-être que 1 % de gens qui sont vraiment d'ici, je veux dire des 'vrais cévenols'. Le gars d'origine cévenole qui est banquier à Paris, il est pas 'néo' lui quand il vient ici ? Alors franchement, 'néo' par rapport à quoi ? L'autre jour, il y a un type sur le marché qui a dit à*

---

<sup>21</sup>. Pour « baba », diminutif de « babacool », soit l'équivalent de « hippie » avec une connotation moqueuse.

*Chloé 'oui mais vous, vous êtes des 'néo'. Sauf que tu vois, Chloé, elle est née ici pour le coup. Sa mère est lozérienne. Ça prouve un peu que c'est juste des stéréotypes tout ça.*

Ce dernier extrait permet de noter un autre type de limite conceptuelle : à partir de quand cesse-t-on d'être « néo » ? Il est évident que les pratiques, les modes d'occupation de l'espace, les réseaux d'interconnaissance et autres, évoluent au cours du temps. Les « néo-ruraux » arrivés dans le courant des années 1960 dans le sud du Massif central sont, en effet, souvent ramenés à leur démarche d'installation initiale, datant pourtant d'une quarantaine d'années, années durant lesquelles ils ont exercé un ou plusieurs métiers, construit un attachement personnel à leur lieu de vie, souvent trop peu pris en compte et développé des projets culturels, participatifs, politiques ou autres dans leur commune (Sencébé, 2004). D'un autre point de vue, un « néo-rural » venu opérer un « retour à la terre » qui décide de se réorienter vers un métier et un mode de vie ne correspondant pas aux ambitions qui le motivaient à l'origine (abandonner un projet de maraîchage en collectif pour devenir graphiste en freelance, par exemple), sera-t-il toujours considéré comme tel d'un point de vue sociologique ? On sent ici comment un contenu conceptuel tacite et de sens commun peut mener à des malentendus théoriques.

Pour toutes ces raisons et pour éviter des malentendus sémantiques, j'ai décidé de nommer les personnes que j'ai rencontrées des « néo-paysans » tout en gardant à l'esprit le caractère collectif de leur installation qui participe à la singularité de leur profil sociologique et de leur démarche (*cf. infra*). Cette référence à la paysannerie, m'avait dans un premier temps été suggérée par la manière dont les acteurs s'autodéfinissaient au cours des entretiens.

*Pour moi, paysan, c'est 'celui qui fait le pays', qui dessine le paysage. C'est peut-être un peu prétentieux mais, pour moi, c'est ça, ce qu'on fait ici. On entretient le paysage. (...) On produit un maximum pour notre propre autosuffisance, et on essaye de faire un peu plus pour le vendre et faire rentrer trois sous. C'est ça le modèle paysan : tu es autonome et tu crées un peu de surplus. (...) On essaye aussi de jouer le jeu et de se servir le moins possible de pétrole ou de produits de merde. Parce que je ne vois pas l'intérêt de devenir paysan si c'est pour bousiller mes sols, niquer l'eau de mes rivières... rentrer dans un jeu de dépendance, d'endettement, un cercle vicieux où plus tu traites, plus tu dois traiter. Tu deviens complètement dépendant. Dans ce cadre-là, clairement, c'est intéressant de voir comment les vieux faisaient avant qu'il n'y ait toutes ces merdes. On réapprend. D'ailleurs, il y a déjà eu des vieux qui passent par ici et qui nous disent : 'Mais, en fait, vous travaillez comme le faisaient mes grands-parents'.*

Qui plus est, étant donné la définition qui a été donnée de la notion de paysan en socio-anthropologie rurale, une série d'arguments théoriques sont venus confirmer l'intérêt de l'utilisation du terme de « néo-paysan » pour définir les collectifs en question.



Tout d'abord, comme on le verra dans le chapitre VII, c'est au début des années 1960, dans un contexte de nostalgie intellectuelle à l'égard d'une « perte civilisationnelle » et de montée des préoccupations écologiques que se construit la définition de la paysannerie (Jollivet, 2001 [1986] : 342 ; Dupont, 2005 ; Butler Harrington, 2017). S'accommodant alors avec les perspectives marxistes qui, « prenaient le parti des paysans » face au développement du capitalisme (Bernstein et Byres, 2001 : 7), on observe notamment une tendance à la description idéal-typique de la paysannerie comme une catégorie sociale construite en opposition à la ville et à la modernité capitaliste (Alphandéry et Sencébé, 2009). La paysannerie, telle qu'elle a été étudiée en sociologie, a donc souvent été présentée comme incompatible avec le capitalisme industriel, elle était présentée comme une victime disparaissant et se transformant radicalement sous l'injonction à la modernisation et à la rentabilité du travail agricole (Weber, 2015[1906] ; Mendras, 1992[1967] ; Kayser, 1990 ; van der Ploeg, 2014 : 47 ; Bernstein et Byres, 2001 : 8, Fel, 1985 ; Jollivet, 1968 ; Deléage, 2013).

Cette approche académique a été depuis lors réappropriée et essentialisée, érigeant ainsi l'archétype paysan en symbole intrinsèquement antinomique avec la modernité capitaliste. La naissance de la Confédération Paysanne, en 1987, et l'organisation du mouvement international « Via Campesina » démontrent par exemple comment la réappropriation de la figure du paysan est érigée comme un symbole de résistance et un emblème d'un mode de vie préindustriel et collectiviste. L'archétype du paysan endosse ainsi un projet d'agriculture durable, de petite échelle, respectueuse de l'environnement, prônant également des conditions de travail décentes et une solidarité des paysans à travers le monde (Deléage, 2005 : 20). Dans les secteurs associatifs également, la référence à la paysannerie traduit la défense d'une agriculture biologique locale, prônant la biodiversité (Demeuleunaere et Bonneuil, 2010 et 2011) et souvent empreinte d'une recherche de transmission de savoirs et savoir-faire vernaculaires, colportant par ailleurs un goût pour les produits de terroirs (Jollivet, 1978) qui sont présentés comme directement opposés à la « mal bouffe » contemporaine : c'est le cas par exemple des Association pour le Maintien de l'Agriculture Paysanne et des Réseaux Semences Paysannes<sup>22</sup>.

Se réclamer « paysan », pour les personnes que j'ai rencontrées, c'est ainsi faire le vœu d'un projet alternatif de mode de production. La revendication d'une identité paysanne contemporaine, avec les idées de (re)connexion à la nature, d'agriculture écologique de petite

---

<sup>22</sup>. Réseau constitué de diverses organisations qui visent la promotion de la biodiversité à travers des pratiques de conservation, de reproduction et d'échanges de semences de variétés ancestrales.

échelle, s'inscrit en effet dans un mouvement de résistance vis-à-vis de l'évolution de l'agro-industrie, entendue comme l'intensification de la productivité, la généralisation des monocultures, l'utilisation généralisée des pesticides et engrais chimiques, le développement de plantes hybrides (sélectionnées sur leur rendement et non selon des avantages adaptatifs propres au milieu), mais également comme la mise en concurrence à grande échelle d'exploitations agricoles par le déploiement de logiques d'importation et d'exportation compétitives face auxquelles l'agriculture vivrière peine à se maintenir (Haubert, 1991 : 726 ; Deléage, 2005 et 2011 ; Dupont, 2005 ; van der Ploeg, 2014).

Mais l'archétype du paysan n'éveille pas qu'un imaginaire écologique et altermondialiste. La définition que les socio-anthropologues en ont fait insiste particulièrement sur l'idée d'un mode de vie, plus que sur une catégorie professionnelle, et véhicule par là une représentation du travail autonome, intrinsèquement diversifié et autodéterminé (Mendras, 1976 et 1992[1967]). La question de la recherche d'autonomie, à laquelle le chapitre III est dédié, ne concerne pas que l'autosuffisance alimentaire conférée par la production de fruits, légumes, viandes, lait ou autres, mais également la capacité des individus à entretenir, contrôler, gérer et pérenniser « l'unité agricole dans son ensemble » (van der Ploeg, 2014 : 57). En effet, étant donné la place accordée à la production vivrière et la faible marge de rentabilité comparée à l'agriculture industrielle, la gestion paysanne implique des comportements économes (en argent, matériaux, pétrole, intrants industriels) qui s'allient à une réflexion sur la réévaluation des besoins primaires, une « simplicité » de vie (Latouche, 2006) et un rejet de la société de consommation de masse (Mercier et Simona, 1983).

Dans cette logique, la recherche de l'autonomie s'affirme chez les néo-paysans par leur volonté de développer au maximum des capacités de gestion, d'entretien et de réparation de leurs outils de travail ainsi que de penser la reproduction de leur milieu (passant du bâti à l'irrigation jusqu'à l'écosystème en tant que tel). Leurs pratiques s'apparentent ainsi aux pratiques paysannes traditionnelles même celles-ci n'étaient pas motivées par les mêmes raisons.

L'approche holistique supposée par l'évocation de la paysannerie s'incarne également dans la recherche de polyvalence des activités quotidiennes développées par les néo-paysans. Le « faire soi-même » implique en effet la poly-activité et l'évitement d'un système de spécialisation des tâches, à l'opposé de l'agriculture industrielle, hétéronome (Gorz, 1988 : 49) et placée « sous tutelle financière et technique » (Honoré *et al.*, 1980 ; cité par Kayser, 1990 : 89). Il s'agit de maîtriser l'ensemble de la chaîne de production, mais également son

environnement direct et la perspective d'une autoreproduction des activités à long terme (renouvellement des troupeaux, sélection de semences, greffes, aménagement de terrasses, amendement de la terre, etc.). L'importance octroyée également aux activités artistiques, ludiques ou aux loisirs en tout genre, contribue à ce que le travail et la vie domestique soient alors confondus (*cf.* chapitre III), ce qui, au passage, correspond à un des critères fondamentaux de la définition de la paysannerie en tant que « mode de vie » plus que d'une catégorie professionnelle.

Cette dernière observation explique, enfin, comme on le verra également dans le chapitre III, la volonté des individus rencontrés de revendiquer une identité paysanne : l'autonomie paysanne suppose en effet aussi une autodétermination temporelle propre au mode de vie paysan (Grossin, 1974 et 1969). La liberté de ne répondre d'aucun « patron » dans une relation salariale directe, la liberté de disposer d'horaires de travail choisis et de décider du contenu des activités, de la nature des productions et de leur organisation est en effet une spécificité de la paysannerie préindustrielle qui s'est transformée avec l'avènement des technologies et la généralisation des mesures de temps abstraites parallèlement à la modernisation de l'agriculture (Mendras, 1992[1967] : 86-101). L'indépendance dans la gestion de son travail est présentée comme allant de pair avec la qualité du travail tel qu'il est dépeint (non sans touches de nostalgie) par le monde intellectuel (dont le monde scientifique) à travers, par exemple, une image romantique du pastoralisme, du paysan contemplatif face à des paysages « naturels », ce qui contribue à l'idée d'échappée et d'aventure au grand air (Butler Harrington, 2017 : 2).

La liberté supposée du paysan traditionnel est également revendiquée sur base d'une conception que certains chercheurs ont construit : celle de l'attitude rétive des paysans vis-à-vis des structures de pouvoir et de l'État. Selon les auteurs et les périodes historiques mobilisées pour façonner cet argumentaire, les paysans sont en effet présentés comme étant peu concernés par la question de la reproduction ou de la transformation de la société ou de l'État (Campagne, 1982 : 39-40). La nature de leurs activités, avec une récurrence saisonnière des travaux annuels (fenaisons, moissons, récoltes, semis, mises bas,...), et la nécessité que ceux-ci soient exécutés au moment opportun impliquent en effet la nécessité d'une certaine stabilité et d'une sécurité prévisionnelle qui s'accommoderaient mal des bouleversements politiques prônés par les mouvements révolutionnaires (Hobsbawm, 1973 : 13).

Si, pour l'historien Eric Hobsbawm, l'idéal-type paysan aurait ainsi fait de sa passivité et de son désintéressement des luttes politiques institutionnelles sa stratégie de prédilection en

matière de rébellion, l'anthropologue et politologue James Scott met en lumière certaines formes de résistance quotidienne à l'égard du pouvoir (étatique ou émanant des classes dominantes) comme par exemple le contournement de certaines règles, taxes, charges, impôts, demandes d'autorisation, l'appropriation de parcelles de terre, la vente de produits illégaux ou autres (Scott, 1989 : 35-36). Ces formes de résistance sont généralement motivées par des intérêts individuels, se veulent discrètes étant donné le rapport de force peu favorable et parviennent à échapper à la subordination, au contrôle de l'État et des personnes de pouvoir grâce à l'éloignement de leurs fermes (Scott, 1989).

Comme il en sera question au chapitre VII, les néo-paysans que j'ai rencontrés s'identifient effectivement à la fois à cette idée de repli, loin de la ville (jugée comme étant un espace de contrôle généralisé au profit d'une organisation capitaliste et disciplinaire) et à cette image du paysan insoumis, réticent au contrôle de l'État et à l'exercice coercitif ou utilitariste du pouvoir de manière générale qu'ils trouvent illégitime et injuste. Par ailleurs, les collectifs néo-paysans rejettent souvent les traditionnelles luttes de pouvoir (partis, syndicats ou autres) et sont porteurs d'une perspective politique d'« engagement par le non engagement » (Mercier et Simona, 1983 : 261) : ignorer le pouvoir serait ainsi une façon de le saboter. De cette façon, la tentative d'aménager des espaces d'autonomie (permettant notamment de s'octroyer des possibilités de jouer avec la légalité de certaines activités) et l'aspiration à pouvoir les étendre et contribuer à leur multiplication (par l'encouragement à la création de nouveaux collectifs) conviennent bien à la description que fait James Scott des actes et stratégies passives de résistance quotidienne propre à la paysannerie.

Enfin, concernant le potentiel de mobilisation de la paysannerie lors de luttes sociales, notons que, comme l'avait déjà observé Françoise Clavairolle dans le cadre du mouvement d'occupation du Mas de la Borie dans les Cévennes durant les années 1980, les néo-paysans n'hésitent pas à revendiquer une parenté avec les résistants maquisards de ces régions (2011). D'aucuns imaginent d'ailleurs facilement une situation future de lutte (fantasmée et redoutée à la fois) qui prendrait des formes similaires à la résistance maquisarde basée sur une bonne connaissance du territoire (valorisée et légitimant l'occupation d'un lieu) et sur des actes de sabotage face à un hypothétique envahisseur ou pouvoir militaire. L'expérience des luttes récentes menées dans le cadre des Zones à Défendre (ZAD)<sup>23</sup> permet, enfin, d'alimenter un

---

<sup>23</sup> Nom donné aux occupations non-temporaires d'un espace pour s'opposer à des projets d'aménagement du territoire dont les répercussions écologiques et sociales sont critiquées. Parmi les ZAD les plus connues, on compte par exemple la lutte du Larzac entre 1971 et 1981, contre l'extension d'un camp militaire, la ZAD de Notre-Dame-

imaginaire de formes de résistance que pourrait prendre une lutte pour le maintien de leur installation ou la défense de leur territoire (face à d'hypothétiques projets d'urbanisme, d'exploitation des sols ou autres).

Pour terminer, notons que si l'identification émique à la paysannerie peut s'objectiver théoriquement selon certains points de vue, il serait malgré tout abusif de prétendre que les individus rencontrés s'assimilent à ce que la sociologie rurale française a défini comme étant de la paysannerie traditionnelle. De très nombreux aspects en sont évidemment distincts et, plutôt que de suivre la proposition du sociologue Jan Douwe van der Ploeg qui propose, face à l'inéluctable variance de la réalité paysanne par rapport à sa définition idéal-typique, d'identifier leur « degré de paysanneté » (2014 : 65), j'ai choisi plus simplement d'opter pour le préfixe de « néo- », qui acte ici le fait qu'il s'agit d'une nouvelle forme de paysannerie qu'on ne peut assimiler à la paysannerie traditionnelle telle qu'elle a pu être dépeinte par les historiens et sociologues (ex : Weber, 2015[1906] ; Mendras, 1992[1967]).

Premièrement, cette distinction réside, comme on peut intuitivement l'imaginer sur le fait qu'il n'y a évidemment pas de lutte pour la survie au niveau de ce qui peut être décrit à l'égard de l'agriculture familiale paysanne classique. Une mauvaise récolte impliquera certainement une part plus importante du budget commun alloué à l'achat de nourriture ou conduira les habitants à récupérer les invendus de supermarchés ou autres magasins, mais pas à la disette.

Deuxièmement, l'enracinement, la transmission familiale d'un patrimoine ainsi que de savoirs et savoir-faire sont également des aspects qui caractérisent la paysannerie traditionnelle et qui ne concernent pas les néo-paysans. Si certains habitants des collectifs sont originaires d'un milieu rural, tous ont opté pour ce mode de vie par choix et sans prédisposition familiale matérielle (*cf. infra*). Qui plus est, comme on le verra au chapitre V, il règne une grande mobilité dans l'initiative néo-paysanne qui induit une instabilité notable des habitants au sein de ces collectifs.

Troisièmement, le recours à la vie et au travail collectifs qui permet de mener à bien le projet néo-paysan (et qui, constitue un choix à part entière par ailleurs) échappe au fonctionnement familial traditionnel. Hormis pour le collectif de Farnac (*cf. annexe*), les

---

des-Landes entre 1974 et 2018, contre la construction d'un aéroport, ou encore celle de Sivens entre 2011 et 2014 contre la construction d'un barrage.

habitants des collectifs ne sont généralement pas parentés, ce qui n'empêche pas le développement de petits noyaux familiaux, de couples avec enfants au sein des collectifs. D'une certaine manière, lorsque c'est le cas, les collectifs reproduisent un fonctionnement similaire à celui joué par la communauté (ou « société », pour Henri Mendras) paysanne étendue dont l'échelle et l'étendue des ressources seraient toutefois limitées au collectif. L'appartenance des paysans à une communauté de pairs, qui est d'ailleurs un des critères fondamentaux de définition de la paysannerie pour de nombreux auteurs précédemment cités, se distingue donc également de la paysannerie traditionnelle. Ceci dit, le recours aux nouvelles technologies de télécommunication propres au contexte contemporain fait exister sous une autre forme ces réseaux d'entraide et de solidarité qui visent l'échange de savoirs, de savoir-faire et la mutualisation de matériels et infrastructures. La solidarité de la communauté villageoise se voit en effet transformée au profit d'une solidarité et de démarches de coapprentissage qui se construisent alors non seulement au sein des dynamiques collectives qui animent les habitants des divers collectifs de la région, mais également à plus grande échelle (partage de techniques et d'expériences sur Internet, de livres de référence, etc.).

Quatrièmement, étant donné le profil culturel et la tendance anarchiste des individus que j'ai rencontrés, la religion demeure absente des pratiques et des motivations politiques. Par ailleurs, l'accent mis dans mon échantillonnage sur l'organisation horizontale et autogestionnaire m'a conduit à ignorer les collectifs *New Age* ou ceux fondés sur des bases chrétiennes (comme la communauté de l'Arche, par exemple).

## **2.2. De la « communauté » au « collectif »**

Le deuxième changement sémantique opéré suite à mon travail de terrain a consisté à passer de la dénomination de « communauté » à celle de « collectif ». Ce choix se base essentiellement sur la volonté des acteurs que j'ai rencontrés de se définir comme tel. Bien que, pour certains, les deux termes soient utilisés de manière interchangeable, une majorité des individus réproouvent l'appellation de « communauté ». Plus qu'un choix aléatoire, ce choix de vocabulaire est argumenté et revêt un caractère intéressant pour l'analyse.

Premièrement, le terme « communauté », tel qu'il est utilisé dans la région pour catégoriser les groupes d'individus qui souhaitent partager une vie quotidienne et un projet agricole commun, est généralement lié à l'expérience de « retour à la terre » qui a suivi mai 68 et dont l'unité tient davantage à une catégorisation médiatique et scientifique plutôt qu'à une coordination sociale et politique (*cf. supra*). Ce phénomène social a essuyé un bon nombre de

critiques, de caricatures et de dévalorisation de la part de la sphère publique. Utiliser un mot différent pour parler de leur initiative permet aux acteurs de rompre avec une réputation médiatique sur laquelle ils ont peu de manœuvre. Pour certains, il s'agit même de désavouer une continuité idéologique et organisationnelle qui est couramment faite entre les expériences collectives pionnières et celles qui nous occupent ici. Lors d'un entretien, par exemple, Damien fait référence à des expériences collectives passées qui, selon lui, s'organisaient sur un mode différent du collectif de Bouffarel où il habite aujourd'hui.

*C'est marrant, parce que nous, on dit qu'on habite en 'collectif', on n'utilise jamais le mot 'communauté'. Parce que ce mot 'communauté', il a été vraiment sali. Pas par les pratiques communautaires, du tout, mais justement par le discours qui les a discrédités. Ils ont été vraiment tourné en ridicule. Je pense qu'un bon nombre de tentatives communautaires ont été tournées en ridicule, par des gens qui ont juste fait un tour par-là, ou par des gens qui en sont revenus. Mais c'est parce qu'ils ont été hyper loin d'un coup ! Ils ont vraiment fait une sorte de rupture énorme.*

Certaines idées, populairement associées aux communautés qui se sont formées entre 1960 et 1980, telles que la pratique de l'amour libre, le partage inconditionnel des revenus, la déconstruction des sociabilités familiales ou autres, semblent, en effet, comme je l'ai déjà dit, ne pas concerner les collectifs que j'ai pu rencontrer. Se définir en tant que « collectif » semble être une manière pour les acteurs de se réapproprier leur projet d'installation sans avaliser une continuité historique avec le phénomène post-68, leur permettant en cela de se désolidariser des projets et actions des groupes néo-paysans qui les ont précédés et qui ne correspondaient pas à leurs ambitions.

Deuxièmement, pour certains, la qualification de « communauté » revêt un caractère uniformisant des positions idéologiques, politiques ou religieuses des individus qui la composent. La tendance anarchiste, revendiquée ou non, qui sous-tend généralement les projets collectifs étudiés ici, n'est pas sans influence sur cette crainte de l'uniformité. Endosser l'identité commune qu'implique, selon eux, l'idée de « communauté » pose en effet la question des contraintes que cela implique vis-à-vis des initiatives spontanées des individus, de la décentralisation des modes de prise de décision, de la liberté d'action des individus sans les impératifs de conformité et de cohérence idéologique ou morale internes qui contraindraient, d'une certaine manière, la diversité des formes d'actions au sein du groupe. Virginie, du collectif de Moucadou qui, comme on peut le lire en annexe, se compose d'habitants particulièrement hétéroclites, donne ici un avis sur la question :

*Quand j'entends le mot 'communauté', je pense directement à la communauté religieuse ou alors, je ne sais pas, comme s'il n'y avait qu'une manière de penser uniforme et qu'on se définirait par ça. Mais ici, tout le monde vient de mondes différents, on n'est pas tous là pour les mêmes raisons, on aura tous des manières différentes de réagir, et ça crée du débat, c'est ça qui est intéressant. (...) Oui, on trouve d'office des bases partagées, sans ça, on ne tiendrait pas. Mais on a tous les avis différents sur pourquoi on fait ceci ou cela. Je préfère vraiment l'idée de 'collectif', ça illustre plus le bordel idéologique qui règne ici.*

Il est apparu que l'étude de ces groupes sociaux selon la perspective des temporalités multiples s'est révélée particulièrement éclairante pour rendre compte de la volonté de composer avec la diversité des acteurs, de leurs motivations, parcours et actions au sein du collectif et des points de vue de chacun. Contrairement aux modèles théoriques qui révèlent une uniformité temporelle au sein d'un groupe social donné, l'analyse des ajustements entre les différentes temporalités individuelles des acteurs, au gré de leur parcours biographique, des activités qu'ils portent au sein du collectif, des impératifs administratifs et financiers auxquels ils peuvent être confrontés ou des réflexions philosophiques qui les animent, la reconnaissance des temporalités multiples semble s'adapter tout particulièrement à la volonté affirmée des néo-paysans qui vivent en collectifs autogérés de « s'accomplir dans la pluralité des formes en acte de la vie collective et à se produire dans la diversité » (Farrugia, 1999 : 110). La « jouissance des temps pluriels » à laquelle aspirait William Grossin (1996 : 223) prend ici tout son sens.

Aussi, même si les collectifs rencontrés cherchent à développer des initiatives qui rejettent les comportements individualistes, la volonté d'insister sur l'individualité de chacun semble expliquer la réticence à déterminer des bases politiques à leur projet de vie et de travail collectif. Laisser la liberté à chacun de s'exprimer individuellement d'un point de vue politique, d'assumer ou non son parcours biographique et l'évolution de sa pensée philosophique semble alors prendre plus de sens dans le terme de « collectif » plutôt que de « communauté ».

Le sentiment d'être contraint par une autodéfinition qui limiterait les projets et actions du groupe va même plus loin pour certains acteurs qui mettent un point d'honneur à échapper à l'entre-soi et aux dites « étiquettes » idéologiques. C'est toute la question de l'évolution et des formes potentielles que pourrait prendre le collectif dans l'avenir qui est alors posée. Chris, de Bouffarel, explique :

*Déjà moi-même, je ne dis jamais 'je suis anarchiste'. Alors peut-être que j'en suis un sans le savoir, mais je me vois mal dire qu'on est une 'communauté anarchiste'. Je sais qu'il y a des gens qui se définissent comme ça, mais quoi, ça voudrait dire qu'on n'accepte que les anarchistes ? Et si les gens qui habitent ici changent d'avis ? (Rires) Non mais c'est vrai. On organise des formations pour faire en sorte que tout le monde pense pareil ? Du moment*



*qu'on est clair sur le fonctionnement collectif, qu'il n'y a personne qui se fera de l'argent sur le travail d'autres [personnes], qu'on développe un 'vivre ensemble' autour d'une activité agricole, pour moi, ça suffit.*

Avec ces questionnements surgit enfin la question de la démocratie autogestionnaire. Similairement à la proposition du philosophe pragmatique John Dewey dans la définition que celui-ci fait (pourtant) de la communauté, l'utilisation de cette notion par les néo-paysans va dans le sens d'une expérimentation démocratique nécessairement dynamique, à la population hétérogène, dépourvue de principes idéologiques univoques ou historicistes (2015[1925-1927]). Par ailleurs, comme on peut le constater en lisant les petites monographies de chaque collectif en annexe et comme nous le verrons dans les chapitres V et VI, la population des collectifs est assez instable vu les arrivées et des départs récurrents d'habitants. La réticence à statuer d'une ligne politique ou idéologique sur laquelle les individus se fédèreraient est donc aussi liée à la difficulté pratique de la pérenniser. Les néo-paysans préfèrent donc avoir recours à l'appellation de « collectif », qui revêt davantage l'idée d'une convergence d'une multitude de projets qui aspirent, de quelque manière que ce soit, à un instant « t », aux mêmes aspirations, en l'occurrence la maximisation de l'autonomie du groupe et son bien-être.

### 3. Description du travail de terrain et démarche méthodologique

#### 3.1. Prise de contact et échantillonnage



Image 2 : Région privilégiée pour le travail de terrain : le sud-est du Massif central.

La thèse présentée ici se base sur une enquête participante réalisée entre avril 2015 et décembre 2016. Je suis d'abord partie en terrain exploratoire durant les mois d'avril et mai 2015 dans le Massif central (voir l'image 2 ci-dessus). Lors de cette première approche, je suis entrée

en contact avec quatre collectifs à travers le réseau du WWOOFing<sup>24</sup>, l'idée étant de rayonner ensuite à partir de ceux-ci vers d'autres collectifs néo-paysans voisins avec lesquels il est parfois difficile d'entrer en contact à distance. L'absence de référencement de collectifs agricoles dans ces régions, l'intention de discrétion sur le Net de la part de ces collectifs et, dans certains cas, la méfiance qu'ils entretiennent à l'égard des journalistes ou scientifiques ont en effet nécessité l'inscription dans des réseaux d'interconnaissance pour découvrir l'existence de certains collectifs, ce qui a permis de faciliter mon intégration en tant que socio-anthropologue sur ces lieux de vie.

Il est en effet rare d'arriver dans ces collectifs par hasard. Une logique de permission, d'invitation, filtre d'une certaine manière les allées et venues des visiteurs. Certes, il est fréquent que les habitants de ces collectifs se font un devoir moral à l'idée d'ouvrir le lieu à qui le souhaiterait, mais cela implique souvent une rencontre ou prise de contact préalable (sur les marchés, par l'intermédiaire d'amis ou autres), ne serait-ce que pour expliquer le chemin à prendre. Le premier contact que j'ai eu avec le collectif des Pradels, par exemple, est révélateur du « couloir », de la frontière à franchir pour accéder au site qui est, en l'occurrence, particulièrement isolé et difficile d'accès.

*Il faut que je t'explique le chemin. Quand tu arrives à Châteauneuf, tu restes sur la route principale du village, il y a sur la droite un panneau indiquant le hameau 'Le Bosc'. Tu vas jusqu'au bout du hameau, tu verras plusieurs boîtes aux lettres. Sur la gauche, il y a un escalier qui monte, tu le prends. Si tu hésites durant la montée, tu prends à droite. Il faut compter une bonne heure de marche, il y a 400 mètres de dénivelé, mieux vaut ne pas être trop chargée.*

Ces principes d'ouverture et de fermeture, sans cesse discutés au sein des collectifs, permettaient alors, une fois sur place, de saisir certaines questions relatives aux rapports entretenus avec les habitants des villages aux alentours, aux implications concrètes en matière d'organisation et, surtout, dans le cas de demandes de séjours de plus longues durées, aux potentiels critères d'éligibilité plus ou moins établis selon les lieux (encouragement au développement d'un projet individuel au sein du lieu, nécessité de maîtriser certains savoirs et savoir-faire, proactivité dans les prises de décisions, consommation d'alcool ou de drogue maîtrisée, affinités personnelles, etc.). Ces principes permettent d'amener un éclairage notable

---

<sup>24</sup> Le WWOOF(ing) (Word-Wild Opportunities on Organic Farms) est un réseau de fermes en agriculture biologique et de chantiers d'écoconstruction. Les individus et communautés qui en font partie proposent d'accueillir des travailleurs bénévoles en échange du gîte et du couvert.



dans la compréhension du rapport que les néo-paysans entretiennent à l'égard du travail (cf. chapitres III, IV, V et VI).

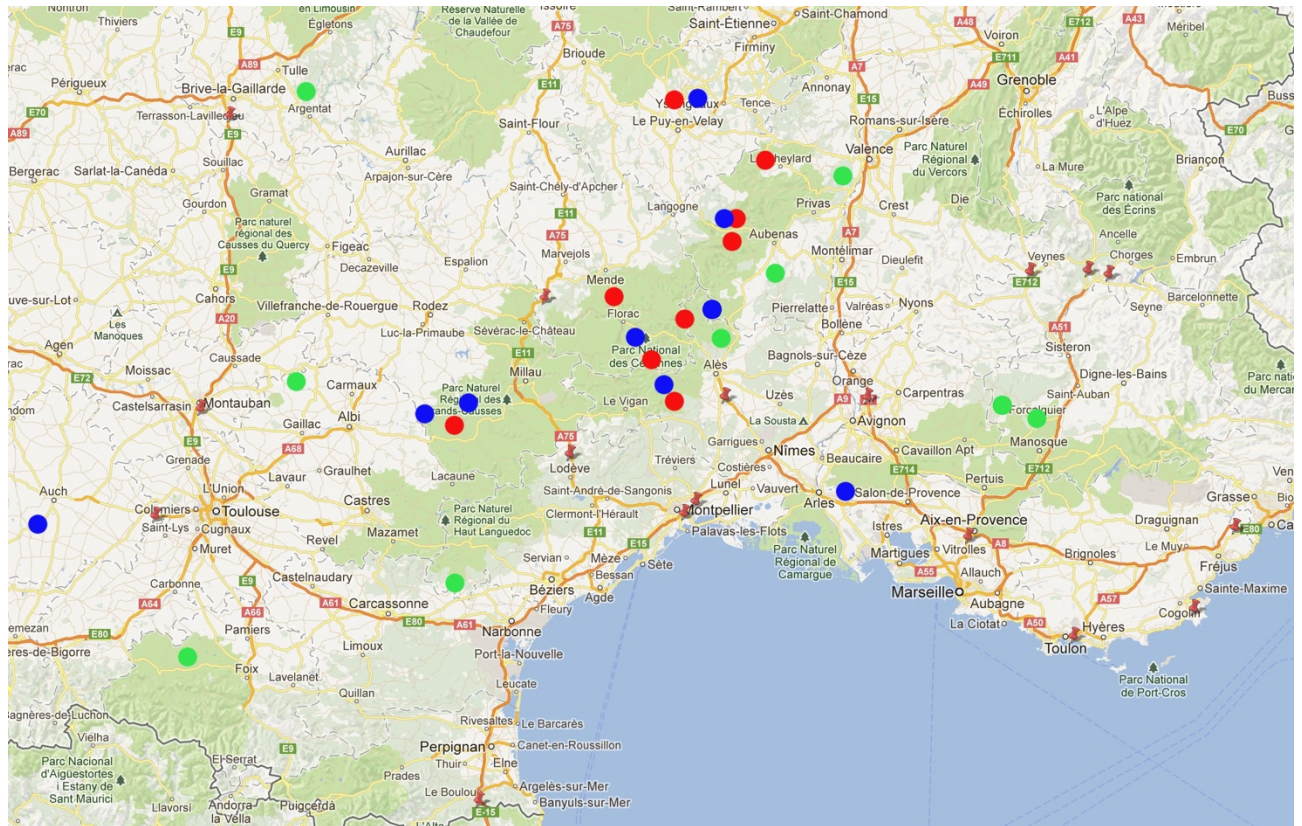


Image 3 : Carte de la région des enquêtes. Chaque point correspond à un collectif.

**En rouge (catégorie 1) :** les collectifs majoritairement mobilisés pour ce travail et avec lesquels le travail de terrain a été approfondi.

**En bleu (catégorie 2) :** les collectifs visités, mais rarement utilisés dans ce travail car ils ne correspondaient pas exactement à la définition de l'échantillonnage ou parce que le séjour de terrain s'est limité à quelques jours.

**En vert (catégorie 3) :** les collectifs recensés qui correspondent aux critères définis pour l'échantillonnage, mais qui n'ont pas fait l'objet d'un travail de terrain et ne figurent donc pas dans cette analyse.

Au cours de mon terrain, j'ai donc finalement pris contact avec divers autres collectifs alentours où j'ai séjourné lors de mes différents séjours de terrain : d'octobre à décembre 2015, de juin à août 2016, de septembre à décembre 2016 et lors de quelques brefs passages au printemps et en été 2017. Comme expliqué en début de ce chapitre, les collectifs qui ont été retenus pour cette étude (en rouge sur la carte) sont ceux qui ont développé un projet de vie et de travail collectif et agricole. Ériger les activités agricoles et artisanales, ainsi que les prétentions d'horizontalité de l'organisation, en critères d'éligibilité pour l'échantillonnage me permettait ainsi d'éviter toute confusion de mon objet de recherche avec d'autres lieux de vie en collectif, comme nous l'avons vu.

Sans trop de surprises, il en est ressorti que les acteurs étudiés sont généralement des jeunes, âgés majoritairement de 25 à 36 ans (outre les enfants, âgés de 0 à 11 ans), issus généralement des classes moyenne et supérieure (2/3) ou de milieux ouvriers ou davantage précarisés (1/3<sup>25</sup>). Une très grande majorité d'entre eux sont par ailleurs issus d'un milieu urbain. Lorsque les personnes ont grandi en milieu rural, leurs liens avec une activité agricole ou artisanale n'étaient généralement facilitées ni par un héritage parental ni par le milieu socioprofessionnel dans lequel elles ont évolué.

Dans le souci de respecter l'anonymat de ces collectifs et de ses habitants, les noms des individus, des fermes et villages plus proches ont été modifiés. Le peu de précision des coordonnées géographiques des collectifs sur la carte ci-dessus et la non-identification des collectifs et habitants sur les photos présentes dans cet ouvrage s'inscrit dans la même volonté. S'il est possible que les principaux concernés s'identifient ou identifient le collectif où ils habitent étant donné les descriptions qui en sont faites, j'ai toutefois fait en sorte de minimiser les possibilités de reconnaissance des interlocuteurs lorsque je jugeais la situation compromettante ou potentiellement conflictuelle. Ces contraintes éthiques vis-à-vis du respect de l'anonymat des personnes rencontrées auront dans certains cas entravé la possibilité de construction davantage littéraire de personnages au cours du texte.

Les collectifs qui constituent majoritairement l'échantillonnage sur lequel se base ce travail (catégorie 1 sur l'image 3 ci-dessus) font l'objet de courtes monographies en annexe. En voici une brève présentation.

- Les Pradels : collectif constitué de trois à huit personnes selon les périodes de terrain. Les habitants y ont développé une activité lucrative de vente de fromages de chèvre ainsi que des jardins à destination de l'autoconsommation. C'est le collectif le plus isolé de l'échantillonnage, accessible uniquement à pied, où le travail agricole est le moins mécanisé et où les conditions de vie sont les plus rudimentaires.
- Bertizène : collectif d'environ sept personnes, situé dans une vallée de la Haute-Loire. Il se caractérise par sa pratique de la traction animale (vache et cheval) et la commercialisation de son activité de maraîchage et de boulangerie sur les marchés.

---

<sup>25</sup> Ces proportions sont effectuées sur base de la population totale des personnes que j'ai rencontrées, elle peut varier considérablement d'un collectif à l'autre.

- La Calade : collectif anarcho-féministe ardéchois à la population très variable, soumise aux allées et venues d'habitants souvent temporaires. Il tire ses revenus principalement de la vente de confitures, de crèmes de châtaignes et, plus épisodiquement, de pains et de quelques légumes. Ce collectif se caractérise également par son inscription dans des réseaux associatifs et militants écologistes et altermondialistes.
- Le Pégadou : collectif cévenol d'une petite dizaine de personnes, parmi les plus ouverts aux personnes de passage. Il se caractérise par la mise en place de divers projets professionnels individuels (boulangerie, brasserie, tout récemment maraîchage et élevage de chèvres) ainsi que par l'organisation régulière de concerts.
- Moucadou : lieu collectif de l'Aveyron créé en 1971 et qui compte le plus d'habitants (entre quinze et quarante personnes). Il se caractérise par une ouverture totale vis-à-vis de l'installation potentielle des personnes de passage ainsi que par le refus de commercialisation des productions de la ferme. L'élevage (pour la viande et le fromage), la fabrication de pain, le maraîchage et les autres activités artisanales sur le lieu sont donc exclusivement destinées à l'autoconsommation. Il y règne une ambiance plus chaotique qu'ailleurs et la population est d'origine plus populaire que dans les autres lieux rencontrés.
- Bouffarel : collectif cévenol d'une dizaine de personnes qui base son économie sur la vente de fromages de chèvre et de crèmes de châtaignes tout en développant des jardins et autres activités pour leur autoconsommation. Il fait partie des lieux ayant développé l'organisation de la vie collective et du travail la plus méthodique et s'est particulièrement intégré à la vie associative et culturelle locale.
- Farnac : collectif ardéchois constitué d'une vingtaine d'habitants dont une majorité sont parentés. Il base son économie sur la vente de bois et ses dérivés et l'organisation de chantiers de charpente. Les activités agricoles menées sur le lieu sont parmi les plus conséquentes et les plus diversifiées que j'ai pu observer et permettent une autosuffisance alimentaire presque complète.
- Le Hameau des chênes : collectif cévenol composé d'une dizaine d'habitants, presque tous en couple avec des enfants et dont les activités de maraîchage, boulangerie et élevage ont été individualisées de manière à permettre à chacun de se dégager des

revenus individuels tout en mutualisant une partie des productions pour l'autoconsommation du collectif.

Dans la mesure du possible, j'ai tenté de revenir à plusieurs reprises et lors de saisons différentes dans chacun de ces collectifs, de manière à assister aux changements potentiels de l'organisation collective au cours des saisons. Au cours de ces différents séjours, j'ai également passé quelques temps dans d'autres collectifs qui n'ont pas été retenus parce qu'ils ne correspondaient pas aux critères de sélection d'échantillonnage ou parce que les rencontres et visites de ces lieux n'ont pas débouché sur un séjour d'enquête participante sérieuse (catégorie 2 sur l'image 3 ci-dessus). Enfin, il me semblait important de préciser qu'outre les lieux où je me suis rendue, j'ai eu l'occasion de rencontrer des personnes qui habitaient dans d'autres collectifs et qui auraient également pu trouver leur place dans ce travail comme, par exemple, les collectifs qui, le plus souvent pour les raisons de calendrier, n'étaient pas disposés à m'accueillir (catégorie 3 sur l'image 3 ci-dessus).

Une brève monographie de chaque collectif est disponible en annexe, avec certains détails ethnographiques relatifs à l'habitat, aux activités économiques que les habitants ont développé, à l'environnement dans lequel ils s'inscrivent, aux singularités idéologiques ou historiques qui les caractérisent et/ou aux événements qui ont potentiellement marqué le collectif.

### ***3.2. Un espace géographique dessiné a posteriori***

La référence au sud-est du Massif central consiste à donner une référence géographique au lecteur plutôt qu'à signifier d'une quelconque uniformité topographique, géologique ou météorologique comme l'atteste, par exemple, les différences entre la Haute-Loire et les Cévennes. Bien que la majorité des collectifs que j'ai visités se situe en moyenne montagne, entre 500 et 1000 mètres d'altitude, des différences géographiques les distinguent et ne sont pas sans conséquences sur les activités agricoles mises en place.

Le nord-est du massif regorge de terres plus fertiles et bien irriguées par la Loire et ses affluents. Le dénivelé de la pente est également plus doux et les parcelles de terre plus faciles à cultiver. Dans le sud-est du Massif central, le climat est moins clément et subit souvent la sécheresse estivale et, tout particulièrement dans les Cévennes, des pluies diluviennes en automne : les « épisodes cévenoles ». Ceux-ci, sur un terrain schisteux et pentu, provoquent une érosion systématique de la surface arable du sol.

La délimitation géographique de ce travail au sud-est du Massif central s'est façonnée en fonction de la construction de mon échantillonnage. Le fait d'avoir fonctionné par boule de neige a en effet contribué à obtenir des contacts de collectifs proches les uns des autres. D'un point de vue strictement pratique, le fait de me concentrer sur ce territoire me permettait de limiter mes déplacements et de gagner du temps. Cette évidence s'est imposée lors de mon premier séjour de terrain lors duquel je me suis exclusivement déplacée en stop. Il s'agissait alors de sélectionner des collectifs séparés d'au maximum une journée de trajet. Après l'achat d'une camionnette que j'ai aménagée et qui m'a servi de logement au cours de mes séjours suivants, bien que mes déplacements aient été facilités, j'ai fait en sorte de privilégier les contacts de collectifs qui se situaient à proximité les uns des autres de manière à minimiser les déplacements.

Malgré tout, il est important de noter que l'Ardèche, destination initiale de ce travail de terrain et sur base de laquelle s'est constitué mon échantillonnage, n'a pas été choisie aléatoirement, mais en fonction d'un état de l'art des différentes études de socio-anthropologues et d'historiens sur des sujets similaires au mien et dont j'ai notamment mobilisé les travaux en ce début de chapitre. La plupart d'entre eux témoignaient en effet d'une présence historique de lieux collectifs agricoles plus importante dans les régions de l'Ardèche, des Cévennes et des Pyrénées (ex : Rouvière, 2015 ; Pruvost, 2013 ; Clavairolle, 2013b ; Léger et Hervieu, 1979).

Enfin, le fait d'avoir privilégié un terrain multi-situé s'est imposé comme une évidence tant cette démarche me permettait de dégager des bases communes à ce phénomène social et d'effectuer une montée en généralité de façon plus légitime. Il était important, toutefois, de ne pas céder à la tentation de collectionner un nombre trop important de collectifs, car cela aurait réduit considérablement les périodes passées sur place. Ces périodes oscillaient entre trois à quatre semaines, tout en prenant la peine de revenir à plusieurs reprises pour des séjours parfois plus brefs afin de me tenir au courant de l'évolution de ces lieux dans le temps et d'entretenir des relations de confiance plus intimes et amicales avec les habitants.

### ***3.3. De l'observation participante***

L'essentiel des données sur lesquelles repose mon analyse consiste en une observation participante et en des entretiens semi-directifs réalisés auprès de 48 personnes de manière individuelle, en trois entretiens de couple et deux *focus group*. La logique d'entretien était évidemment facilitée par l'usage du français, mais également par la disposition des individus rencontrés à la discussion et au travail introspectif. Il s'agissait toutefois de réussir, par



l'installation de l'interview dans la durée (entre une heure trente et quatre heures) et en cherchant à éviter les déclarations de sens commun, à dépasser les réponses balisées face à des questions auxquelles les individus ont l'habitude d'être confrontés. Généralement, les entretiens se sont révélés être des moments partagés privilégiés qui, par l'intimité qu'ils nécessitent et, dans certains cas, par les confessions qui en ressortaient, ont sensiblement facilité une mise en confiance mutuelle et ont ouvert la porte à des relations de sympathie et de bienveillance. J'ai été, par exemple, surprise que certaines personnes me remercient à la fin des entretiens, en évoquant le soulagement d'avoir « vidé son sac », « fait le point sur sa vie », de s'être « rappelé ce qu'ils faisaient ici » ou autres. Enfin, notons qu'à part le collectif de Farnac où la moitié des habitants ont refusé l'entretien (*cf.* annexe), partout ailleurs, les personnes se sont prêtées au jeu, au point de s'attrister de ne pas être interviewées dans les cas où les habitants étaient trop nombreux.

L'observation participante a été quant à elle cruciale pour apporter de la nuance et du relief aux discours des acteurs sur leurs pratiques et aspirations, mais également pour m'intégrer au sein de ces collectifs. Comme on aura l'occasion de le voir au chapitre VI, il est assez commun de constater une certaine mise à l'épreuve des visiteurs. L'intégration de ceux-ci sera, comme on le verra, tributaire de la participation aux tâches quotidiennes, à l'indépendance et à la proactivité dans les prises de décisions. Il était de ce fait inenvisageable de ne pas participer pleinement aux activités quotidiennes et d'adopter une posture contemplative, quand bien même aurait-elle été à l'écoute.

De plus, la familiarité des néo-paysans avec le WWOOFing (même si leur collectif n'y est pas inscrit) a facilité la détermination de mon statut. Étant donné ma participation et ma démarche d'apprentissage et de curiosité vis-à-vis des activités quotidiennes, ce qui s'apparentent au comportement adopté *a priori* par les wwoofeurs lors de leurs séjours, les questions financières se sont réglées facilement (paiement des charges, des repas, un loyer sous forme de cotisations comme pour tous les habitants).

La proximité culturelle et générationnelle avec les personnes que j'ai rencontrées et l'envie d'approfondir certains savoirs et savoir-faire que je découvrais ont conduit à ce que je noue de véritables relations d'amitié avec plusieurs personnes sur le terrain. Au fur et à mesure que mon travail de terrain avançait, et étant donné l'hyper-disponibilité que j'avais adoptée à l'égard de la vie et du travail collectif, j'ai finalement trouvé (dans certains collectifs plus que d'autres) une place et un rôle auxquels j'avais pris goût. J'avais appris des gestes de travail qui me permettaient d'être plus efficace et de me fatiguer moins, j'avais une meilleure forme

physique, j'avais progressé dans la reconnaissance des plantes, je connaissais leurs usages, je prenais plus d'initiatives selon des envies qui m'étaient propres, j'anticipais plus facilement les besoins du collectif, j'avais appris à connaître les habitants, j'osais donner mon avis sur des propos qui m'étaient tenus, je me sentais plus à l'aise avec les gens (et vice-versa), j'osais tester l'autodérision de mes hôtes et on me confiait de plus en plus de responsabilités : j'avais « trouvé ma place » (*cf.* chapitres V et VI).

J'ai pris conscience de la saturation de mon terrain lorsque la majorité des propos tenus ou des gestes accomplis m'apparaissait comme de la banalité. J'y étais devenue habituée, le quotidien néo-paysan était devenu le mien, le travail de terrain était terminé.

Cette perte de distance est connue des socio-anthropologues sur le terrain. Certains auteurs s'en sont d'ailleurs fait les défenseurs (Declerck, 2001 ; Favret-Saada, [1977]1985 ; Wacquant, 2015, etc.). Si l'intensité émotionnelle de cette expérience de terrain et la tentation de reconversion ont rendu difficile le retour au travail de bureau et à « l'habitus académique » (Berliner, 2013 : 165), la temporalité des processus d'analyse et de rédaction m'a toutefois permis de me redistancier de mon objet d'étude et d'y apporter un regard davantage stoïque. L'apprentissage technique et l'expérience incarnée du choix de vie qui m'était conté m'ont aussi permis « d'acquérir une appréhension viscérale de leur univers comme matériau et tremplin pour sa reconstruction analytique » (Wacquant, 2015 : 247). Avec le recul, il m'apparaît que cet effacement progressif de mon identité de chercheuse sur le terrain a été une manière de résoudre la discordance identitaire et un certain sentiment de culpabilité utilitariste à l'égard des personnes qui m'accueillaient. « Devenir autre » possède toutefois cette ambivalence inconfortable, oscillant entre l'appréhension que mon texte ne déçoive les principaux concernés et la sécurité d'avoir évité les risques de surinterprétation ou de généralisation abusive étant donné la transparence de ma démarche.

## 4. Conclusion

Ce chapitre avait pour ambition de définir précisément l'objet d'étude sur lequel porte ce travail. Détailler le contexte historique, géographique et social dans lequel s'inscrivent les collectifs autogérés néo-paysans et insister sur les choix sémantiques utilisés pour nommer les acteurs rencontrés permettent en effet de poser les bases d'une compréhension générale du sujet et d'avoir une idée du cadre méthodologique que j'ai construit sur le terrain. Nous avons vu que le choix d'utiliser les termes de « collectif » plutôt que « communauté » et « néo-paysan » plutôt que « néo-rural » s'insère à la fois dans une démarche de mobilisation d'un vocabulaire

émique, mais permet également de mettre en avant certains aspects idéologiques véhiculés par le projet d'installation en collectif agricole.

Les influences anarchistes libertaires, et avec elles le désir de tendre vers l'horizontalité des rapports humains, une prise de distance par rapport aux contraintes du pouvoir étatique et de l'industrie capitaliste ainsi que le souci du respect des singularités et libertés individuelles, seront en effet sont des éléments importants dans la compréhension de la critique que les néo-paysans tiennent à l'égard de la valeur travail et de l'organisation des tâches au sein de leur collectif (*cf.* chapitres III et V).

De la même manière, il était nécessaire de préciser dans quel cadre avait surgi l'identification à la paysannerie traditionnelle, le choix de conserver cette référence tout en précisant le caractère contemporain ainsi que la volonté de mettre l'accent sur des collectifs qui mettent en place des activités majoritairement agricoles, pastorales et artisanales pour poser les jalons d'une réflexion qui nous occupera respectivement dans les chapitres VII et IV.

Enfin, la contextualisation des rapports que les acteurs cultivent avec leur voisinage permettra de cerner plus précisément certains aspects de la réalité néo-paysanne en matière de travail et d'engagement politique (*cf.* chapitres VI et VIII).

En bref, tous les éléments présentés dans ce chapitre permettront de mieux saisir l'analyse des différents rapports au temps qui entourent le quotidien des néo-paysans rencontrés dans le cadre de cette thèse, qu'il soit question de rythmes de vie et de travail (choisis ou subis), des modes d'organisation collective du temps, des manières dont ils envisagent le passé, le présent et l'avenir.



# CHAPITRE III

## Une critique sociale du travail selon sa perspective temporelle

*Il rêvait d'une vie que l'on prend par la taille, sans avoir à la gagner  
comme une bataille.*

*Nous disait que la terre était pleine de fruits, et de pain et d'amour et  
que c'était gratuit.*

—Georges Moustaki, « Le droit à la paresse »

*Se laisser dicter le rythme de sa temporalité, c'est déjà faire un pas  
vers la servitude.*

—Michaël Foessel, « Datagueule 58 »

Maintenant que les acteurs sur lesquels se concentre ce travail ont été identifiés et que nous avons une vision plus générale du contexte historique, socio-économique et culturel dans lequel s'inscrit le phénomène qui nous intéresse ici, tâchons d'analyser plus en profondeur la critique sociale et le souhait d'émancipation qui ont poussé les personnes que j'ai rencontrées à s'installer en collectif agricole. On ne peut effectivement envisager une compréhension du phénomène du renouveau de la paysannerie en collectifs autogérés sans faire état de la volonté des acteurs de prendre de la distance à l'égard des cadres temporels liés à la domination salariale en contexte capitaliste, soit les réglementations et normes qui contraignent les comportements, réglés sur des instruments de mesure, et qui dominent la vie sociale.

Comme cela a été soulevé dans le chapitre I, s'intéresser à la question du rapport entretenu à l'égard du temps permet effectivement de révéler des considérations plus générales que les acteurs portent sur le monde dans lequel ils évoluent. Parmi celles-ci, la reconnaissance de la place qu'occupent les luttes et tensions liées à l'expérience du temps constitue un projet de recherche en soi et offre en l'occurrence des clefs d'analyse utiles à la socio-anthropologie du travail.

Dans ce chapitre, j'utiliserai la question du rapport au temps comme levier théorique pour, premièrement, mettre en évidence comment s'est développée et généralisée une temporalité liée à l'établissement de la « valeur travail » et à l'organisation du travail depuis le

développement de l'industrie capitaliste jusqu'à aujourd'hui. En effet, si ce travail argumente dans le sens de l'existence d'une multitude de temporalités dans le quotidien, cela n'empêche pas l'existence d'une temporalité dominante qui bride, contrarie ou étouffe la possibilité d'affirmation de rapports au temps alternatifs. Or, comme plusieurs auteurs se sont attachés à le démontrer, celle-ci est intrinsèquement liée au contexte politique et à l'organisation du travail (Postone, 2009 ; Martineau, 2017 ; Sewell, 2008 : 523 ; Grossin, 1974 ; Sue, 1994, Hartog, 2015[2003]).

Après avoir cerné les liens qui existent entre la perception dominante du temps et l'organisation du travail dans nos sociétés contemporaines, il sera question, deuxièmement, d'analyser, d'un point de vue temporel, le rapport au travail auquel les néo-paysans aspirent et qu'ils aménagent au quotidien dans les collectifs où ils s'installent. Comme on le verra, cette conception d'un « travail libéré » et le souhait de vivre selon des « temps choisis » occupent une place centrale dans la volonté des individus de chercher à assumer leur « écologie temporelle », soit l'idée qu'il puisse exister un agencement des diverses temporalités quotidiennes librement choisis et propice au bien-être des individus. Comme nous nous apprêtons à le voir, cette pulsion libertaire prend en grande partie sa source dans un rejet du primat du travail salarié en tant que norme sociale dominante ainsi que de l'organisation capitaliste des rapports de production.

## 1. Temporalité dominante, valeur travail et capitalisme

### 1.1. *Aliénation temporelle et salariat*

Le mode de production « construit sur le travail salarié et la production industrielle basée sur le travail prolétarien » (Postone, 2012 : 7) est la base de l'organisation du capitalisme industriel. Cette organisation sociale a conduit à l'installation d'une temporalité dominante : l'aliénation temporelle, intrinsèque au rapport salarial (Postone, 2009 ; Martineau, 2017). Pour Karl Marx et ceux qui l'ont succédé, le temps de travail occupe en effet une place centrale tant il est à la base du calcul de la « valeur d'échange » des productions et services effectués par les travailleurs. En vendant leur force de travail au profit de la bourgeoisie, propriétaire des moyens de production et qui opère une plus-value sur ce temps de travail, les travailleurs salariés se voient ainsi dépossédés de la finalité immédiate de leur travail et sont soumis à des impératifs de production sur lesquels ils n'ont pas de prise : c'est le principe de l'aliénation. L'idée d'une soumission temporelle des salariés aux injonctions du capital se dégage ainsi assez spontanément de l'œuvre de Marx, comme l'illustre l'extrait suivant.

*La seule quantité de travail servant de mesure à la valeur sans égard à la qualité suppose à son tour que le travail simple est devenu le pivot de l'industrie. Elle suppose que les travaux se sont égalisés par la subordination de l'homme à la machine ou par la division extrême du travail ; que les hommes s'effacent devant le travail ; que le balancier de la pendule est devenu la mesure exacte de l'activité relative de deux ouvriers (...) Alors, il ne faut pas dire qu'une heure d'un homme vaut une heure d'un autre homme, mais plutôt qu'un homme d'une heure vaut un autre homme d'une heure. Le temps est tout, l'homme n'est plus rien ; il est tout au plus la carcasse du temps. Il n'y est plus question de la qualité. La quantité seule décide de tout : heure pour heure, journée pour journée ; (...) cette égalisation du travail (...) est tout bonnement le fait de l'industrie moderne (Marx, 1847 : 34. Je souligne).*

En effet, si la référence aux semaines, jours, heures, minutes ou secondes dans le travail a moins de sens pour le paysan (cf. chapitre IV), elle est par contre mobilisée massivement par l'industrie, au point d'y être assimilée. Le « temps de l'horloge » (Zerubavel, 1982) ou « temps abstrait » (Postone, 2009 : 298), quantifiable et décontextualisé, en vient ainsi à être identifié par des auteurs tels que Moishe Postone (2009 et 2012) ou Jonathan Martineau (2017) comme le fondement de la domination sociale de l'ordre capitaliste, comme l'illustrent par exemple les deux graffitis ci-dessous<sup>26</sup>, qui mettent en scène les réveille-matin pour soutenir une critique philosophique plus générale.

---

<sup>26</sup>. Photo issue du site pinterest.com. Auteur : Michel Coorlim. [http://24.media.tumblr.com/5371a8b26a495def28f53cbfaa827cb7/tumblr\\_mytmtyATbe1slix5o1\\_500.jpg](http://24.media.tumblr.com/5371a8b26a495def28f53cbfaa827cb7/tumblr_mytmtyATbe1slix5o1_500.jpg) (consulté le 24 janvier 2019).

Photo issue du site flickr.com. Auteur : Murdelta. <https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/736x/d2/a8/b7/d2a8b7a0e26d0c5f841150abdda3ec93.jpg> (consulté le 24 janvier 2019).



Image 4 : Graffitis photographiés respectivement à Hambourg (Allemagne) en 2016 et à Graz (Autriche) en 2010. Dans ces deux exemples, l'horloge se voit attribuer un statut symbolique dans la critique sociale prônant l'émancipation personnelle ou l'utopie.

La discipline des horaires, la contrainte de régularité du travail et le fait que le celui-ci soit mesuré en unités de temps (plutôt « qu'à la tâche ») sont centraux pour l'organisation salariale (Thompson, 2004[1967]). D'ailleurs, comme l'a étudié le sociologue Eviatar Zerubavel (1982), au fur et à mesure de l'évolution des techniques de mesure du temps, l'évaluation du temps de travail deviendra de plus en plus précise, passant de l'heure, à la minute, jusqu'à la seconde, comme unités de temps, et ce, tant pour des raisons de synchronisation de la main-d'œuvre, de mesure et de planification de la productivité, de coordination des marchés mondiaux que pour évaluer tout simplement les rémunérations des travailleurs.

Cette évaluation de plus en plus pointue des rythmes et des horaires de travail a donné lieu à des analyses qui font état d'une « pression temporelle » qui s'accroît au gré de la quête d'une productivité toujours croissante (Coeugnet *et al.*, 2011 ; Rosa, 2013[2010] ; Jarrige, 2014). Le progrès technologique, supposé alléger le travail, conduit au contraire à une



transformation radicale de sa nature et à une possibilité d'augmentation de ses rythmes (Lafargue, 2014[1880] : 68 ; Postone, 2012 : 14). Comme l'explique le philosophe Emmanuel Renault, sur base des travaux de Marx, la division technique du travail et la mécanisation de plus en plus poussée (en usine, en l'occurrence) a conduit à une « double dépossession du savoir ouvrier » (2011 : 27). La fragmentation de la chaîne de production, le morcellement des tâches et la prépondérance des machines sur l'activité des travailleurs conduisent en effet à briser les possibilités d'accomplissement personnel dans le travail (Gorz, 1988 ; Grossin, 1969 ; Friedmann, 1964[1956], Renault, 2011). Les ouvriers deviennent de plus en plus de simples exécutants d'une chaîne sur laquelle ils perdent la maîtrise, tant du point de vue du fonctionnement des outils mobilisés (Postone, 2012 : 14, Illich, 2014[1973]) que des rythmes de travail qui en découlent.

L'aliénation temporelle s'accroît ainsi, au regard d'une soumission temporelle de plus en plus marquée des travailleurs, incarnée par des rythmes de travail de l'homme face à ceux, toujours plus intenses, imputés par la machine ou les lois du marché (Grossin, 1969 ; Coeugnet *et al.*, 2011 ; Bernard, 2012 ; Devetter, 2008 ; Jarrige, 2014 ), ce qui donne lieu par ailleurs à des conséquences dramatiques sur la santé mentale et physique des travailleurs (Spurgeon, 2003).

C'est ainsi que la référence au « temps abstrait » a forgé sa parenté avec la dynamique de domination économique et culturelle intrinsèque au temps de travail de l'industrie mécanisée et, par extension, du salariat. C'est précisément sur base de cette approche qui lie intrinsèquement la relation salariale avec la pression temporelle imputée par les modes de production capitaliste que les néo-paysans souhaitent mettre en place un mode de vie leur permettant d'échapper aux contraintes et à la domination qui découlent de ces modes de production.

## ***1.2. De la valeur travail***

Cette diffusion d'un rapport entretenu au temps dominant né au sein de la relation salariale est concomitante avec l'avènement de la « valeur travail ». L'historien Edward Thompson, dans son ouvrage « Temps, discipline du travail et capitalisme industriel », retrace comment l'action de la morale chrétienne, en s'associant à la rhétorique de la rationalité capitaliste, a contribué à défendre les bienfaits du travail contre le pêché d'oisiveté et a porté sa pierre à l'édifice de la valeur positive accordée à la « discipline horaire » (Thompson, 2004[1967] : 78), au dur labeur, à l'initiative et à la bonne gestion du temps que nous

connaissions aujourd'hui. Je lui emprunte ici une de ses délicieuses archives, en l'occurrence une citation de John Wesley, prêtre anglican britannique de la fin du 18<sup>e</sup> siècle.

*Veille à marcher avec circonspection, dit l'Apôtre... afin de rattraper le temps perdu ; de réserver autant de temps que tu le peux aux meilleurs usages ; d'arracher chaque instant fugace des mains du péché et de Satan, des mains de la paresse, de la facilité, du plaisir et des affaires de ce monde* (Wesley, cité par Thompson, 2004 : 75).

Il en ressort l'idée morale que les humains seraient ainsi faits « pour » et « par » le travail. Il devient l'« essence de l'homme » (Méda, 1995 : 100) et, assez paradoxalement au vu de la critique marxiste, de son émancipation. En dehors du travail, l'individu perd de sa dignité (Gorz, 1988 : 91) comme l'illustrent les retraités ou les chômeurs qui dépeignent le non-travail comme une « mort sociale », une déchéance couplée à un sentiment d'« inutilité sociale » (Yvon et Clot, 2001 : 66). Le travail acquiert ainsi une symbolique légitimatrice qui dépasse la seule définition du travail comme un moyen d'arriver à la consommation. Cette valeur morale accordée au travail contribuera alors à façonner la « valeur travail » (Méda, 1995), le « dogme du travail (Lafargue, 2014[1880] : 49) ou encore l'« idéologie du travail » (Gorz, 1988 : 84 ; Ellul, 1980).

Cette tendance à envisager difficilement l'existence sociale sans l'accomplissement d'un travail rémunéré en vient à le valoriser même s'il paie moins bien ou que ses conditions se détériorent. Cette valorisation en vient à occulter le lien intrinsèque entre la domination et l'exploitation et les modes de production capitalistes (Postone, 2009 : 189 et 2012 : 13 ; Ellul, 1980 : 3-4). En stigmatisant le non-travail, les défenseurs du capitalisme érigent ainsi l'idée méritocrate et individualiste selon laquelle il faut « encourager et récompenser l'effort, donc de ne pas faire de cadeaux aux chômeurs, aux pauvres et autres 'fainéants'. (...) Persuader que c'est *en travaillant le plus possible* qu'[on] servira le mieux l'intérêt de la collectivité en plus du sien propre » (Gorz, 1988 : 93. Il souligne). Ceci implique alors d'accorder peu de crédit aux analyses qui mettent en évidence l'installation d'un chômage structurel et qui encourageraient au contraire la réduction générale du temps de travail.

Ceci dit, le concept de travail qui est érigé au statut de valeur morale tel que présenté ici ne concerne pas le travail en soi (Renault, 2011 : 24-25). Comme on en discutera plus loin, sous l'action du capitalisme, le « travail » a en effet été assimilé aux activités productives, créatrices de valeurs économiques (le « travail abstrait » selon Marx). C'est d'ailleurs cette valorisation du « travail » au détriment des autres « activités » de la vie sociale (le « travail

concret », créateur de « valeur d'usage ») qui participe à la déconsidération des tâches domestiques ou liées à l'organisation familiale (Friot, 2012 : 29).

Edward Thompson analyse aussi comment, au cours des derniers siècles, le temps a été de plus en plus systématiquement ramené à sa valeur monétaire (2004[1967] : 38). Autrement dit, « dans une société capitaliste développée, le temps doit être entièrement consommé, commercialisé, mis à profit » (Thompson, 2004[1967] : 79). La mesure dite « de l'horloge », généralisée au quotidien par l'industrie, s'est en effet popularisée à l'ensemble du monde social en gardant des traces de l'approche rationalisée et utilitariste comme illustrée par l'adage aujourd'hui bien connu de Benjamin Franklin : « le temps, c'est de l'argent » (*Idem* : 72). Le temps sera ainsi considéré comme une ressource et, à l'instar de l'argent, sera « dépensé », « perdu », « gagné », voire, plus récemment, « rentabilisé » et « budgétisé ». Il s'« autonomise », se « réifie » sous l'action du capitalisme (Martineau, 2017 : 243).

### ***1.3. Contagion du « temps abstrait » hors de la sphère économique***

Selon la perspective marxiste, la critique du capitalisme passe par « une critique des illusions qui conduisent à faire de la valeur et du travail créateur de valeur le cœur de la vie sociale » (Renault, 2011 : 16). Dans cette idée, étudier l'organisation du salariat en contexte capitaliste a conduit plusieurs auteurs de référence à démontrer la diffusion d'un rapport au temps issu du monde du travail vers une diversité de sphères sociales qui dépassent la seule sphère économique.

Si, pour le philosophe et économiste André Gorz, « cette domination de la rationalité économique sur toutes les autres formes de rationalité est l'essence du capitalisme » (2008), il reste toutefois à démontrer dans quelle mesure cette temporalité associée au travail en contexte capitaliste est centrale et domine l'organisation de la société. C'est précisément cette idée que les travaux des sociologues William Grossin (1996 et 1974) et Roger Sue (1994) vont défendre. Selon eux, il existe effectivement une domination temporelle, intrinsèque à l'industrie mécanisée et au principe de rémunération salariale, sur les autres temporalités de la vie sociale. En effet, étant donné la centralité du travail dans le quotidien de la majorité des individus, il s'ensuit une hiérarchisation et une priorisation de ces agendas sur les autres temporalités de la vie quotidienne (Grossin, 1974). Comme on l'a vu au chapitre I (*cf.* pages 49-52), dans l'idée d'établir un modèle analytique qui vise à appréhender la dominance ou non d'une temporalité sur la vie sociale, le sociologue Roger Sue, en se concentrant sur le temps de travail salarié en France (1994), confirme comment l'ordre social s'est orchestré autour de celui-ci, au point de

devenir central et de dominer largement les diverses autres temporalités qui n'y seraient pas liées et de détenir le « monopole de la représentation sociale du temps » (Sue, 1994 : 124-125). Il s'ensuit que d'autres rapports potentiels au temps, tels que les temporalités biographiques, les rythmes naturels ou les modes d'organisation non productivistes, sont ainsi « marginalisés », « bâillonnés » (Martineau, 2017 : 20).

Échapper à cette temporalité dominante est ainsi un des leitmotivs des néo-paysans que j'ai rencontrés. Dans leur discours, la référence au travail de l'ouvrier est d'ailleurs devenue un archétype très fréquemment mobilisé pour y opposer leur choix de vie. Bien que la majorité d'entre eux spéculent sur les contraintes temporelles du travail à l'usine, d'autres y ont toutefois effectivement travaillé et en témoignent avec émotion. Ils évoquent ainsi spontanément la volonté qu'ils ont eu, en faisant le choix de s'installer en collectif agricole, de s'extraire d'un rythme de travail qui orchestrait le reste de leur vie privée. Fabrice, par exemple, du collectif du Hameau des chênes, a travaillé une grande partie de sa vie dans une usine spécialisée dans la production de yaourts. Les horaires de travail imposés par l'entreprise, en l'occurrence le système des « trois-huit »<sup>27</sup>, endiguait effectivement une stabilité temporelle nécessaire à la vie de famille et à la préservation d'un rythme biologique régulier.

*C'était horrible, tu commences à 23 h, tu finis à 6 h du mat' le lundi, mardi et mercredi. Jeudi, tu as congé, mais tu es tellement décalé que tu ne dors pas. Puis, vendredi, tu commences à 5 h. Et là, c'est très dur parce que le rythme est inversé. Puis, le dimanche, c'est douze heures de taf, de 5 h à 5 h [de l'après-midi]. On faisait des horaires à la con, l'usine, elle doit fumer 24 h/24, 7 j/7. C'est dur parce que tes copains passent à la maison et tu dois partir bosser, quand tu te couches, les enfants se lèvent, il faut les conduire à l'école. Tu dors deux heures. T'as plus de vie de famille. C'était Marie qui faisait tout à la maison. Mais c'est pas une vie. C'est toute ta vie qui est rythmée par l'usine.*

Mais il ne s'agit pas que d'un rejet du travail industriel, devenu archétypal. C'est également toute la question de l'aliénation temporelle qui est rejetée et, tout particulièrement, celle des rythmes du travail rémunéré qui dictent une temporalité globale et jouent un rôle dans le sentiment d'accélération de la vie sociale, de vitesse, voire de « tyrannie de l'urgence » (Laïdi, 1999). Cette considération est aussi mise en avant par les rapports entre les individus et les nouveaux moyens de communication qui facilitent l'instantanéité, la flexibilité et l'omniprésence des interactions professionnelles (Rosa, 2013[2010] ; Hassan, 2009 ; Bretesché

---

<sup>27</sup>. Système d'organisation horaire du travail commun dans les entreprises nécessitant une main-d'œuvre continue de jour et de nuit, comme c'est souvent le cas dans le secteur des transports.

*et al.*, 2012 ; Monneuse, 2012, Bouffartigue et Bouteiller., 2012). Antoine, ancien graphiste, membre du collectif des Bartas (exceptionnellement mobilisé ici), témoigne par exemple de cette invasion du rapport salarial sur la vie privée :

*J'arrivais au taf à 8 h. Et mon patron me chope dans un couloir et me dit 'mais tu n'as pas répondu à mon mail'. Sauf qu'il avait envoyé le mail la veille au soir. Ça voulait dire qu'il fallait que je gère mes mails soit tard le soir, soit super tôt le matin. En vrai, je le faisais (rires), mais c'est le principe, tu vois. C'est comme si t'étais soumis à son bon vouloir, tout le temps, son 'boy' quoi, même si t'es avec ta copine au cinéma, t'es à lui quoi. (...) Mais même le patron, il savait qu'il abusait, quand il nous donnait un projet, on demandait pour quand c'était, et sa petite blague, c'était : 'pour hier'. Tu vis charrette constamment. J'en ai vu des gars craquer. Puis, j'ai passé un été entier sur un projet pour un client, je ne suis pas sorti de mon bureau, je passais des nuits dessus à la maison, j'ai vu personne de tout l'été. C'était une deadline impossible, tu vois. Quand j'ai eu terminé, j'ai dit, 'plus jamais'.*

Si les dimensions temporelles du rapport salarial de l'industrie mécanisée se sont imposées comme références au sein d'autres secteurs du monde du travail tels que l'organisation du temps de travail dans le secteur tertiaire (Devetter et de Coninck, 2012), elles se sont aussi généralisées dans les interactions sociales non professionnelles sous la forme de valeurs et de normes sociales. Pour le dire autrement, « le moment où le capitalisme s'empare des relations sociales est aussi celui où le temps abstrait s'empare des relations sociales de temps » (Martineau, 2017 : 207).

Selon les sociologues et économistes François-Xavier Devetter et Frédéric de Coninck (2012), corroborant les travaux des sociologue Paul Bouffartigue et Jacques Bouteiller (2012), en situation de crise économique et étant donné les processus de flexibilité des travailleurs, les incertitudes professionnelles et la responsabilisation personnalisée de la précarité qui lui sont liées, cette culture du mérite a entraîné une diffusion du « temps de travail » et la « multiplication des donneurs d'ordres potentiels, [mettant] les salariés en situation de faiblesse » (Devetter et de Coninck, 2012 : 3). La diffusion du « temps de travail » a en effet dissipé les perspectives de négociation et de régulation des acteurs vis-à-vis de leur disponibilité temporelle individuelle. Même les professions libérales ou le statut de cadre, qui bénéficient d'une réputation de plus large liberté quant au choix de leurs horaires de travail, semblent alors souffrir de ce resserrement des contraintes temporelles au sein de leur activité (Bretesché *et al.*, 2012, Devetter, 2008 ; Bouffartigue et Bouteiller, 2012).

Si Roger Sue et ses collègues (Gorz, Grossin) en viennent, à la fin des années 1990, à statuer sur une transition progressive de la domination temporelle du monde du travail

capitaliste à celle du « temps libre » (temps des loisirs notamment), ce n'est toutefois pas ce que confirment d'autres auteurs contemporains. La sociologue Lotte Damhuis, en étudiant l'apparition de la notion de « *time management* » dans la vie privée des individus, met en lumière comment des instruments de gestion et planification du temps issus du monde du travail sont réutilisés pour organiser le plus efficacement possible les différentes activités que les individus réalisent au quotidien, temps professionnel et privé confondus (2017). C'est toute une temporalité qui se construit autour de ces outils et de cette approche du temps. Il s'agira, au regard d'une compétitivité individualisée à l'égard de la « réussite sociale », de faire le maximum d'activités en le moins de temps possible, d'anticiper les événements, de les planifier, de procéder à des agendas rétroactifs, d'aborder un maximum d'activités de manière dynamique, optimiste, compétitive, orientée autour de l'action, de la « prise en main » de sa vie et de la recherche de reconnaissance sociale. Les activités quotidiennes s'en voient alors planifiées au vu d'objectifs, eux-mêmes hiérarchisés, tant d'un point de vue professionnel, mondain, qu'ayant trait au « développement personnel » (Guilhaume, 2009).

Le « cumul des activités » (Degenne *et al.*, 2002) au quotidien, gérées sous des formes issues du monde du travail, semblerait ainsi non seulement répondre à la sensation de domination temporelle, mais également l'alimenter au quotidien. Pour le sociologue et philosophe Hartmut Rosa, cette temporalité se modélise de manière à être rendue compatible « avec les 'impératifs systémiques' des sociétés capitalistes modernes à travers des normes, des contraintes et des régulations temporelles » (2014[2012] : 8) et mène à des formes d'aliénation de la vie sociale : c'est ce qu'il appelle la logique d'« accélération sociale » (2014[2012] et 2013[2010]). Selon l'auteur, cette temporalité, tant elle touche l'ensemble des domaines de la vie sociale (l'évolution technologique, les changements sociaux, les rythmes de vie et de travail), peut être conçue comme une force totalitaire non revendiquée, propre à la modernité technico-capitaliste (2014[2012] : 84) et contribue à la sensation banalisée de « manquer de temps ». C'est donc en opposition à cette temporalité dominante que les néo-paysans invoquent le besoin de « ralentir » et de se réappropriier leurs rythmes quotidiens.

## 2. Contre le « travail »

Lorsqu'il est question d'expliquer comment se dessine le choix d'habiter en collectif agricole, les raisons les plus médiatisées sont la volonté de prise de distance vis-à-vis de la société de consommation, la recherche d'un cadre de vie jugé meilleur qu'en ville et la perspective de développer, en collectif, des pratiques autonomisantes. Mais le discours critique

vis-à-vis du salariat, de l'aliénation temporelle qui en découle et plus largement, du « travail » est particulièrement central dans ces initiatives et s'articule également avec la réflexion libertaire générale de ces habitants. Le registre de justification de cette démarche employée par les néo-paysans fait écho à la pensée philosophique que porte André Gorz sur le travail (1988, 1997, 2008, 2013[1974]). Celui-ci a en effet proposé une série de fondements nécessaires pour transformer le travail en une activité autonome exempte d'aliénation et cela m'a permis de structurer l'analyse des discours des acteurs que j'ai rencontrés.

## ***2.1. Autodétermination temporelle et critique de la rationalité économique***

Dans un premier temps, il est impossible de faire l'impasse sur la volonté de la grande majorité des acteurs à chercher de l'autodétermination temporelle. La recherche effective d'autonomie des néo-paysans se manifeste en effet par celle du libre choix d'activités, qu'elles soient planifiées au quotidien, à la semaine ou à l'année. Au vu de ce qui a été expliqué ci-dessus, la relation salariale revêt en effet, dans le discours des néo-paysans, une logique de subordination temporelle, au sens où les individus mettent à disposition leur temps de travail dans le but d'accomplir un objectif dont les tenants et aboutissants bénéficient à une tierce personne. En cela, le salariat est assimilé à un rapport d'asservissement et à une entrave à leur désir de liberté individuelle.

Cette volonté de ce qui a été appelé par certains sociologues le « temps choisi » (Jacquot et Setti, 2006) se marque par une référence constante à la liberté de choisir ses horaires, à l'évitement du « métro-boulot-dodo », au fait de ne répondre de ses actions auprès d'aucun « patron » (d'où l'importance de la notion parallèle d'autogestion) et au fait d'avoir une prise sur les décisions qui concernent les activités qui seront développées par le collectif, la productivité attendue, leur coordination et leur organisation pratique. Derrière cette liberté de choisir ses horaires, c'est également toute la question du temps libre et des possibilités de lien social, d'accès à la culture, à la contemplation ou à toutes sortes d'activités qui ne dégagent pas d'enjeux monétaires ou utilitaires directs. Benjamin, brasseur du collectif du Pégalaou, explique ci-dessous comment son mode de vie lui permet d'avoir, selon ses mots, le « temps de vivre ».

*- Quand tu bosses pour un patron, c'est 'le patron impose et l'employé dispose'. Ici, le rapport au temps, il est différent, parce qu'on n'a pas d'horaire, déjà. On n'a pas ce truc où tu dois arriver au travail à telle heure, tu sors à telle heure, tu passes du temps sur la route pour rentrer chez toi. Déjà, tu prends le temps de vivre, c'est déjà super important.*

*- C'est quoi le temps de vivre ?*

- *C'est le temps qu'on passe tous les soirs à prendre l'apéro, à discuter des choses qui vont, qui ne vont pas entre nous ; d'avoir le temps de réfléchir à ce qu'on fait ici, à quel sens ça prend dans notre vie, la liberté de changer d'avis, d'avoir du temps de loisir, aussi. (...) Il n'y a pas grand monde aujourd'hui qui a envie de revenir à ce côté très dur de la paysannerie qui était que tu ne faisais que ça, que tu ne sortais jamais. Pour moi, c'est hyper important les relations humaines, être curieux d'aller voir d'autres choses, d'apprendre des nouveaux trucs, sortir, et même voyager, aller voir des amis, de jouer de la musique, de se poser pour lire un bouquin, moi, j'aime bien lire. Ce temps des loisirs, il est quand même important, et ça, c'est (...) le fait d'être nombreux, ça permet justement de libérer du temps pour que chacun ait ses activités ou ses loisirs et faire autre chose que travailler, travailler, travailler. Enfin 'travailler', oui, on peut appeler ça du travail, même si c'est une 'activité'. (...) Quand tu te lèves le matin, si tu n'as pas envie de faire un truc, ben c'est pas grave, tu ne le fais pas, tu le feras demain ou quelqu'un d'autre le fera à ta place. Et si toi, voilà, tu es pas bien dans ta tête, tu es malade, tu es fatigué, ou t'as trop picolé, je ne sais pas (rires), bref, tu peux prendre le temps pour toi, de temps de temps, de vivre. Tu es moins dans la contrainte.*

Comme on peut le lire dans cet extrait, le rejet du salariat est directement associé à la volonté de vivre un « temps libéré » qui, selon la formule d'André Gorz (2013[1974]), s'oppose ainsi directement à la valeur morale à l'égard du travail, le présentant comme ni « le principal ciment social, ni le principal facteur de socialisation, ni l'occupation principale de chacun, ni la principale source de richesse et de bien-être, ni le sens et le centre de nos vies » (*Idem* : 23) et l'affichant, bien au contraire, comme une volonté de « fonder une culture du temps disponible et une culture des activités choisies pour relayer et compléter les cultures techniciennes et professionnelles qui dominent la scène » (*Idem* : 24).

Le travail rémunéré est tellement lié aux contraintes temporelles et hiérarchiques, dans le discours des individus, que le simple fait d'avoir le choix de son emploi du temps et d'avoir la possibilité de développer ses propres projets les amène à nier le fait de « travailler » (*cf. infra*). C'est, par exemple, le cas de Fabien, membre particulièrement affairé du collectif de Bouffarel, toujours très occupé entre diverses tâches agricoles, de bricolage ou travaux de mécanique et de rénovation. Alors qu'il défendait l'idée du « droit à la paresse » (*cf. infra*), je lui ai fait remarquer que ses journées de travail au sein du collectif étaient plus remplies que celles d'un employé moyen bénéficiant d'un contrat de 35 heures de travail par semaine. Il m'a répondu ce que beaucoup d'autres m'avaient déjà répondu avant lui :

*Ce que je fais, ce n'est pas du travail. Je choisis ce que je fais. Je m'active, mais rien ne m'oblige à le faire, ce n'est pas une obligation. Je trouve ça très différent des gens qui se retrouvent à bosser à des heures fixes à des endroits, quitte à ne rien faire, à obéir à des règles de travail sans pouvoir décider de comment il est organisé, de ce que tu produis ou comment tu produis. On ne te demande jamais ton avis sur ça. Ici, si je veux changer d'activité*



*ou si je veux faire autre chose, il n'y a aucun souci. Alors que si tu le demandes à n'importe qui, on va te répondre 'oui, je n'aime pas ce que je fais, mais je n'ai pas le choix'. Moi, j'ai le choix. Si je veux glander, je glande, ça ne tient qu'à moi.*

Cette possibilité de gérer les horaires de travail sans contraintes temporelles en relation immédiate avec des questions de productivité est en grande partie rendue possible par le fait que la grande majorité des individus bénéficie du RSA ou d'autres revenus complémentaires (indemnités de chômage, économies personnelles, etc.) (cf. chapitres I et VI) et réduit drastiquement sa consommation (comme on le verra ci-après) ce qui allège considérablement la pression économique à laquelle serait autrement soumise le collectif. On reviendra au chapitre VI sur la manière selon laquelle les logiques de rentabilité et d'efficacité au travail resurgissent parallèlement à la commercialisation des productions réalisées à la ferme, mais tout d'abord je souhaite analyser par quels aspects se manifestent la volonté des néo-paysans à se « libérer du travail ». Le fait de ne pas être entièrement soumis à l'argument économique dans le développement de leurs activités est souvent mis en avant par les individus comme étant le levier par lequel ils parviennent à privilégier la qualité de leurs productions et le déroulement idéal du processus de production, quitte à perdre en rentabilité.

Les façons de gérer les troupeaux de chèvres peuvent permettre d'illustrer cette idée. En situation conventionnelle d'élevage de chèvres à destination de la production de fromage, il n'est pas rare que la traite soit prolongée tout au long de l'année, en espaçant les saillies des chèvres de manière à conserver une production de fromage continue, et ce, malgré une tendance naturelle à la diminution de la quantité de lait produite par les chèvres dès l'automne. Par ailleurs, les petits n'ont l'opportunité de se nourrir du lait de leur mère que quelques jours (le lait étant à ce moment-là composé de colostrum, bénéfique au système immunitaire des petits et inutilisable en fromagerie). Les petits seront ensuite répartis en catégories : les chevrettes destinées au renouvellement du troupeau, celles sélectionnées selon la productivité en lait et la santé de la mère, celles potentiellement vendues à des acheteurs qui souhaitent démarrer une exploitation laitière et les chevreaux systématiquement tués et consommés pour leur viande, sauf s'ils sont destinés à remplacer un bouc pour de futurs accouplements (auquel cas la consanguinité doit être contrôlée). Les chevrettes qui seront gardées seront ainsi nourries par l'éleveur de manière à permettre une reprise de la traite des mères le plus rapidement possible, ce qui évite une interruption trop longue de la production de fromage.

Par contre, dans la plupart des collectifs producteurs de fromage de chèvre que j'ai rencontrés, les choses se passent différemment. Tout d'abord, les chèvres sont tarées sur des

périodes plus longues allant jusqu'à quatre mois, et ce, dès le moment où leur production de lait tend à baisser. Quant à la gestion des chevreaux, si l'abattage des petits mâles et la vente d'une partie des chevrettes restent une nécessité, les chevrettes destinées au renouvellement du troupeau sont toutefois laissées plus de temps sous les mères et n'en sont séparées qu'une fois à même de se nourrir comme des adultes. En novembre, alors que le tarissement touche à sa fin, j'interroge Jason, qui investit dans l'équipe en charge du troupeau de chèvres dans le collectif de Bouffarel, sur l'intérêt de cette trêve de la traite :

*On pourrait tout à fait les traire toute l'année si on voulait. C'est ce qu'ils font dans les grosses exploitations. Là, on les a taris un plus tôt que d'habitude. Mais il faudrait acheter beaucoup plus de fourrage, de luzerne, du grain, des trucs qui maintiennent la production de lait. Et puis, surtout, nous, on a envie de prendre des vacances ! Neuf mois de traite, tous les jours, même à plusieurs, on en a marre. Ça fait du bien de ne pas à avoir à s'occuper de la traite pendant un moment. En plus, l'hiver, il y a toujours moins de monde ici, les gens partent voir leur famille, leurs amis, moi je suis souvent là pour m'occuper des brebis, mais on est en effectif réduit. On doit toujours s'occuper du troupeau, mais sans la traite, c'est franchement pas tant de boulot, ça permet d'avoir du temps libre pour faire d'autres trucs. Il y a moins de travaux à faire l'hiver, on se repose. Et puis, au printemps, ça recommence avec les mises bas.*

Tout en gardant en tête cette référence aux saisons pour le chapitre IV, il est important de noter ici que l'autodétermination temporelle des individus et la volonté de pouvoir s'octroyer des congés sont ici assumées. La décision collective de tarir le troupeau dans son entièreté est prise sans que l'argument de la productivité vienne contrebalancer ce choix. Quant à la gestion des mises bas, dans le collectif des Pradels par exemple, les chevrettes ne sont pas séparées de leurs mères. C'est alors la question de la qualité de vie animale qui intervient :

*On veut privilégier le bien-être des biquettes, on a sûrement un peu moins de lait, mais c'est pas si grave. Si on les séparait, il faudrait quand même les nourrir, donc ça veut dire acheter du lait en poudre, on n'a pas envie de ça. On n'est pas dans une logique productiviste, si c'était le cas, on n'aurait déjà sûrement pas de troupeaux ici. Les chèvres sortent tous les jours, elles se nourrissent avec ce qu'il y a, plus un peu de grain, mais tu vois, on ne leur rajoute pas de luzerne pour avoir plus de lait ou quoi, c'est pas poussé.*

La question de privilégier « la qualité sur la quantité » ne concerne pas que le bien-être animal, elle est également centrale dans les différentes activités menées par les habitants du collectif et est souvent associée à la possibilité de pouvoir « prendre le temps de bien faire ». Il est d'ailleurs assez courant de voir des personnes qui avaient une formation et un métier manuel s'inscrire dans une certaine continuité avec les activités qu'ils faisaient avant de s'installer en collectif, mais en trouvant cette fois plus de satisfaction vis-à-vis de la qualité de leur production

par le fait de s'autoriser à penser leur activité sous un angle qui dépasse le cadre strictement économique. C'est le cas de Fabrice, dont j'ai déjà cité plus haut un extrait, qui est passé d'un statut d'ouvrier dans une entreprise qui produit des yaourts à la chaîne à l'élevage de quelques vaches laitières dont il vend désormais le lait et ses dérivés. C'est également celui d'Isabelle, cheffe cuisinot, qui a souhaité cultiver ses propres légumes et épices en réaction à l'utilisation de produits alimentaires de moins en moins bonne qualité et l'apparition de produits déshydratés et déjà transformés dans les cuisines des restaurants où elle travaillait. D'autres intervenants font également référence au passage du statut d'ouvrier à celui d'artisan, étant donné la possibilité d'avoir une prise sur la qualité du travail tel qu'il est mis en place, comme l'explique Maxime, menuisier :

*Moi, je suis menuisier de formation, j'ai commencé à 16 ans et j'ai été embauché comme salarié, j'ai fait ça pendant 10-12 ans. À un moment, ça arrête d'être intéressant. Selon les boulots, tu ne faisais que des escaliers, ensuite tu ne faisais que de la menuiserie extérieure, tu poses des portes, des fenêtres en kit. (...) Puis, je me suis installé à mon compte et c'est là que j'ai vraiment découvert ce que c'était d'être un artisan, je faisais toute sorte de menuiserie. (...) En venant habiter ici, ça m'a offert encore plus la possibilité de me perfectionner en bâtiment comme jamais. Refaire une toiture à l'ancienne, scier les poutres, refaire la charpente, jusqu'au tuiles et aux dernières finitions, choses que tu ne fais jamais quand tu es salarié (...) En étant ici, je peux beaucoup plus expérimenter, tester des trucs et ne pas avoir peur de me planter parce qu'il n'y a pas de grosses pressions d'un patron derrière. Il y a plein d'opportunités de pratiquer, perfectionner, de prendre le temps pour ça. Je suis tout le temps en train d'apprendre des nouvelles choses. Je suis arrivé ici, la menuiserie à la cévenole, je ne la connaissais pas, j'avais jamais construit des volets comme ça, des charpentes traditionnelles en bois rond...*

Il s'agit dès lors, selon la perspective néo-paysanne, de refuser de « soumettre les temps et les rythmes de la vie aux exigences de rentabilité du capital » (Gorz, 1997 : 125) et d'accorder plus d'importance à son « rapport affectif, esthétique à la chose produite » (Gorz, 1988 : 139), et ce, sans considération de la potentielle compétitivité sur le marché. La tendance est alors au « principe de suffisance » (*Idem* : 141), c'est-à-dire au refus d'entrer dans une logique de croissance économique orientée vers le profit et de se contenter d'un taux de production qui permet de couvrir une série de besoins, eux-mêmes autolimités comme on le verra. En cela, les néo-paysans se rapprochent des idées du mouvement « décroissant ». C'est par exemple ce qui ressort de l'extrait de l'entretien de Benjamin, brasseur au sein du collectif du Pégalaou, qui était en train d'aménager sa brasserie dans l'idée de se déclarer officiellement paysan-brasseur et de produire suffisamment pour sortir de sa dépendance au RSA :

*Ben déjà, quand je me suis mis à brasser, c'est la première activité que je ne faisais que pour moi. C'est la première fois que j'étais libre de mes horaires, de travailler quand j'avais envie, comme j'avais envie, à la vitesse où j'avais envie. (...) Il y avait aussi le côté faire un bon produit, au goût et produit intelligemment, mais aussi à un prix correct. Pas un truc 'bio arnaque', quelque chose qui soit accessible à tout le monde, pas que pour les bourgeois bobo. Et du coup, c'était un début d'autonomie, parce que j'avais une activité qui allait dans le sens de mes idées et qui me faisait gagner un peu de sous pour vivre sans être dépendant d'un RSA ou quoi. (...) Enfin, moi, j'arrive à vivre avec 450 euros par mois, il y a des tas de gens qui ne peuvent pas vivre avec 450 euros, mais moi, ça fait longtemps que j'essaye de bien vivre avec peu d'argent, et j'ai tout fait pour. Parce que j'ai pas de loyer, pas de prêt, parce qu'on fait plein de choses nous-mêmes, je ne paye pas ma bouffe, pas d'eau, pas d'électricité. Mais ça, ... je tends à ça depuis des années, ça fait des années que je travaille là-dessus. Et donc, au final, avec quasiment pas d'argent, j'arrive à avoir un niveau de vie correct. (...) Là, j'aménage un peu, j'ai racheté du matériel. Oui, parce que pour la bière, faire 100 litres ou 500, ça prend le même temps. Quand tu passes de 20l à 100l, là, tu changes un peu la donne. Quand tu passes de 100l à 500l, c'est un peu plus de temps, mais pas tant. Et donc, sans chercher à avoir des milliers d'euros par mois, je vais essayer d'arriver à un revenu correct, et après, j'y touche plus. La brasserie, elle restera comme elle est, j'irai pas chercher à produire plus pour avoir plus d'argent. C'est pas pour reproduire les contraintes du salariat, de faire que travailler pour avoir toujours plus. Je veux pouvoir me garder du temps. Une fois que j'ai ça, tranquille, je m'amuse, je teste des trucs et je continue à bosser pour le collectif ici.*

## **2.2. Du « travail » aux « activités »**

Cette approche du « temps libéré » se retrouve dans une réflexion politique libertaire présente dans les revendications anarchistes des premiers « milieux libres » (cf. chapitre II) et à travers l'idée du « droit à la paresse » créée par Paul Lafargue (2014[1880]). Constatant le décalage entre les promesses d'allègement, de diminution du temps de travail via le progrès technique de l'époque et les injonctions à la productivité croissante, cet auteur avait en effet opposé à la « passion moribonde du travail » (*Idem* : 45), les « nobles passions [instinctives] de l'homme » (*Idem* : 52), telles que par exemple la contemplation de la nature, la musique, les plaisirs de table ou la jouissance sexuelle. La référence à cet idéal surgit très fréquemment dans les discours des néo-paysans, non pas tant dans une question d'équité et de répartition du temps de travail industriel entre la bourgeoisie et le prolétariat comme il est question dans les écrits de Paul Lafargue, mais plutôt dans deux types de circonstance.

La première, comme on vient de le voir, consiste en l'appréciation de pouvoir organiser son travail, ses horaires, ses rythmes et ses pauses comme les individus le souhaitent. Le droit

à la paresse revendiqué s'allie alors avec la revendication de « ralentir », de ne répondre à aucun impératif imposé et d'entreprendre des activités au gré de l'envie propre à chacun.

La deuxième, s'agence avec la démarche de revalorisation au titre de « travail » de certaines activités « hors de la logique du capital » (Carlsson et Manning, 2010 : 925), c'est-à-dire des activités qui n'ont pas tendance à être considérées comme « travail » étant donné qu'elles ne produisent pas de valeur économique. C'est par exemple le cas de l'entretien des jardins destinés strictement à l'autoconsommation, de l'entretien du foyer, de la cuisine, de l'accueil et de la formation de personnes de passage, des tâches administratives imputées par le fonctionnement associatif des lieux, des travaux de réaménagement des bâtiments collectifs, des soins apportés aux animaux, mais également de l'organisation de fêtes, de concerts, de répétitions musicales, d'ateliers de couture, de poterie ou d'autres activités créatives. Cette volonté, très présente au quotidien dans la majorité des collectifs, se marque alors par une remise à l'ordre constante quant à l'usage du mot « travail » pour qualifier ce qui est plus communément appelé alors des « activités ».

*Ça tourne. Cette année, je fais de la forge et de la musique, l'année prochaine, je ne sais pas ce que je vais faire. Janoé, il s'est mis au dessin cette année... Il y en a, ils s'investissent à fond dans la bouffe. Le truc, c'est que ça couple le fait de faire quelque chose pour soi et pour les autres. Ici, on réfute à fond l'idée du travail-loisir. On n'a pas ça. À chaque fois que j'entends quelqu'un qui dit 'ouais aujourd'hui, je bosse', je leur dis tout le temps 'non, ici on ne travaille jamais les gars, on n'est jamais en train de travailler'. Si on fait quelque chose, c'est parce qu'on a envie de le faire. Tu le fais pour toi parce que tu as envie de faire, comme par exemple une belle fenêtre, chiadée, parce que ça te fait triper et qu'en plus on a besoin d'une fenêtre. Ok, mais c'est pas du travail, tu vas faire de la menuiserie, c'est tout. Il n'y a pas le côté salaire, horaire. Soit on prend ça pour du travail super libéralisé... enfin, 'libre'. Mais alors, ça n'est plus du travail. On fait des 'activités'. Pour soi ou pour le commun. Des activités d'entretien, des activités festives, des activités intellectuelles ou quoi. Mais rien n'est un travail.*

Une autre analyse de cette distinction entre les « activités » et le « travail » peut également trouver des clefs dans l'analyse marxiste que le sociologue et économiste Bernard Friot a repopularisé avec sa défense d'un « salaire universel » (2012, 2013). La seule distinction qui s'opère entre lesdites « activités » productrices de valeur d'usage, mais non rémunérées, qui s'apparentent au « travail fantôme » chez Ivan Illich (1981[1980]) et ledit « travail » qui donne droit à un salaire ne réside pas dans la nature ou l'objet de ceux-ci, mais dans la valeur économique qui leur est attribuée, et ce, par leur inscription dans des institutions publiques ou privées. Le fait d'entretenir un jardin, de conduire des enfants à l'école, de s'occuper des tâches ménagères ou autres, n'aura pas le même statut si les tâches sont opérées à l'initiative

personnelle d'un individu ou par quelqu'un d'employé pour le faire (un jardinier, un conducteur de bus, un technicien de surface), et ce, malgré l'équivalence des tâches.

Lorsque les activités réalisées au quotidien dans les collectifs restent dans un cadre autonomisant, elles sont, *a priori*, toutes valorisées sur base de cette « valeur d'usage ». Il peut s'agir d'activités qui permettent d'améliorer l'autosuffisance alimentaire des habitants comme le travail de la terre, l'entretien des animaux, la transformation de produits alimentaires, la cuisine journalière, qui permettent d'optimiser le confort et l'outillage collectif par les travaux de rénovation de bâtiments, les réparations mécaniques des voitures ou d'autres outils motorisés et électriques, ou encore, qui permettent de contribuer à la convivialité du vivre-ensemble par les répétitions musicales, les ateliers d'échange de connaissances en artisanat ou d'autres pratiques créatives. Le fait de faire la cuisine ou le ménage, communément vu comme relevant des tâches ménagères, est ainsi tout autant considéré comme du « travail » que la traite des chèvres ou le désherbage. Ce faisant, les néo-paysans font sortir de l'ombre le « travail fantôme » (Illich, 1981[1980]) d'habitude indirect, invisible, dévalorisé et permettant pourtant le bon fonctionnement de l'organisation sociale.

En théorie, il ne s'agit donc pas d'organiser un ordre de priorité à l'exécution de certaines tâches selon leur valeur économique potentielle, mais plutôt selon les nécessités du collectif. Ce faisant, les questions de l'efficacité au travail et du temps nécessaire à la réalisation des activités n'interviennent que de façon secondaire au fur et à mesure de l'expérience.

Dans le discours des néo-paysans, comme l'illustre particulièrement bien l'extrait précédent et celui qui suit, il est donc question de se désolidariser de ce monopole de la dénomination de « travail » de certaines activités et, du coup, de revaloriser ces activités au vu de leur valeur d'usage. À ce propos, la référence rhétorique à des besoins de base incontestables tels que l'alimentation et le logement, comme c'est le cas dans l'extrait qui suit, est souvent établie de manière à rendre indiscutable leur valeur d'usage, dans le sens d'« utilité » qui découle de ces actions.

La déconstruction de la valeur travail à laquelle s'attellent les néo-paysans implique donc la récupération d'une autonomie qui passe par la poly-activité et la quête de sens (*cf. infra*), mais aussi par la réappropriation du terme « travail » en revendiquant le « droit à la paresse », en faisant disparaître ce terme de leur vocabulaire quotidien par l'usage généralisé du terme « activité » et en faisant reconnaître comme du « travail » des activités qui ne le seraient *a priori* pas.

### 2.3. Contre l'hétéronomie

Cette approche du travail a suscité l'intérêt pour le travail agricole et pour le fait d'habiter hors de la ville. L'extrait de l'entretien réalisé auprès d'un couple qui a fait la démarche de s'installer en collectif (voir ci-dessous) permet de saisir comment s'articule la démarche de « retour à la terre » avec cette réflexion critique vis-à-vis de la valeur travail. S'extraire du monde du travail implique l'inévitable question de la diminution des ressources économiques des individus. Aussi, lorsqu'ils évoquent la volonté de fuir la ville, on ne peut négliger que c'est avant tout à l'égard, non pas de la ville en tant qu'espace géographique, mais bien de la ville capitaliste telle qu'elle est décrite par Henri Lefebvre (2009[1973]): un espace où une majorité des activités est soumise au monde marchand et où les logiques de contrôle étouffent les élans d'initiatives citoyennes.

- Nathalie : *On avait quand même une réflexion militante sur la consommation : quel sens ça a de travailler ? Moi, je me questionnais sur le sens du travail. C'était le départ de la réflexion en fait : le travail. Pourquoi travailler, pour gagner du fric, pour acheter les trucs qu'on doit acheter parce qu'on n'a pas le temps de les faire nous-mêmes, vu qu'on travaille ? En plus, c'était, pour la bouffe, pour bouffer de la merde, ou alors travailler encore plus pour acheter de la bouffe bio. Non merci, pourquoi pas sauter une étape et faire direct' la bouffe ? Si tu veux vivre avec peu d'argent, il faut faire un maximum de choses toi-même. Et puis, si tu aimes bien manger... Si tu t'en fous de ce que tu manges, c'est facile, tu fais des récup' de supermarché. C'est facile, c'est gratuit. Mais bon voilà, tu manges quand même de la merde. À un moment, ça commençait vraiment à me gêner. Mais en même temps, j'avais pas les moyens non plus de m'acheter de la bonne bouffe. (...) Donc pour moi, la solution, vu qu'il n'était pas question que je me mette à taffer pour gagner des millions d'euros, c'était de faire soi-même la bouffe.*

- Sofian : *C'est pour ça qu'on est venu là aussi, parce qu'il faut avouer qu'il y avait une notion de facilité aussi. Si tu ne veux pas bosser pour un patron, si tu veux vivre bien : comment gagner de l'argent en travaillant le moins possible ?*

- Nathalie : *On ne voulait pas travailler. Aujourd'hui, c'est un sens différent parce qu'on travaille, mais c'est juste pas reconnu comme du travail.*

- Sofian : *Très vite, on s'est rendu compte que si on diminuait les dépenses, on gagnait du temps quoi. Du temps de oisiveté. Du temps libre quoi. Et ça, la seule solution, c'était la campagne, parce que les prix en ville sont exorbitants. (...)*

- Nathalie : *Ce qui est dingue en ville, c'est qu'il faut payer pour tout. Pour le moindre truc, il faut payer. Pour le divertissement, il faut payer. Le seul truc que tu peux faire, c'est te balader sur le trottoir, ou tu vas dans un parc. Mais même dans le parc, tu veux te poser avec des copains, faire un pique-nique, tu achètes. C'est rédhibitoire. C'est quand s'est formé mon*

*discours plus politique sur le salariat, sur le monde du travail, que j'ai réalisé qu'en fait, c'était vraiment impossible d'espérer sortir de tout ça tout en restant en ville.*

*- Sofian : Parce que vivre au RSA en ville... Alors qu'ici, on n'a franchement pas besoin de plus que 400 euros par mois. Mais parce qu'on fait tout nous-mêmes. Au lieu de travailler pour payer quelqu'un pour refaire le toit, on le fait nous-mêmes. Et en fait, on n'est pas payé, mais pour nous, c'est du travail. Tout est du travail, rien n'est du travail.*

*- Nathalie : Sortir du monde du travail, c'est le pas le plus dur à faire pour les gens. Parce qu'ils ont peur de tomber dans la précarité, de ne pas avoir de retraite quand ils seront vieux. Mais tu as vu, on vit bien quand même ! Il faut vraiment changer sa manière de voir les choses. Ils veulent garder leur niveau de vie, qui est largement au-dessus de nos moyens en fait, en tant qu'humanité. Ils veulent continuer de partir en vacances en avion, avoir leur confort individuel perso, sortir, des voitures de luxe, je ne sais pas. Nous, on veut les rassurer. Si tu viens au Moulin, tu auras un logement, de la bonne bouffe et des activités épanouissantes. Tu pourras acheter tes clopes, aller au cinéma, à des concerts... Mais c'est difficile de quitter cette autoroute du travail.*

Cette discussion, qui est issue d'un entretien réalisé collectivement avec un couple de Giroule, un lieu *a priori* collectif, mais qui n'a pas été retenu dans l'échantillon de base de cette étude en raison du nombre limité d'habitants, incarne le discours idéal-typique d'une grande majorité des néo-paysans que j'ai rencontrés. Elle évoque sans le savoir une théorie qui a été conceptualisée par le philosophe Ivan Illich (1976[1926]) et réappropriée par André Gorz (1988) : celle de la critique du mode de production « hétéronome ». Les notions de travail hétéronome et de « contre-productivité » qui lui est liée décrivent la dépendance qui s'est créée à travers le processus de salarisation à un nombre de services autrefois autogérés et dont l'aboutissement concernait directement les individus qui les entreprenaient (par exemple, la prise en main des personnes âgées, la production alimentaire, la construction et l'entretien de l'habitat, la mécanique).

S'il est évident que tout ne peut être autoproduit et que l'hétéronomie peut tout à fait fonctionner en synergie avec le principe d'autonomie, pour le dire avec les mots de Jean-Pierre Dupuy qui a contribué à faire connaître les travaux d'Ivan Illich en France, l'hétéronomie peut tout à fait n'être « qu'un *détour de production* au service d'une fin qu'il ne faut pas perdre de vue : l'autonomie » (Dupuy, 2002 : 26. Il souligne). Travailler pour s'acheter un vélo produit par l'industrie de manière à être plus autonome dans nos déplacements paraît assez anodin comme démarche. Or, explique Jean-Pierre Dupuy, « passés certains *seuils* critiques de développement, la production hétéronome engendre une complète réorganisation du milieu physique, institutionnel et symbolique, telle que les capacités autonomes sont paralysées »



(*Idem*). C'est la dépendance qui découle alors de ce détour de production qu'Ivan Illich appelle la « contre-productivité », les sphères hétéronomes entretiennent leur propre nécessité et endiguent les possibilités de réalisations autonomes. Pour les auteurs, le fait d'avoir délégué, via la salarisation, certaines tâches comme la production de nourriture, l'entretien de l'habitat, les petites réparations mécaniques ou la prise en charge des personnes âgées a contribué à faire perdre aux individus la capacité même de prendre en charge ces domaines d'activités. Les individus ne savent plus comment faire pousser des légumes, n'ont pas le temps de prendre en charge leurs parents âgés, sont dépassés par le fonctionnement mécanique de la plupart des outils qu'ils utilisent, etc. Ils se soumettent spontanément au règne de l'« expertocratie » (Gorz, 2008 : 43-69) de sorte que le détour de production (le travail rémunéré) cesse d'être un moyen de parvenir à l'autonomie et devient une nécessité, au point de devenir même « incapacitant » (Gorz, 2008 : 52) tant il devient chronophage et entretient un principe de spécialisation abrutissant.

Cette perte d'autonomie se cristallise donc au sein de ce cercle vicieux tant du point de vue de l'impossibilité à réussir à ménager ces deux modes de production, autonome et hétéronome, tel que les individus le souhaiteraient (l'hétéronomie, entendue comme le travail rémunéré, prend le dessus et s'impose comme l'unique manière de pouvoir accéder à des biens ou service jadis autoproduits) que du point de vue de la perte des savoirs et savoir-faire à la base de ces activités autonomes. Sur base de cette définition, André Gorz parlera plus généralement de « sphère d'hétéronomie », à savoir « l'ensemble des activités spécialisées que les individus ont à accomplir comme des fonctions coordonnées de l'extérieur par une organisation préétablie (...) qui les dépasse et les domine » (1988 : 49).

Cette perspective philosophique qui s'indigne de la perte d'autonomie des individus permet de mieux appréhender ce qui meut les acteurs à entreprendre un projet néo-paysan en collectif. Les personnes que j'ai rencontrées font ainsi souvent référence au désespoir auquel elles faisaient face lorsqu'elles ont pris conscience de leur incapacité à savoir comment faire pousser des légumes, comment faire des travaux ou transformer des produits de base de l'alimentation (conserves, pains, fromages, etc.). Pour une grande partie d'entre elles, cette situation était la conséquence directe de la spécialisation du travail et de la délégation (souvent indirecte et invisible) du travail d'autrui qui augmentait ainsi vicieusement la dépendance des travailleurs à leur pouvoir d'achat. Refuser d'évaluer les activités sur base de leur valeur économique et écarter la possibilité d'une prépondérance de la sphère hétéronome se manifestent alors par le fait de chercher à autoproduire (ou du moins à apprendre à le faire) les

produits de base du quotidien que le travail rémunéré, par le pouvoir d'achat qu'il confère, est sensé pouvoir fournir.

Lorsqu'ils émettent une position « contre le travail », ce n'est donc pas le « travail » en tant que tel qui est ici rejeté, mais tout particulièrement le travail hétéronome, salarié, contraint, aliénant, incapacitant. S'adonner, par choix, au plaisir de faire son propre pain, son propre habitat, ses propres légumes et ses propres confitures, sans que ces activités n'aient forcément une répercussion économique et dont l'élaboration est autogérée, constitue donc bien une reprise en main d'un mode de production autonome (1988 : 210-211) sans passer par la nécessité du travail rémunéré, ce qui ne semble alors possible qu'à la campagne pour les néo-paysans.

## **2.4. Travail et consommation**

Comme cela a déjà été introduit plus haut, la réflexion sur le travail qui anime les néo-paysans est intrinsèquement liée à leur critique de la société de consommation de masse. La remise en question de la valeur travail comprend, en effet, une réflexion sur la nécessité même du pouvoir d'achat. Non seulement, comme on vient de le voir, le détour de production par le travail hétéronome peut être évité ou amoindri en faisant les choses soi-même, mais, en plus, une grande partie des biens communément consommés sont jugés inutiles, correspondant à des besoins secondaires ou dont la consommation est encouragée par une logique publicitaire et de distinction (Bourdieu, 1979). L'argument consistant à défendre l'idée selon laquelle le fait de travailler (en échange d'un salaire) est nécessaire et incontournable pour permettre aux individus d'acquérir un pouvoir d'achat vital est donc ici discuté. C'est ce qui ressort par exemple des deux extraits ci-dessous, réalisés respectivement avec Jules du collectif de Moucadou et Fabien de Bartas.

*Moi, avant de renier le travail, je renie la société de consommation. Après, c'est marrant d'avoir ces gars qui se battent pour avoir du boulot, c'est stupide. Mais en rejetant la société de consommation, si tu n'as pas une réflexion sur le travail en parallèle, ça ne rime à rien, on peut tout autant rester asservi.*

*Mes idées politiques, qui se sont affirmées autour de ces années, elles tournent beaucoup autour de la critique de la surconsommation, mais ça venait d'une critique plus générale des problèmes de société. Je me disais : qu'est-ce qui fait que les gens s'enferment dans des obligations qui contraignent leur vie. Les obligations de travailler toute la semaine à heure fixe, toute ta vie, pour soi-disant 'pouvoir vivre'. Alors que c'est parce qu'on croit que « bien vivre », c'est pouvoir s'acheter des conneries et avoir un confort démesuré. Les obligations de rester cramponné à un endroit parce qu'il y a ton travail à tel endroit et donc ne pas*

*s'autoriser de découvrir le monde par peur de ne pas trouver de travail. Tout ça, ça rend dépressif parce qu'ils passent à côté de leur propre vie.*

Dès lors qu'il s'agit de se détacher de cette dépendance au salaire résultant de ce travail hétéronome, il est logiquement nécessaire de réévaluer les besoins de consommation. Tout d'abord, c'est toute une réflexion sur ce qui rend possible les facilités de consommation contemporaine qui se pose. Comme le signale André Gorz, la performance de production (en termes de rentabilité et d'efficacité) de l'industrie et de l'industrie des services a permis à un individu moyen d'« acheter beaucoup plus de biens et de services qu'il ne serait capable d'en produire par et pour lui-même en l'espace d'une heure » (2013[1974] : 33) ce qui a contribué à économiser du temps de travail pour la majorité des individus. Mais cette amélioration du niveau de vie, n'est, selon l'auteur que l'enracinement d'un système d'exploitation, basé sur le travail et intrinsèquement inégalitaire :

*Acheter le temps de quelqu'un pour augmenter ses propres loisirs ou son confort, ce n'est rien d'autre, en effet, que d'acheter du travail de serviteur. (...) Supposons un instant que les nouveaux serviteurs soient logés à la même enseigne que leurs maîtres, que, pour une heure de leur travail, il faille les payer autant que l'employeur gagne. D'un point de vue économique, il serait alors rationnel de travailler soi-même une heure de moins et d'assumer ses propres tâches domestiques (Idem : 34-35).*

Cette prise de conscience est d'ailleurs souvent articulée avec une critique altermondialiste à l'égard des piètres conditions de travail dans les pays de production d'une grande partie des biens de consommation, ce qui encourage d'autant plus des néo-paysans à réduire la leur.

*Cet argument massue de 'ah ben j'achète le moins cher', c'est vraiment un piège parce que, si c'est moins cher, c'est qu'il y a un truc louche derrière. Souvent, c'est que des gens que tu ne connais pas, souvent à l'autre bout de la planète, ont été exploités pour que tu puisses acheter ton petit smartphone, tes épices, toutes sortes d'objets, je ne sais pas quoi. Il y a des sites qui peuvent te calculer le nombre d'esclaves modernes qui ont été exploités pour obtenir ton ordi' et quand tu vois ça, ça te fait quand même réfléchir : 'est-ce que j'ai vraiment besoin de cet ordi' ?'. Nous ici, il y a deux ordis' qu'on partage. Finalement, ça suffit.*

Cette considération s'articule par ailleurs avec la notion de convivialité d'Ivan Illich (2014[1973]). Cette notion qui s'inscrit dans le prolongement de ses réflexions sur le principe d'hétéronomie discuté ci-dessus, et sur laquelle nous reviendrons au chapitre VII, consiste notamment à se demander si des objets ou des outils servent véritablement l'autonomie des individus dans leur vie quotidienne en substituant à la « valeur technique » une « valeur

éthique » (*Idem* : 28), c'est-à-dire : 1) qui ne castre pas la créativité ou la liberté d'action des individus en ne rendant possible qu'un seul type d'usage de l'objet ; 2) qui s'inscrit dans une logique de durabilité et que son usage et sa potentielle réparation ne nécessitent pas d'expertise démesurée ; 3) dont les processus de fabrication ou d'utilisation s'inscrivent dans le respect de la vie animale et végétale et n'asservissent personne ; 4) qui ne nécessite pas un attirail d'outils supplémentaires pour fonctionner et auxquels se rendrait dépendant l'utilisateur, 5) qui n'annihile pas les savoirs et savoir-faire des individus.

Ensuite, comme André Gorz, Ivan Illich et divers autres penseurs contemporains tels que Serge Latouche ou Pierre Rabhi (qui ont développé les concepts respectifs de « simplicité volontaire » et de « sobriété heureuse ») l'ont également soulevé, c'est la question de « l'effort sur soi-même » (Borot, 2001 : 48) face à l'aspiration à cette consommation de masse dont il est ici question. La limitation du pouvoir d'achat aux barèmes fixés par le RSA et le blocage des perspectives carriéristes des individus sont ainsi relativisées par leur prise de distance avec leurs besoins de consommation.

Pour reprendre les catégories de répartition du budget mises en place par l'INSEE<sup>28</sup>, la part du budget dédié au logement, à l'alimentation, à l'ameublement et l'équipement ménager, à l'HORECA, aux loisirs et à la culture ainsi qu'à l'habillement est considérablement réduite par rapport à la structure moyenne de la consommation des ménages français. Ces économies reposent en grande partie sur trois types de fonctionnement. Premièrement, c'est la vie collective qui, par la mise en commun de toute une série de charges financières, permet de réduire leur impact. C'est le cas des coûts de l'ameublement, de l'équipement (ménager et de travail) et des charges (eau et énergie) qui sont divisées entre les habitants. Deuxièmement, l'autosuffisance alimentaire, l'autoconstruction, la prise en charge de l'aménagement par le collectif, l'autonomisation en énergie par la mise en place d'équipements tels que des panneaux photovoltaïques ou l'installation de systèmes de récupération d'eau de source réduisent également les frais. Troisièmement, comme l'avaient déjà noté Claude Mercier et Giovanni Simona dans un article dédié aux « néo-ruraux post-soixante-huitards » (1983), les néo-paysans restreignent effectivement leur consommation. C'est toute une réflexion sur la pyramide des besoins qui est alors développée. Quels besoins permettent effectivement le développement de

---

<sup>28</sup>. Rapport de la mission d'information commune sur la mesure des grandes données économiques et sociales, disponible sur le site de l'Assemblée Nationale : [http://www2.assemblee-nationale.fr/documents/notice/13/rap-info/i0815/\(index\)/depots/\(archives\)/index-depots](http://www2.assemblee-nationale.fr/documents/notice/13/rap-info/i0815/(index)/depots/(archives)/index-depots) (consulté le 24 février 2018).

l'individu ou du collectif? Quels besoins sont, au contraire, subordonnés au principe de « valorisation du capital » (Mercier et Simona, 1983 : 262)? Ces besoins qualifiés de « factices », « induit par l'industrie capitaliste » ou « la bienséance mondaine » sont alors souvent évoqués lorsqu'il s'agit de l'habillement ou du matériel électronique. Ceux-ci, lorsqu'ils sont achetés, le sont essentiellement de seconde main. Pour ce qui est des loisirs, la culture et le fait de se restaurer à l'extérieur, les individus sortent souvent dans des lieux où le prix libre ou la gratuité est de mise.

Toute cette approche, parfois ascétique, de remise en question du confort, de la distinction sociale par l'acquisition de biens matériels ou de la mise en dépendance de l'individu dans son usage de certains objets revêt par ailleurs la prise en considération de l'impact écologique d'une telle consommation de masse, tout particulièrement en contexte d'obsolescence programmée généralisée. La volonté de réduction des déchets et des biens de consommation à usage unique et la notion d'« énergie grise »<sup>29</sup>, indirecte et invisible, conséquence directe de l'opacité des processus de production de l'industrie mondiale, s'ajoutent ainsi au raisonnement qui entoure la réticence à la consommation de masse.

Enfin, une dernière résolution qui permet aux néo-paysans de s'émanciper d'une relation de dépendance vis-à-vis de leur pouvoir d'achat, et donc de la relation salariale, est de rejeter le principe de propriété privée. Comme on le verra au chapitre V, dans la majorité des cas, les lieux où les collectifs sont installés appartiennent à des associations ou relèvent d'une propriété collective. Cette approche de la propriété permet, certes, de pérenniser la dimension collective du projet qu'ils ont initié, mais également d'éviter la nécessité d'effectuer un prêt immobilier pour accéder à la propriété.

*Le crédit, les prêts, c'est la pire des choses que tu peux faire. Acheter un lieu avec un crédit sur trente ans? T'es foutu mon gars. Là, tu es enchaîné. Obligé de travailler pour le rembourser. Moi, j'ai pas choisi de faire un prêt, de m'acheter une maison à moi. Je n'avais pas envie de passer ma vie à gagner de l'argent pour avoir un confort qui ne m'intéressait pas. Le fait que ça soit Terre de Liens qui soit propriétaire, ça enlève un poids, je suis beaucoup plus libre.*

---

<sup>29</sup>. Quantité d'énergie dépensée pour l'obtention d'un produit, en ce compris les matières premières, leur extraction, leur transformation, leur production, mais aussi leur conditionnement, leur acheminement, leur potentiel recyclage, etc.

## 2.5. *Quête de sens : papillonnage et polyvalence*

La revendication d'un « travail libéré » ou « émancipé » par les néo-paysans passe, comme on l'a vu, par la possibilité de choisir ses horaires et les activités qui occuperont leurs journées. L'émancipation du travail tel qu'ils l'entendent répond parallèlement à une opposition viscérale à la spécialisation ou la division technique du travail. Il s'agit, dès lors, de remettre en question la distinction entre le travail manuel et le travail intellectuel, de s'efforcer d'avoir une compréhension et une maîtrise globale sur le processus de production et d'entretenir une logique d'apprentissage permanente. Ce faisant, il est particulièrement impressionnant de constater que chaque habitant des collectifs s'adonne à des activités très différentes et a une connaissance des multiples tâches qui occupent le quotidien de la ferme, passant ainsi de la cuisine, à la mécanique, de la construction au jardinage ou à la pensée critique. Préconisée par Léon Tolstoï, cette « alternance des tâches » (Garcia, 2013 : 69) qui consiste à diviser la journée de travail entre différents moments propices aux activités plus physiques, pénibles, mais nécessaires dans le mode de vie paysan, aux activités créatives, artisanales et intellectuelles et finalement aux activités ayant plutôt trait au partage et aux relations sociales est ainsi ce qui se joue dans le quotidien des néo-paysans. En réconciliant les différentes conceptions du travail qui, similairement, avaient été définies par Hannah Arendt dans « La condition de l'homme moderne » (1992[1958]), les néo-paysans incarnent ainsi leur opposition à la division du travail du capitalisme industriel. Il s'agit dès lors de ne pas avoir à choisir entre une spécialisation fatidique qui endiguerait les possibilités de poly-activité et de complémentarité des capacités créatives, intellectuelles ou physiques lors de l'accomplissement des tâches. C'est d'ailleurs ce que le philosophe Charles Fourier préconisait comme un des fondements de la vie collective sous le nom de « papillonnage » (1829 : 102) ou de passion « papillonne » (*Idem* : 93). L'idée était d'encourager les individus à se livrer aux activités qui éveillent leurs intérêts et envies lesquelles seraient selon lui naturellement multiples et animées par le besoin du changement. Ce libre exercice des passions sans frustration ni contrainte de spécialisation, serait ainsi la condition d'une « ère harmonique » (Cossette-Trudel, 2010 : 9), nécessairement vertueuse, inévitablement anti-individualiste tant cette passion libérée produirait une « attraction irrémédiable vers l'unité avec 'l'autre' » (*Idem* : 10).

Cette approche du travail, partagée par les personnes que j'ai rencontrées, trouve sa source dans trois volontés centrales. La première est celle de la recherche du plaisir et de l'épanouissement au travail. En effet, il ne suffit pas qu'une activité soit autonomisante pour qu'elle soit d'emblée développée par le collectif, il faut également que les habitants aient l'envie

et la curiosité de se l'approprier. C'est ce qui conduit beaucoup d'intervenants à faire référence au « terrain de jeu » pour parler de leur collectif, comme l'explique respectivement ci-dessous Fabien, un des habitants fondateur de la ferme de Bouffarel et Eliot, habitant depuis deux ans dans la ferme de Bertizène.

*Avant d'arriver ici, je n'avais jamais passé autant de temps dans les montagnes, où à chaque fois que tu te réveilles, tu vois des paysages de malade, et puis, il n'y a personne, c'est trop bien, on peut faire ce qu'on veut ! Il y a ça ici. C'est un terrain de jeu immense. Je n'ai jamais arrêté de voir ça comme un terrain de jeu, et on 'joue à la ferme'. Quand on a nos réunions de fond, j'aime bien le répéter, parce que je trouve que c'est un truc vraiment important de ne pas se prendre au sérieux. On joue au boulanger, on joue au tracteur, monter un mur en pierres sèches, c'est du puzzle.*

*Comme on n'a pas d'impératif de rentabilité immédiat, on peut vraiment prendre la peine de faire bien les choses et surtout, d'apprendre plein d'autres savoir-faire qui n'ont rien à voir. Quand j'apprends de nouvelles compétences, c'est marrant, parce que je ressens vraiment la même excitation que quand on t'apprends un nouveau jeu, c'est hyper fun, en fait, de pouvoir passer d'une activité à l'autre. Je ne me suis jamais senti aussi libre. Cette année, j'étais à fond dans le pain, là je commence la danse, l'année prochaine, je ne sais pas, j'ai envie d'apprendre à faire un peu de menuiz'.*

L'apprentissage interindividuel se pratique lors des premières années d'installation des habitants et se perpétue sous la forme d'une recherche de perfectionnement. Il est présenté comme particulièrement exaltant pour les individus rencontrés comme l'avait déjà constaté la sociologue Geneviève Pruvost sur des terrains similaires (2015 : 87). En effet, une fois que les individus s'approprient l'entièreté d'un processus de production, et tout particulièrement s'ils en sont les seuls ou principaux responsables (plutôt qu'une activité qui serait partagée par l'ensemble des habitants du collectif), ceux-ci jouissent du processus de perfectionnement de leur savoir-faire, comme on le lit ci-dessous dans l'entretien de Benjamin, brasseur du collectif du Pégailou.

*Quand j'ai commencé la bière, déjà, il y a ça qui m'a beaucoup plu. Au final, tu n'arrêtes jamais d'apprendre. Dès que tu travailles avec le vivant et que tu acceptes ça.... Parce que la bière industrielle, comme pour le pain blanc, on essaye de minimiser au maximum la marge de manœuvre de ce vivant, et c'est dégueulasse. C'est très normalisé et standardisé, ça n'a pas de goût, du coup. Moi, ce qui m'intéresse... c'est que toute ma vie de brasseur, elle sera orientée autour de l'apprentissage. Parce que je travaille avec quelque chose qui est vivant, qui évolue, qui change. Et donc, du coup, il y a un côté apprentissage infini qui est intéressant. Ce qui n'empêche pas d'avoir un savoir qui est contrôlé, où tu sais quand même ce que tu fais. Je le vois comme une activité qui ne pourra jamais être trop chiante, dans le sens qu'elle ne sera jamais assez répétitive que pour me déplaire.*

Le plaisir à la tâche, la possibilité de privilégier la qualité à la quantité étant donné l'absence (supposée, ici) de contraintes économiques et l'apprentissage permanent sont alors directement opposés au travail aliéné souvent illustré par la routine et le manque de créativité (travail à la chaîne ou le travail de bureau). Comme de nombreux autres néo-paysans, Maxime (de Bouffarel) et Harry (des Pradels) évoquent ci-dessous les bienfaits tant physiques qu'intellectuels que permet la diversité des travaux :

*C'est sûr que le travail agricole, traire les chèvres et tout, ça a quelque chose de répétitif, mais c'est sans tomber dans la routine pour autant. Il y a toujours des choses qu'il faut faire et que tu as plus ou moins envie de faire. Mais comme ça ne résume pas ta vie et que ça tourne entre nous, que c'est pas toujours les mêmes qui font les mêmes choses, ça reste fun. Moi, en une journée, je passe d'activités très physiques, au grand air, à des travaux plus minutieux, 'créatifs' on va dire, un coup, et surtout, depuis que je suis arrivée, je suis super en forme, je suis bien dans mon corps, je touche un peu à tout, j'ai appris plein de trucs, c'est un savoir complet de ton environnement. Tu apprends à comment planter des graines, comment faire qu'elles poussent, quand les récolter, comment cuisiner les légumes, comment faire du feu, couper du bois, et du coup entretenir la forêt, à repérer les châtaigniers greffés, ... c'est un tout complet, c'est pas fragmenté, c'est pas être assis toute la journée, tout mou, devant un ordinateur à faire la même chose.*

*Je me rends compte que toutes les tâches que j'effectue sont des tâches 'chiantes' : c'est fatigant de porter des ballots de pailles, il n'y a rien de bandant à planter des piquets... Et pourtant, il faut avouer que je me sens tout puissant à faire de l'agricole. Je réalise le pouvoir que j'ai sur le territoire. Te dire que c'est toi qui as débroussaillé le paysage, enrichi cette terre avec le fumier de tes bêtes, que tu as fait grandir, et que grâce à ça, tu obtiens des choux, c'est génial. Il y a un sentiment de toute puissance dans 'agriculture. De pouvoir s'adapter et adapter le milieu en fonction.*

La deuxième volonté motivant la polyvalence et la « multiactivité » selon André Gorz (1997 : 121) est liée à la « quête de sens » et à la réalisation de soi. Comme le soulève l'extrait ci-dessus, l'ensemble des activités qui sont mises en place dans les collectifs néo-paysans rencontrés se distingue nettement du travail aliéné tel que défini en début de ce chapitre, et ce, par la maîtrise de l'ensemble de la chaîne de production. Cette volonté prend évidemment sa place dans la recherche d'autonomie à laquelle les individus s'attellent, au point d'en devenir l'indicateur (tout particulièrement en ce qui concerne la production alimentaire qui est sans doute une des chaînes de production les plus accessibles à maîtriser largement). Dans l'entretien réalisé avec Pierre, résidant de longue durée du collectif de Moucadou, celui-ci explique ici la fierté et le contentement qu'il ressent dans le fait de manger une viande issue de bêtes qu'il a lui-même élevés.



*Toutes les étapes, on les fait ici. On est là pour les mises bas, on élève [les moutons], on les soigne, on les traite, on fait du fromage, on l'affine, on en tue, on les dépèce, on garde la peau pour en faire autre chose, toute la viande, on s'en nourrit. Maintenant, c'est vraiment important pour moi. Maintenant, je n'achète plus de viande au super marché, jamais. Quitte à ne pas manger de bœuf. Je préfère franchement manger une fois toutes les deux semaines du mouton que de manger du bœuf d'Argentine gavé de soja qui a fait 10 000 km pour arriver ici. (...) C'est gratifiant, en plus, quand les gens ils goûtent ton agneau et ils te disent 'ouah c'est bon'. Parce qu'il n'a pas le même goût. Et toi, tu es content, parce que tu sais comment tu l'as nourri, où il a vécu.*

Dans le même genre d'idée, dans le collectif des Pradels (qui a pour principale caractéristique de n'être accessible qu'à pied), le projet de commercialiser du fromage de chèvre est confronté à la pénibilité de transport des produits sur les marchés. Dans l'entretien réalisé avec Harry ci-dessous, celui-ci m'explique qu'il n'envisagerait cependant pas d'y couper étant donné l'importance qu'il accorde au fait de s'exercer à l'entièreté de la chaîne de production d'un produit artisanal.

*Je veux pouvoir me dire que je sais maîtriser toutes les étapes, être maître, vraiment, pas faire le taf pour quelqu'un : être aux bêtes, être au fromage, être à la vente, réfléchir à comment gérer le paysage. Oui, les gens qui vendent juste du lait, tu gardes le côté éleveur mais il manque une étape. Au fond, comment tu sais si tu as bien fait ton boulot si tu ne vas pas au bout des choses ? Si je devais juste vendre mon lait en coopérative, ce serait comme m'enlever une part de moi, enfin, du taf, enfin, ça perdrait un peu son sens d'avoir des chèvres. Je redeviendrais un ouvrier.*

La quête de sens dans le choix de leurs activités comprend ainsi l'idée d'indépendance, non pas financière, mais intellectuelle, affective ou esthétique. Il s'agit de comprendre, maîtriser et perfectionner un processus de production artisanal. C'est d'ailleurs dans cette optique que les néo-paysans font le choix de se passer de certains types d'outils ou de progrès techniques dans leur travail et leur quotidien. À l'instar des réflexions qui entourent leurs choix de consommation et leur souci d'autonomie, il n'est en effet pas rare de voir les collectifs néo-paysans se réapproprier des outils et pratiques agricoles non motorisées comme on le verra également au chapitre VII. Ces choix, lorsqu'ils sont débattus, sont alors défendus au vu de la « convivialité » (Illich, 1973) qui entoure certains types d'outils plutôt que d'autres. L'utilisation de certains outils est évaluée au regard de la capacité de travailler sans y avoir recours. Le fait d'avoir fait l'expérience de se passer d'un dispositif et d'avoir ressenti la nécessité de le réintroduire est alors une pratique courante.

*- Lola : Il y a un juste milieu. C'est bien d'avoir les outils et, à la fois, de savoir comment on ferait les choses si on ne les avait pas. Le curseur du juste milieu, il n'est pas facile à placer.*

- Maxime : *Je pense qu'on peut se permettre d'apprécier le progrès quand on se réapproprie les gestes d'avant et de pouvoir faire le comparatif. On peut savoir ce qu'on gagne, on ne sait jamais ce qu'on perd.*

- Lola : *De faire ton bois à la hache et puis faire le bilan et te dire 'bon, là, c'est trop dur, j'utilise une tronçonneuse'. (Rires)*

- Maxime : *C'est pas mal au niveau de l'énergie, par exemple, d'être dans ce truc en ville où, pour te chauffer, tu tournes juste un thermostat, c'était une chaudière à gaz, tu ne te préoccupes pas de savoir comment ça marche, d'où vient le gaz, puis, quand tu arrives ici, tu as une réaction opposée à vouloir te chauffer au bois, d'avoir un petit poêle Godin qui te crache la fumée à la gueule, qui te crame plein de bois et tout mais 'je suis content'. Mais après, revenir finalement à un mode entre les deux : une machine où tu fous de l'eau, une chaudière au bois, où il y a un circulateur, de l'eau qui va dans des radiateurs et qui chauffent toute la maison, c'est pas mal quand même ! En plus, ici, on a plein de forêt, on fait notre bois, c'est beaucoup moins cher et le lieu s'y prête. Tu vois, j'étais à une certaine position, je recule vachement, puis je me resitue entre les deux. C'est par l'expérience du rapport effort/bénéfice que je peux juger vraiment en pleine conscience jusqu'où j'ai envie d'aller dans le truc de l'autonomie.*

Par ailleurs, comme on le verra au chapitre VIII, le « sens » donné à ses activités s'accorde à des principes idéologiques, politiques ou moraux (à des degrés qui diffèrent toutefois selon les individus) tels que, notamment, le respect du bien-être animal, le fait de maîtriser et minimaliser les conséquences sur la faune et la flore environnante, l'exemption de domination et de pouvoir hiérarchique dans l'exercice de leur travail.

La troisième volonté qui motive le droit de « papillonner » endosse également un rapport au temps lié à une attitude dilettante. En anticipant ce qui sera davantage discuté aux chapitres V, VI et VIII, les néo-paysans s'engagent en effet rarement sur le long terme. Affirmer les bienfaits du papillonnage leur permet de préparer leur entourage à leur désinvestissement dans une activité qui leur serait potentiellement attribuée une année, sur base du fait qu'ils en aient témoigné l'intérêt. C'est bien ici le plaisir, dans son caractère évanescent et profondément ancré dans le présent qui est le moteur de l'activité. Une fois tari, c'est toute la mise en place de l'activité qui est alors remise en question.

Quant aux efforts mis en place pour que les tâches ne soient pas assignées toujours aux mêmes habitants et pour que les savoirs et savoir-faire soient systématiquement échangés (par l'organisation d'« ateliers » le plus souvent), ils consistent précisément à un remède à ce dilettantisme, rendant chaque personne remplaçable et ne menaçant pas l'équilibre du collectif si une personne plus formée venait à quitter le lieu. Cette « banalisation des compétences »,

comme l'appelle André Gorz (1988 : 102), est également une façon efficace d'endiguer la division du travail et la conséquence potentielle d'une hiérarchie basée sur les compétences des habitants des collectifs. Elle s'impose comme un garde-fou face à la question des potentielles prises de pouvoir par le monopole d'un savoir spécifique qui est alors endigué, comme le défend ci-dessous Émilie, du collectif de la Calade.

*Clairement, moi, je n'aime pas faire la cuisine. Il y en a qui sont super bons à ça, quand c'est leur tour de bouffe, tout le monde se dit 'ah chouette, c'est machin qui va cuisiner, on va bien manger'. Moi, j'ai jamais d'idées, je fais toujours la même chose. Je préférerais mille fois être avec mon sécateur à couper mes petites ronces, ou à installer l'irrigation des patates sur le plateau. Mais voilà, si c'est toujours ceux qui aiment faire la bouffe qui la font, alors, c'est comme si on revenait à 'toi tu es le cuisinier', 'toi tu es le jardinier', c'est ré-établir la division du travail et nous, on ne veut pas ça. On veut que tout le monde soit autonome. Si tu as un rôle imposé dans le collectif, tu es contraint, tu fermes ta réalité, tu ne connais que les problèmes de ta 'branche', tu ne t'ouvres pas à d'autres choses, c'est pas le but.*

Notons au passage que cette opinion vis-à-vis de la division du travail rejoint la vision de Karl Marx et de Friedrich Engels d'une société communiste en situation de coopération « naturelle » où la division du travail n'est pas à l'ordre du jour :

*Dès l'instant où le travail commence à être réparti, chacun a une sphère d'activité exclusive et déterminée qui lui est imposée et dont il ne peut sortir ; il est chasseur, pêcheur ou berger ou critique, et il doit le demeurer s'il ne veut pas perdre ses moyens d'existence ; tandis que, dans la société communiste, où chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société régleme la production générale, ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur ou critique (1971[1846] : 63).*

Le papillonnage s'impose enfin comme une réaction à la fatalité biographique contenue dans l'idée de carrière professionnelle et prend le contre-pied de l'inquiétude de se retrouver enfermé dans une logique de dépendance vis-à-vis de son emploi qu'on aurait peur de quitter au risque de tomber dans une précarité économique marginalisante. C'est assez paradoxalement le principe de flexibilité, injonction désormais courante dans le marché de l'emploi néo-libéral, qui assure la perspective d'autodétermination, d'« autonomie existentielle » (Gorz, 1988 : 101) et de liberté d'établir des projets et des perspectives de vie individuels. Une grande majorité des personnes rencontrées souhaitent effectivement éviter de s'« enfermer », selon leurs mots, dans des engagements (professionnels ou autres) à durée indéterminée. Il ressort des discours une

réticence à l'engagement à long terme, l'idée étant de s'autoriser de changer d'occupation dès qu'elle ne sera plus épanouissante ou intéressante, comme l'explique ici Fred, nouvellement en charge de l'activité boulangerie dans le collectif de Moucadou :

*Si je me disais, 'c'est bon, je vais faire ça toute ma vie', déjà, ça ne me plairait pas, d'emblée. Mais là, je sais que je le fais parce que j'ai envie de le faire. Parce que j'apprends des choses. Quand j'aurai fait le tour ou que ça ne m'intéressera plus, je sais que je pourrai passer à autre chose. Je formerai le prochain, comme on m'a formé moi, et il ou elle prendra la relève. Si je change d'avis, que je ne veux plus être boulanger mais maçon, je sais que je peux le faire.*

## **2.6. Unité du travail et de la vie**

Comme l'avait étudié William Grossin, au fur et à mesure de l'enracinement du temps de non-travail dans l'organisation sociale, temps gagné par les travailleurs suite aux luttes syndicales, celui-ci a fini par devenir « le temps essentiel, le temps de l'intérêt et des plaisirs de l'existence, que le temps de travail permet de se procurer (...) [considéré] comme la contrepartie méritée de leur temps de travail (...) qui est pour eux le temps de la désaliénation » (1969 : 149-150). Les temps de non-travail ne se restreignent pas au simple repos mais concernent également la mise en place d'activités épanouissantes. « Ils offrent la possibilité à l'individu d'une organisation de sa vie personnelle, laissant le champ d'exercice à l'initiative et au désir de réalisation, à la curiosité que le travail ne satisfait plus, éveillent un intérêt actif à l'existence en même temps qu'une vie intérieure » (*Idem* : 164). Or, pour le sociologue, le temps de non-travail n'est pas une conséquence bénéfique de la salarisation et de la mécanisation du travail, mais bien une mesure institutionnelle répondant à une nécessité sociale permettant de rendre supportable l'intensification du travail industriel et la dépossession temporelle sans cesse croissante qu'elle implique (*Idem* : 163). En venant vivre et travailler en collectifs autogérés, les néo-paysans cherchent précisément à inverser cette tendance en se réappropriant la définition du travail comme l'explique ci-dessous Eliot, du collectif de Bertizène.

*[Quand j'ai eu terminé mes études], j'ai pas mal tourné en rond à chercher du taf. 'Il faut trouver du taf, il ne faut pas que je fasse rien. Il faut que je travaille, que je travaille'. Du coup, j'ai enchaîné les tafs de merde, bossé dans les restos, dans les bars, et à chaque fois ça ne se passait pas bien avec le patron. Mais dans ma tête, c'était un peu la condition pour pouvoir faire ce que je voulais vraiment à côté. (...) Et puis, je me suis dit, plutôt que de passer trois-quarts du temps à faire un truc qui ne te plaît pas, et un quart à faire ce que tu as vraiment envie de faire, ce qui a du sens pour toi, en fait, tu devrais peut-être plutôt faire le contraire.*

Le projet néo-paysan comprend ainsi, comme on l'a vu, une série d'aspirations à une vie libérée du travail aliéné qui passent par la recherche de plaisir à la tâche, par l'émancipation individuelle liée à l'apprentissage de pratiques et connaissances qui permettent aux individus d'avoir une prise globale directe sur leur environnement, par une maximisation de l'autonomie relative à certains besoins de base dont ils souhaitent travailler la qualité, par une autodétermination temporelle, le tout au vu d'une réflexion écologique et antiautoritaire axée notamment sur la recherche d'horizontalité des rapports humains. C'est exactement le portrait que dressait André Gorz dans les années 1980 d'une société du travail libéré (à une échelle toutefois plus étendue). Une fois ces différents critères émancipateurs effectivement réalisés, ce projet de libération du travail déboucherait alors sur l'«unité du travail et de la vie» (Gorz, 1988 : 97). Tel que l'auteur le suggère, l'utopie du travail libéré est en effet conditionnée par le fait que :

*les rigidités et contraintes physiques de la machine sociale peuvent être supprimées (...) [et] que l'activité personnelle autonome et le travail social peuvent coïncider au point de ne faire qu'un. Chaque individu doit pouvoir, par et dans son travail, s'identifier personnellement avec la totalité indivisée de tous (...) et trouver dans cette identification son accomplissement personnel total (1988 : 44).*

Bien que le temps « hors travail » n'ait jamais purement été « imperméable au temps de travail » (Jacquot et Setti, 2006 : 12), l'autonomisation du travail a contribué à accentuer la (nécessité d'une) distinction systématique du temps de travail et du temps privé (destiné par exemple aux loisirs, à l'entretien de son habitat ou de son milieu, aux activités artistiques et créatives, au bénévolat ou aux divers services non rémunérés rendus à la collectivité). Dans la société du travail libéré que défend André Gorz, cette dualité est ici rendue obsolète. L'aura de la relation de travail, lorsqu'elle est émancipatrice et créatrice de sens, n'a en effet plus de raison de se distinguer nettement de la vie privée, qui s'apparente ordinairement à un temps réellement « à soi » (Grossin, 1996).

Cette volonté d'unifier le temps de travail et le temps de vie est précisément manifestée par certains néo-paysans par une recherche de « cohérence avec ses idéaux », de « quête de sens », par le souhait de se « sentir entier » en opposition à l'idée de fragmentation de leur existence lorsqu'ils effectuaient un métier qui était, selon leur point de vue, déconnecté de leurs préoccupations idéologiques et de leurs intérêts intellectuels, créatifs ou manuels. Il n'est pas innocent, à ce titre, que ce soit l'évocation du terme de « paysan » plutôt que celui d'« agriculteur » qui ait été privilégié par les individus pour se définir. Comme on l'a vu au

chapitre II, en plus de la symbolique romantique que cette référence véhicule, c'est l'idée d'un mode de vie qui englobe tous les registres de l'existence qui a favorisé l'identification à cet archétype. Comme s'accordent à le dire de nombreux sociologues du monde rural, la catégorie sociale « paysan » n'est pas à proprement parler une catégorie socioprofessionnelle contrairement à celle d'« agriculteur » ou d'« exploitant agricole ». Elle évoque au contraire un mode de vie dans son entièreté, un mode de vie ayant trait à la production alimentaire (à destination de l'autoconsommation qui une fois comblée, autorisera la vente des surplus de production), à des savoirs et savoir-faire qui permettent une gestion relativement exhaustive de l'environnement dans lequel les acteurs s'inscrivent et à un entrelacement du travail et de la vie privée dont les frontières seraient impossibles à établir.

Par ailleurs, la réflexion que les néo-paysans portent à l'égard de la valeur du travail (non plus évaluée dans des perspectives économiques mais au vu de l'intérêt que les activités relèvent pour le fonctionnement collectif ou sociétal) transforme le rapport que les individus entretiennent vis-à-vis du travail effectué et embrasse une proposition critique des modes de production au sein du système capitaliste. C'est d'ailleurs ce qui ressort du travail de Moishe Postone (2009) qui, en se basant sur une réinterprétation des *Grundrisse* de Karl Marx comme l'avait déjà fait André Gorz, insiste sur l'abolition de la valeur économique comme un des fondements nécessaires au dépassement du capitalisme.

Il en va de même pour l'opposition historique entre le travail manuel et le travail intellectuel (Postone, 2012) qui, en plus d'être enraciné dans une relation inégale de valorisation sociale, est profondément liée à l'organisation du travail selon les modes de production capitalistes (*Idem* : 9). Dépasser cette opposition, c'est non seulement encourager la curiosité humaniste dont font preuve les individus rencontrés, mais aussi agir dans le sens d'une universalité du savoir et remettre en question un des fondements des inégalités symboliques, économiques et sociales de la structure sociale.

### 3. Conclusion

En m'intéressant aux différentes temporalités que les néo-paysans entretiennent au quotidien, j'ai très vite été amenée à accorder une place importante à la critique sociale du travail dont ceux-ci témoignent. Celle-ci est une motivation fondamentale qui poussent les personnes que j'ai rencontrées à s'installer en collectif agricole et permet de saisir le sens avec lequel elles chargent leurs activités quotidiennes. Ces volontés passionnelles et émancipatrices peuvent se résumer au souhait des acteurs à vivre des « temps choisis », en opposition directe

à une temporalité dominante présentée comme aliénante, contraignante et penchant vers une accélération du rythme de la vie sociale.

En partant d'une perspective temporelle, et sur base des travaux de sociologues du travail et d'historiens, nous avons vu que cette temporalité dominante, qui vise à réifier le temps et à le considérer comme une ressource, s'est développée et diffusée en lien avec la généralisation de la valeur positive accordée au travail et à la priorisation des temporalités issues de la logique salariale dans les interactions sociales.

En faisant le vœu de n'avoir « ni d'horaire, ni de patron », de « prendre le temps de vivre », de « chercher de la cohérence », les personnes que j'ai rencontrées témoignent d'une émancipation vis-à-vis de la subordination temporelle qu'implique la relation salariale, mais refusent également de soumettre l'organisation de leur temps aux exigences de la rationalité capitaliste. L'importance accordée au bien-être, à l'apprentissage, au papillonnage, à la poly-activité, à la qualité des biens produits et consommés, plutôt qu'à la rentabilité d'un capital économique ou autre, les conduit en effet à reprendre possession de leurs rythmes de vie et modes d'organisation de leur temps.

Leur souci d'autonomie, qui passe notamment par l'apprentissage de savoirs et savoir-faire, conduit également les néo-paysans à remettre en question la dichotomie existante entre le temps de travail et celui qui relève de la sphère privée et des loisirs. En tentant d'éviter les « détours de production » qui consistent à travailler en vue de l'obtention d'un salaire pour pouvoir s'offrir les services d'une tierce personne, les néo-paysans unissent le temps de travail et le temps de vie en se réappropriant jusqu'à la définition du travail (désormais nommé « activité »), en proposant de valoriser tout autant les tâches ménagères ou artistiques que les activités lucratives ou en cherchant à s'identifier et à s'accomplir dans leurs activités quotidiennes sans avoir l'impression de « mettre leur vie de côté ».

Sur base des propositions philosophiques d'André Gorz ayant trait au projet de « bâtir la civilisation du temps libéré » (2013[1974]), nous avons ainsi vu à quels types de temporalité les néo-paysans aspirent dans leur rapport au travail. Les chapitres qui suivent entendent décrire comment cet imaginaire prend concrètement place au quotidien et à quels obstacles il se confronte.





# CHAPITRE IV

## Le milieu temporel du travail agricole

*Quand nous chanterons le temps des cerises,  
Et gai rossignol et merle moqueur,  
Seront tous en fête. (...)  
Mais il est bien court le temps des cerises,  
Où l'on s'en va deux cueillir en rêvant,  
Des pendants d'oreilles.*

—Jean-Baptiste Clément, « Le temps des cerises »

C'est l'heure du repas de midi. Comme d'habitude, quelqu'un s'est occupé du repas, de grosses casseroles et des piles d'assiettes sont à l'intérieur de la salle commune. Comme il fait encore relativement beau en ce un mois de septembre, quelques habitants du collectif de Bouffarel ont pris leur assiette pour manger dehors. Tout le monde n'est pas encore là et c'est une chose courante même si le repas est habituellement servi dans les environs de 13 h. Ils sont peut-être occupés à terminer une tâche où n'ont tout simplement pas encore faim. Sur la parcelle de jardin située en amont, trône un grand noyer. Une bourrasque de vent surgit alors et provoque la chute de l'entièreté des feuilles de l'arbre déjà bien jaunies et brunies suite à un été particulièrement sec. Le bruit des feuilles qui tombent d'une seule traite ainsi que cet événement en tant que tel surprennent. Damien s'écrie d'un ton amusé : « Voilà, comme on l'avait commandé : l'automne, 14 septembre, 13 h 32 ». Les quelques personnes à table se mettent à rire, puis quelqu'un ajoute : « On est vraiment le 14 ? ». Damien hausse les épaules. « Je disais ça pour la blague, je ne sais pas, on est quel jour ? ».

Cette petite anecdote permet d'introduire la question des temporalités associées au travail agricole et ses composantes. Car, si le chapitre précédent a permis d'établir l'approche politique que les néo-paysans ont vis-à-vis du temps dans leur rapport au travail, il est désormais nécessaire de soumettre à l'épreuve du travail ethnographique ces conceptions philosophiques plus générales. Dans cette partie, nous nous attarderons sur les spécificités temporelles qu'implique le travail agricole, tout particulièrement dans les circonstances d'actions telles qu'elles sont déployées par les acteurs rencontrés. Nous y verrons que le « temps de l'horloge », commun à l'organisation de la vie sociale urbaine et du salariat, n'est pas la référence la plus pertinente pour appréhender les rythmes naturels, nous étudierons les comment les rythmes saisonniers façonnent le contenu des activités au cours de l'année et quels types de temporalité

implique le travail de la terre, l'élevage ou la transformation de certains produits tels que le pain et le fromage.

## 1. Des outils de mesure du temps inadéquats

Les premiers chercheurs à s'emparer de la question du temps d'un point de vue socio-anthropologique, Hubert, Mauss et Durkheim, ont été tout particulièrement intéressés par l'analyse des calendriers qui rythmaient, au gré de fêtes et d'événements, la vie collective des sociétés qu'ils étudiaient, essentiellement au regard de leur organisation agricole et religieuse (cf. chapitre I). En France, les calendriers font, encore aujourd'hui, référence à l'exécution de certaines tâches agricoles et certains proverbes persistent : « Soleil au jour de Saint-Hilaire, Rentre du bois pour l'hiver », « À la Sainte-Catherine, tout bois prend racine », « S'il gèle à la Saint-Maur, la moitié de l'hiver est dehors », « Noël au balcon, Pâques au tison », et j'en passe. Les dates du calendrier et les fêtes religieuses sont ainsi associées aux grands chantiers annuels de la vie rurale tels que les moissons, la fenaison ou les semis mais ils ne servent toutefois pas de cadres temporels contraignants pour le travail agricole. Comme l'écrit Henri Mendras :

*Pour l'agriculteur, dont le travail est commandé par les saisons et les conditions atmosphériques, la diffusion des calendriers modernes, et de la notion du temps qu'ils traduisent, n'a pas remplacé la notion ancienne. C'est en automne qu'on laboure et en été qu'on moissonne, mais la saison peut être 'en avance' ou 'en retard'. On ne fait donc jamais deux années de suite le même travail à la même époque (...). Ainsi, le temps vécu n'est jamais complètement synchrone avec le temps calendaire (1992[1967] : 88-89).*

À une autre échelle de temps, comme ont pu le constater de nombreux auteurs sur des terrains, dans des lieux ou à des époques très différentes, le « temps de l'horloge », tel qu'il a été entendu à plusieurs reprises dans ce travail, a peu d'influence sur l'orchestration du travail agricole (Grossin, 1974 et 1996 ; Mendras, 1992[1967] ; Weber, 1983 ; Fraisse, 1967 [1957]). Contrairement aux ouvriers, aux employés, aux cadres ou à divers autres secteurs professionnels, les journées de travail du monde agricole ne sont en effet pas dictées par des horaires systématiques, précis et réguliers. On donnera volontiers rendez-vous aux voisins « dans la matinée », ou « en début d'après-midi » plutôt qu'à des heures précises, ce qui demande malgré tout une adaptation pour les nouveaux arrivés. Éric, de passage sur le collectif du Hameau des chênes, qui avait été désigné pour aller chercher du matériel qu'un agriculteur voisin avait accepté de prêter au collectif, témoigne de cette situation en revenant de sa course :

*Il m'avait donné rendez-vous en matinée pour choper la tronçonneuse, je suis arrivé vers 11 h, mais il était en train de déjeuner, il n'était pas content, il me dit 'mais je t'ai dit de passer en matinée', mais moi, 11 h, c'est encore le matin. Mais bon, le type, il commence sa journée à 6 h, je comprends.*

Différents dispositifs et impératifs permettent toutefois de garder un repère temporel hebdomadaire. Pour les parents d'enfants en âge d'être scolarisés, le rythme scolaire s'impose comme un calendrier parallèle au quotidien de vie en collectif. Les jours de la semaine sont également plus faciles à suivre (*cf.* chapitre V) pour les collectifs qui mettent en place des réunions hebdomadaires ou des calendriers de tâches domestiques comme la cuisine, la vaisselle, mais aussi le fait de s'occuper de rentrer les poules le soir, de les nourrir en même temps que les cochons. Par ailleurs, si jadis la messe dominicale permettait de marquer un rythme hebdomadaire commun à l'ensemble des paysans des campagnes françaises (Mendras, 1992[1967] : 90), aujourd'hui, ce repère temporel incombe aux marchés où certains collectifs vendent leurs produits et prennent des nouvelles des autres habitants de la commune.

Dans le collectif des Pradels où il n'y a pas d'enfants et où les habitants n'ont pas mis en place de calendrier d'organisation collective, il est commun d'entendre les habitants dire « perdre le fil des jours », au point, pour certains, de descendre en ville pour faire des courses ou des démarches administratives un dimanche ou un jour férié. Gaston, habitant de longue date de ce collectif, qui m'avait précisé qu'il appréciait particulièrement cette déconnexion vis-à-vis des cadres temporels classiques, en donne ici un exemple :

*À vivre ici, on perd les dates... mais pas les jours, car il y a le marché et la livraison de fromage, les mardis et jeudis, qui rythment la semaine. Mais c'est souvent Claire qui le fait, donc moi, quand même, je m'y perds un peu. Je peux arriver à te dire que 'c'était avant ou après le départ de machin', ou que 'machin était là à l'automne, parce qu'on venait d'avoir tel chantier', mais c'est pas très précis. L'autre jour, j'avais rendez-vous à pôle emploi à Aubenas, je suis descendu, c'était dimanche...*

Comme nous nous apprêtons à le voir, la volonté des néo-paysans de « choisir leurs horaires » ou d'être « maître de leur temps » est ainsi satisfaite dans le sens où la pression temporelle n'est ni imposée par une autorité supérieure, ni parentée à la précision de la mesure du temps étant donné que l'heure ne définit ni le début ou la fin d'une activité, ni le réveil matinal. Le travail reste en effet « orienté à la tâche » et les engagements à l'égard de la bonne poursuite d'une activité ne sont tenus par aucun contrat susceptible d'être rompu s'il n'est pas respecté. Il en va, dès lors, d'un engagement moral auprès des autres membres du collectif avec qui se planifie le travail : tendre vers l'autosuffisance alimentaire, prendre en charge le soin

d'un troupeau sans se rétracter, car la vie des bêtes en dépend, honorer certains investissements financiers dans du matériel (ne pas avoir acheté un quelconque matériel coûteux et ne pas l'utiliser, par exemple). Les temporalités du travail agricole induisent aussi une préoccupation minimale des évolutions du temps de travail par semaine, du nombre de jours de congés payés ou de l'âge de la retraite (Grossin, 1974 : 113).

*A priori*, il n'y a d'ailleurs pas de jours de congé tant le travail et la vie privée sont confondus comme on l'a vu dans le chapitre précédent. Dans le collectif des Pradels, la non-pertinence de la notion de week-end est d'ailleurs sujette à plaisanterie. Louise s'étant levée tard un jeudi matin, alors qu'elle se préparait un café, m'explique :

*- Moi, aujourd'hui, je fais mon dimanche. J'ai rien de prévu, je vais prendre une douche, faire du yoga, peut-être aller me promener un petit peu.*

Jean-Pierre, de passage dans la salle commune, s'invite à la conversation :

*- Moi, c'était hier. J'ai rien foutu.*

Michel, assis dans le fauteuil, intervient également :

*- Moi non plus !*

Jean-Pierre lui rétorque alors sur le ton de la plaisanterie :

*- Oui, mais toi, c'est tous les jours dimanche.*

Toutefois, la pression temporelle n'est pas absente du travail agricole. En faisant en sorte d'effectuer différents séjours dans les mêmes collectifs à des saisons différentes, j'espérais pouvoir juger du rapport temporel entretenu à l'égard du travail au cours de l'année. Comme il était assez intuitif de le présupposer, le travail et les différentes activités quotidiennes sont réparties de manière relativement inégales sur l'année et les rythmes qui leur sont liés évoluent au gré des saisons, des conditions météorologiques et des tâches et activités à effectuer. En cela, une temporalité cyclique surgit de la vie néo-paysanne sensiblement semblable aux temporalités qui avaient pu être décrites par des auteurs en des contextes différents (ex : Evans-Pritchard, 1994 [1937]).

## 2. Organisation selon la cyclicité des saisons

Mais de quel quotidien parle-t-on ? Le printemps, tout d'abord, est souvent attendu comme un renouveau de la saison agricole. Pour une majorité des habitants, cette sortie de la rudesse de l'hiver, de son mode de vie casanier et de l'entre-soi, est attendue avec impatience.

Les commandes de graines (lorsqu'elles ne sont pas produites sur place), la réalisation des plans des futurs jardins, les réflexions sur les rotations des cultures et les associations possibles de plantes<sup>30</sup> suscitent un enthousiasme général. Si elles ont été prises et si elles ne se sont pas égarées, on ressort les notes avec les observations de l'année précédente : quelles productions ont été une réussite, un échec ? Quels enseignements a-t-on tiré du travail de l'année passée ? Comment améliorer le rendement ou la qualité du travail ? Dans certains collectifs, les préparatifs prennent l'allure de bonnes résolutions et la saison est le plus souvent appréhendée avec ambition et optimisme. Le mot d'ordre est clair, il s'agit de faire « mieux » que l'année précédente.

Le printemps est aussi la saison où les réserves de nourriture s'épuisent, où les premières récoltes : les salades, les épinards, les radis, les navets sont attendues avec impatience. On réalise donc les semis le plus tôt possible en privilégiant les variétés les plus précoces et en faisant bon usage des serres qui permettent de gagner quelques degrés par rapport à l'extérieur et ainsi maintenir les semis hors-gel. Il s'agit de rester vigilants : de trop basses températures brûleraient les jeunes pousses et tout serait à recommencer. Le moment opportun pour lancer les semis s'évalue en fonction de la météo, de l'« avancement » (ou non) de la saison et des activités des voisins agriculteurs plutôt qu'en termes de dates précises. Les équipes en charge des jardins sont alors sur le qui-vive et la tête occupée à la multitude des tâches à effectuer en quasi synchronicité. Dans le collectif de Farnac, qui atteint le niveau d'autosuffisance alimentaire le plus élevé par rapport aux autres collectifs et dont l'activité de maraîchage est particulièrement conséquente, Juliette, responsable des jardins avec Marie-Pierre, explique ici comment est vécu le passage au printemps :

*Nous, avec Marie-Pierre, du mois de mars, jusqu'au moins de juin, on est inabordable. Mais dans le sens où, ici, on est dans une région de moyenne montagne où tu passes de l'hiver, à un tout petit peu de printemps, et paf, l'été. Et ce tout petit peu de printemps, c'est là où tu dois tout mettre en place. Et tu as l'impression qu'il y a une force qui se dégage du sol, il a*

---

<sup>30</sup> Repopularisées avec l'avènement de l'agriculture biologique et de la permaculture, les associations de plantes consistent à planter proches les uns des autres des légumes, des fruits ou des fleurs de manière à les prévenir des attaques des ravageurs, à faciliter leur culture ou à optimiser l'espace des jardins. C'est, par exemple, le cas des poireaux et des carottes dont les odeurs respectives font fuir leurs prédateurs les plus connus comme le ver du poireau et la mouche de la carotte. C'est aussi le cas de la célèbre *milpa* qui associe la culture de maïs, haricots verts et courges : les haricots qui stockent l'azote de l'air dans leur système racinaire fonctionnent comme un engrais et poussent sur les tiges de maïs qui servent ainsi de tuteurs. Les courges qui poussent au sol, profitent alors de l'ombre fournie par le maïs et les haricots et tapissent le sol de leurs larges feuilles, en évitant ainsi la propagation des mauvaises herbes et en conservant l'humidité du sol. C'est aussi le cas des capucines qui attirent les pucerons qui peuvent protéger les fèves.

*tout qui bouillonne, qui doit démarrer. Mais pour que ça démarre, il faut que toi tu te donnes les impulsions et que tu saches démarrer à temps, parce que c'est toi qui sèmes et qui mets tout en place. Et du coup, il faut aller hyper vite et tu n'as pas le temps de te poser. Mais malgré ça, la force qui se dégage au printemps, c'est une force qui te porte aussi. Si on arrive à faire tout ça, c'est aussi parce que ça nous donne envie. Ce truc d'être pressé pendant deux mois, de se mettre la pression, mais une fois que tu as tout mis en place et qu'il y a un moment où tu peux te permettre d'être un peu plus cool, c'est fabuleux. Dès fois, on se demande, d'année en année, 'mais comment on arrive à tenir ce tempo quoi ?'. Et en fait, tous les matins, on est là : 'bon, on fait quoi là ?' 'Ah oui, on avait dit que ça c'était important'. 'Oui mais moi, hier, j'ai pas pu finir ça', 'on fait les semis de tomates, courges, poivrons ; passer avec le cheval ; les plantations de salades dans la serre ; l'épandage sur le jardin du haut'. Et à la fin de la journée on se pose et on se dit 'ouah, c'est trop bien, tu as vu ce qu'on a pu faire aujourd'hui en s'organisant ?'*

Les journées et le rythme de travail, au printemps, provoquent ainsi la sensation généralisée d'un basculement organisationnel et d'une accélération temporelle. Dans le collectif de Bouffarel, on s'invente ainsi de nouveaux dictons : « Février fait vriller », par exemple. Le temps est à la planification, l'échelonnage des plantations et l'anticipation de la météo. Si la main-d'œuvre reste nécessaire au jardin, les enjeux du printemps résident surtout dans la bonne organisation du travail, surtout si les jardins sont gérés collectivement. L'expérience des années précédentes permet alors d'éviter la « perte de temps » dans des tâches inutiles, la mauvaise gestion d'une culture au cours de l'année ou les erreurs de débutants.

*En fait, le maraîchage, c'est le métier où il faut être le plus organisé, parce que tu dois avoir de tout tout le temps. Quand tu as fini les radis, tu dois avoir des semis de salades prêts à être repiqués, tu dois savoir que tes courges vont pousser autant de temps, espacer les dates de plantation pour qu'elles ne mûrissent pas toute en même temps et ne pas être en surproduction... et tu dois penser à ça tout le temps et gérer la transmission autour de ça. Il faut que les autres sachent ce que tu as fait la journée, pour éviter de se retrouver avec trois fois trop de semis de tomates, de préparer une parcelle alors que le désherbage et l'éclaircissement des carottes de la parcelle d'en bas est plus urgent. Et puis, c'est surtout qu'il faut assumer dans le temps. Tu choisis de faire plein de semis, c'est très bien, mais il faut assurer derrière. L'année passée, j'en dormais pas, je me levais pendant la nuit pour aller ramasser les limaces dans la serre, à la frontale. C'était ça ou oublier les salades, comme l'année passée où elles avaient tout mangé. Tout. Ça m'avait tellement dégoûté que j'avais failli pas en mettre cette année.*



*Image 5 : Les serres sont rarement aussi bien rangées et désherbées qu'au printemps. Ici, beaucoup de jeunes pousses (poireaux, haricots, courges) sont prêtes à être repiquées à l'extérieur, tandis que certaines cultures (tomates, poivrons) ont déjà été plantées en pleine terre et continueront leur croissance à l'intérieur.*

Si dans les jardins, la mise en place des cultures est progressive, en ce qui concerne les activités d'élevage, le démarrage de la saison concorde avec les mises bas qui dépendent des dates de saillie et qui sont donc, à une ou deux semaines près, prévisibles. Si les mères peuvent *a priori* donner naissance sans assistance, il faut être présent en cas de problèmes ainsi que pour enregistrer les naissances, pour déclarer les agneaux et les chevreaux et pour les boucler. Au fur et à mesure des mises bas, c'est la traite qui recommence et quelques jours plus tard, le façonnement du fromage. L'activité se poursuivra alors jusqu'au prochain tarissement, comme on l'a vu plus haut. C'est aussi le moment de vérifier l'état des clôtures, de débroussailler et d'éviter que l'herbe ne touche les fils électriques, ce qui déchargerait les batteries et rendrait le dispositif inefficace. Parce qu'il revêt des responsabilités plus grandes (la santé du troupeau), un caractère moins créatif et expérimental et souvent plus d'enjeux économiques que le maraîchage, j'ai observé plus de lassitude et moins d'entrain à reprendre l'élevage et le

façonnement des fromages que le travail dans les jardins. Lorsque c'est le cas, cela concerne principalement des habitants qui ont pris part à cette activité plusieurs années de suite ou qui se sentent obligés de porter le projet faute de nouveaux volontaires (*cf.* chapitres V et VI).

Le printemps, c'est enfin le moment de la taille des fruitiers ce qui, pour les collectifs cévenols, implique l'entretien des châtaigneraies. À la sortie de l'hiver, on taille les rejets, porteurs de châtaignes de variétés non désirées, on élague, on débroussaille sous les arbres pour faciliter les récoltes, on déracine et on brûle les ronces (sans quoi elles repoussent), on greffe de nouveaux arbres pour assurer un renouvellement ou augmenter la production. Selon la main-d'œuvre disponible, c'est tout un chantier de bûcheronnage qui se met parfois en place, comme j'ai pu y assister dans le collectif de Bouffarel au début du mois de mars 2016. Les arbres tombés sont alors découpés en rondins, transportés et entreposés à sécher pour servir de bois de chauffe deux ans plus tard.

Quand vient l'été, le passage de très nombreuses personnes dans les lieux collectifs crée une effervescence joviale. C'est le moment où les familles, les amis, de nombreux wwoofeurs et autres personnes de passage viennent séjourner plusieurs jours, plusieurs semaines, voire plusieurs mois dans le collectif. Dans certains lieux, comme à Moucadou, la population peut presque doubler, ce qui rend finalement les rencontres avec les habitants plus superficielles et l'intégration et la prise de connaissance de l'organisation quotidienne plus compliquées pour un nouvel arrivé. Dans ce collectif, assez paradoxalement, alors que la diversité des produits du jardin est à son comble, on prend moins le temps de cuisiner qu'en hiver étant donné la difficulté de faire la cuisine pour un si grand nombre de personnes. Partout ailleurs, c'est également une période où s'organisent de nombreuses fêtes, soirées, apéros, concerts, parfois des festivals ou des bals traditionnels dans les vallées où sont installés les néo-paysans. Le marché bat son plein également, et ce, jusqu'en automne. C'est la période de l'année où les chiffres d'affaire sont les plus élevés, notamment grâce à l'achalandage des stands et l'affluence touristique.





Image 6 : Les stands des collectifs qui ont décidé de vendre une part de leur production maraîchère sont les plus fournis de mai à novembre et les légumes vendus sont généralement un bon indicateur de l'avancement de la saison. Ici, le collectif a sorti un petit panneau visant à communiquer sur leur démarche (« AB », « ferme collective », « traction animale uniquement »), à destination des nouveaux clients que l'été amène.

On consomme plus d'alcool, on se couche plus tard et, malgré tout, on se lève plus tôt. La traite et donc parallèlement la fromagerie sont en horaire d'été. Les chèvres se levant avec le soleil, on fait en sorte d'avoir fini la traite le plus tôt possible. Selon les collectifs, les horaires varient alors entre 5 h 30 et 7 h du matin. Au jardin, le travail devient pénible aux heures les plus chaudes de la journée, il s'agit donc de profiter de la matinée et de la fin d'après-midi pour faire le plus gros du travail. Cette situation crée ainsi des décalages temporels entre les visiteurs et les habitants (comme on peut le lire dans le premier extrait, issu d'une conversation avec Yvan, du collectif de Bouffarel), mais qui peuvent aussi engendrer parfois des tensions. C'est par exemple, dans le deuxième extrait, ce dont témoigne Marta, habitante la plus ancienne du collectif de la Calade, en relatant une situation conflictuelle ayant eu lieu entre elle et des wwoofeurs de passage pour un bref séjour dans le collectif.

*C'est chouette d'avoir plein de gens à la maison, c'est ambiance colonie de vacances. Mais bon, ça rend le travail pas facile parce que, quoique tu fasses, toi, tu vas quand même devoir te lever le lendemain pour la traite. C'est un peu difficile parce que tout le monde ici est en vacances, mais pas toi, pas vraiment.*

*Ça ne sert à rien d'essayer d'organiser des journées de travail si c'est pour les commencer à 11 h. On est en été, on ne peut pas se lever à 11 h. À partir de 11 h, tu ne peux déjà plus travailler dans le jardin, il fait trop chaud. C'est pas facile de prendre ce rythme-là au début, moi aussi j'ai beaucoup de mal à me lever le matin... mais on se rend bien compte qu'il faut que le travail avance. Être paysan, ça demande beaucoup plus d'autocontrôle que quand tu as un boulot en ville. [Les wwoofeurs], je comprends, ils sont en vacances, ils ont un rythme de la ville, mais tu as l'impression de demander la lune si tu donnes un rendez-vous à 8 h. Ça m'énerve, parce que moi, je me lève, moi, mais comme personne n'est prêt avant 11 h, et que je ne vais pas démarrer toute seule, parce qu'il faut expliquer où sont les outils, ce qu'il faut faire, donc j'attends, et je me sens cruche.*

Non seulement les journées d'été sont plus longues de par les heures de luminosité qui permettent ainsi de réaliser plus de tâches mais elles sont également subdivisées au point qu'une journée «en vaut deux en été». La pause de midi est en effet souvent suivie d'un petit temps de sieste où le collectif est à l'arrêt au moment des plus grandes chaleurs de la journée. Chacun se replie pour un moment «à soi» (cf. chapitre VI). Certains somnolent tandis que d'autres s'abonnent à la lecture, à la musique ou à d'autres activités qui ne demandent pas d'énergie physique. En début d'après-midi, la journée reprend comme au matin, on reboira volontiers un café et certains replanifient à haute voix leur programme.

*- Alors, aujourd'hui, il faut faucher les fougères, faire les ballots, pailler les jardins, faire travailler l'âne, aller voir cette histoire d'irrigation. Il ne faut pas oublier les petits fruits, on est en train de nourrir les oiseaux là.*

*- Moi : Tu parles comme si tu n'avais rien fait de la matinée, mais tu t'es levé à 5 h.*

*- Mais à 16 h, la journée ne fait que commencer ! Enfin, re-commencer.*

Aux Pradels, par exemple, dont est tiré l'extrait ci-dessus, la journée divisée en deux. Lever à 5 h 30. Traire, sortir des chèvres, filtrer le lait, retourner le fromage (à refaire douze heures plus tard), jardiner, désherber, pailler, récolter, cuisiner puis, de 11 à 15 h, dîner et sieste. À 16 h, la journée recommence de plus belle et, jusqu'au retour des chèvres à la tombée de la nuit, les habitants s'attellent aux différentes tâches à accomplir.

Pour les collectifs qui s'attachent à autoproduire leurs semences, comme c'est le cas à Farnac, le jardin demande alors une attention minutieuse et journalière. Pour les tomates, par exemple, les premières à mûrir sont laissées intentionnellement sur les plants et annotées (par un bout de ficelle noué sur la tige, par exemple) pour le prélèvement des semences (car elle aura eu moins de probabilité d'avoir été croisée avec d'autres variétés et permet de favoriser le caractère précoce de sa maturité pour les prochaines saisons). Il en va de même pour les fleurs

de courgettes. On guette la croissance des fleurs et, juste avant qu'elles ne s'ouvrent, on les pollinise manuellement et on les referme (à l'aide d'un autre bout de ficelle, par exemple) de manière à ce qu'elles ne soient plus pollinisées par d'autres insectes ce qui évite le risque de croisement. On continue par ailleurs à repiquer certaines plantes et à porter attention aux pousses des futurs légumes d'hiver et de garde : les poireaux, les choux, les racines de toutes sortes, etc.

Le travail de l'été se prête bien à la délégation de nombreuses tâches qui sont faciles à effectuer par les visiteurs novices : les récoltes, le désherbage, le paillage, la chasse aux doryphores sur les pommes de terre, le débroussaillage et l'entretien des buttes. Certains visiteurs s'invitent également aux sessions de traction animale et on établit des plannings d'arrosage et d'ouverture des différents réseaux de goutte-à-goutte pour s'assurer que toutes les parcelles de jardin soient arrosées entre la fin de l'après-midi et le lendemain matin.

Cette époque des récoltes est également celle de la cuisine de conserves, coulis, confitures, pestos et autres transformations en vue de l'hiver. Pour les collectifs qui ont fait le pas de planter des parcelles de céréales, l'été est également le temps des moissons. Lorsqu'ils ne sont pas mécanisés, comme à Bertizène, des chantiers collectifs s'organisent de manière à achever de faucher et de battre le blé le plus rapidement possible pour ne pas se laisser surprendre par le temps, comme on le verra. L'été est également le temps de la fenaison. Lorsque les prairies viennent à manquer, des arrangements sont parfois organisés avec des amis et voisins qui, en échange de la force de travail du collectif pour aider à transporter les bottes de foin, offrent une partie de la fenaison aux collectifs. Ces bottes de foin seront alors destinées à nourrir les animaux (chevaux, mulets, vaches, chèvres, brebis, etc.) dès la fin de l'automne.





*Image 7 : Fenaïson et stockage des ballots de foin qui serviront à nourrir les troupeaux d'animaux. Cette activité nécessite un nombre conséquent de travailleurs. Il n'est pas rare, comme c'est le cas ici, que les collectifs mettent leur force de travail au service des voisins en échange d'une partie de la production ou d'une ristourne sur le foin qu'ils achèteront.*



*Image 8 : Préparation des réserves de coulis et conserves de tomates pelées pour l'année.*

Contrairement au printemps, à l'été ou à l'hiver, l'automne est la saison sur laquelle les néo-paysans portent le moins de discours. On ne le « voit pas arriver ». Il s'inscrit dans une continuité de l'été et correspond à une diminution du nombre de visites et à un decrescendo progressif du rythme de travail, particulièrement aux jardins. Dans les Cévennes, l'automne est marqué par l'arrivée des épisodes cévenols, grandes averses prolongées causant souvent beaucoup de dégâts. Ces pluies marquent une rupture avec les habitudes de vie à l'extérieure qui s'étaient installées pendant l'été. On range les objets qui craignent la pluie, on creuse des gouttières pour que l'eau s'écoule et ne détruise pas les chemins, on dégage ce qui pourrait boucler le passage de l'eau sous les ponts afin d'éviter les inondations et on se dépêche de récolter les dernières plantes dans les jardins.

Du côté de la vie collective, on la décrit comme « plus tranquille », « plus calme », on remarque le fait que cela faisait longtemps « qu'on ne s'était pas retrouvé entre nous ». On aspire à la fin de la saison pour « se retrouver » et surtout, « se reposer ». Certains sortent, selon leurs discours, particulièrement fatigués et, pour certains habitants qui sont à leur première année de vie sur le lieu, on note également « avoir maigri », « s'être asséché ». L'automne comporte également des travaux spécifiques. Dans les collectifs de Bouffarel et des Bartas où les crèmes de marrons sont instituées comme une source de revenus non négligeable équivalente à 50 % des revenus encaissés par la vente des fromages de chèvre, il reste un dernier grand chantier avant la fin de la saison agricole : le ramassage et la transformation des châtaignes. Il faut attendre pour cela que les châtaignes soient tombées au sol. Je reviendrai sur ce processus de transformation ci-après.

Pour les collectifs qui n'auraient pas encore réalisé de chantiers de bûcheronnage, c'est le moment. La majorité du temps, les collectifs sont situés sur des terrains qui comportent des bois ou des forêts de déprise agricole où se prélèvent les stères de bois nécessaires à chauffer les habitants du collectif et parfois l'eau des douches et des cuisines. Sur place, la coupe de bois est également l'occasion de réfléchir à l'aménagement de l'espace, à l'entretien de ces forêts ou à l'ouverture du paysage de manière à recréer des espaces de pâture ou de culture. On privilégie la coupe des arbres morts, malades ou dont l'emplacement gêne le passage ou menace le maintien des terrasses à l'abandon. Dans certains cas, on réfléchit également à comment réintroduire des essences plus variées d'arbres dans la forêt (bouleaux, noisetiers, frênes) ou comment permettre la réintroduction d'autres types de production tels que les myrtilles, les acacias ou les champignons. Hormis dans le collectif de Farnac qui s'est tout particulièrement spécialisé dans la gestion de la forêt et qui a fait de la chaîne de production de bois une source



de revenus (de l'abattage aux chantiers de charpente et de menuiserie en passant par la scierie et le débardage à cheval), la question de l'entretien des forêts ne semble pas être prioritaire et les individus s'y réfèrent souvent comme un plan idéal pour l'avenir, comme un secteur qui nécessiterait certaines informations dont ils confessent manquer, beaucoup de main-d'œuvre, du matériel conséquent et des résultats à long terme.

L'automne est vécu comme le moment le plus gratifiant de l'année où les résultats de la saison et le retour à un plus petit groupe d'habitants participent à souder le collectif. Jean-Pierre, du collectif des Pradels, déplore à cet égard le départ d'un des membres du lieu :

*C'est vraiment triste qu'il parte, et surtout à l'automne en plus. C'est vrai quoi, on a plein de courges, plein de châtaignes, plein de choux, plein de bocaux, les armoires sont pleines à craquer, on peut enfin souffler. C'est vraiment le moment où se dit qu'on est content de ce qu'on a fait cette année. Dommage qu'il ne vive pas ça avec nous...*



*Image 9 : L'automne se caractérise par les différentes récoltes (courges, maïs, haricots, piments, etc.) qui viennent garnir des étagères des pièces collectives. Tous ces biens seront consommés l'hiver durant.*

La saison se termine avec l'arrachage des dernières plantes annuelles dont la production est terminée telles que les tomates, les haricots, les poivrons, les tournesols ou autres. On sème alors une couverture d'engrais verts de manière à ne pas laisser le sol à nu pour l'hiver, à prévenir l'installation de diverses mauvaises herbes et surtout à enrichir le sol grâce à leur



capacité à stocker l'azote dans le sol. La luzerne, le trèfle, le sarrasin, le colza, la moutarde ou d'autres plantes auront ainsi le temps de fleurir avant le début de l'hiver dont on espère qu'il sera assez rigoureux pour faire geler la culture. La terre sera alors prête pour le printemps.

L'hiver pointe son nez avec le tarissement des chèvres aux environs du mois de novembre qui marque alors le départ en vacances de plusieurs personnes. La saison agricole est finie, il ne reste plus de grands travaux à faire dans les jardins, les dernières courges sont rentrées avant les grands gels. On a rentré les réseaux d'irrigation pour éviter qu'ils ne gèlent. On continue de s'occuper des bêtes, de leur apporter du fourrage, de sortir et rentrer le troupeau de chèvres, on écosse les haricots secs, on fait éventuellement de la farine de châtaignes ou de la polenta, on expérimente des recettes de conservation en lacto-fermentation et certains habitants, selon les collectifs, brassent la bière pour l'année à venir. L'activité agricole est à son minimum. On passe plus de temps à l'intérieur, notamment dans les lieux collectifs où on prend plus volontiers le temps de cuisiner, de se livrer à diverses activités artistiques, au bricolage intérieur, au rangement, au tri des outils. Au Pégadou, l'arrivée de l'hiver était particulièrement marquante par la mise en place d'une organisation collective d'hiver où sont rajoutées certaines tâches domestiques à partager, c'est le cas de l'allumage matinal du poêle de masse qui, par son inertie, diffuse la chaleur dans la maison collective toute la journée.



*Image 10 : C'est principalement l'entretien des animaux qui occupe le travail quotidien l'hiver.*

Dans les collectifs qui sont indépendants en électricité, il est également rappelé de veiller au chargement des batteries reliées aux panneaux photovoltaïques afin d'éviter les coupures de courant. Pour avoir fait l'expérience de quelques soirées sans électricité aux Pradels à cause de plusieurs jours consécutifs de brouillard, j'ai remarqué à quel point le fait de ne pas pouvoir éclairer les pièces communes impacte la dynamique collective et le moral des habitants. Le peu d'heures de luminosité des journées d'hiver rend alors la rudesse de l'hiver beaucoup plus palpable et les capacités d'action extrêmement diminuées. Bien que les plus téméraires tentent de poursuivre leur lecture, la couture ou d'autres activités artistiques à la lampe frontale, on se couche tout de même beaucoup plus tôt. Les journées paraissent « plus longues » et le sentiment d'enfermement la journée devient davantage pesant. Pour ce collectif, d'ailleurs, la longueur de l'hiver est une période difficile à vivre et malgré tout reconnue comme nécessaire comme on peut le lire clairement dans l'extrait de Harry qui suit :

*- Ici, les journées d'hiver où il n'y a rien à faire, tu es déprimé, tu t'ennuies. Dès qu'il y a un rayon de soleil, tu t'actives, tu en profites.*

*- Ici, on craint l'hiver ?*

*- Non non. Tous, on craint le froid. Ça oui. Et on craint aussi le moment où on va tous se retrouver enfermés ensemble. Et en même temps, il y a un intérêt. Ça arrive qu'on passe de 7 h du matin à 12 h, juste à boire des cafés, fumer des clopes et délirer, pour qu'à midi, on s'active quand même un peu. Mais, effectivement, tu es au ralenti, tout est plus dur, il fait froid. Et en même temps, sans l'hiver, ce moment de pause, de mollissement général, ça permet d'assumer l'explosion du printemps. Mais bon, j'ai presque envie de l'assimiler à un moment de malaise. L'hiver, tu sombres un peu en dépression. Mais c'est grâce à ça que le printemps, tout explose, tout se réveille. Je ne sais pas si c'est l'accumulation de l'hiver qui fait ça, mais tu fais des réserves, l'hiver, et puis, tout le reste de l'année tu te dépenses. L'hiver, c'est aussi un moment de retrouvaille, de discussion, c'est en hiver qu'on crée, qu'on débat, vu qu'il n'y a rien d'autre à foutre que parler. Donc à la fois c'est cool, mais en même temps, c'est là qu'on se rend compte qu'il y a des différences d'opinion entre les gens. Pour moi, il y a plusieurs périodes où c'est difficile le collectif. Il y a l'hiver parce qu'on est tous les uns sur les autres, il y a le printemps où il y a ce coup de boost qui commence, du stress, de la fatigue, et ça crée des tensions. Et puis, en fin d'été, il y a une réelle fatigue physique de la saison qui fait qu'il faut se pousser, se forcer un peu, mais tu ne rêves que de te poser. À ce moment, la traite à 6 h du matin, elle devient pénible, on a hâte de repasser à l'horaire d'hiver. Au moment où il fait noir plus tard et donc où les chèvres se lèvent plus tard, et donc toi aussi. En plus, on a vu beaucoup de monde, beaucoup de wwoofeurs, et donc on commence à en avoir marre du monde et tu commences à penser à l'hiver du coup, où tu sais que tu vas te retrouver tranquille.*



Si l'accent est mis ici sur la cyclicité annuelle induite par les saisons, notons qu'à cela se rajoutent également des cycles plus longs ou pluriannuels. Il faudra compter deux ans pour que les chevrettes destinées au renouvellement du troupeau soient saillies et commencent leur rôle de laitières ; il faut plusieurs années avant que les greffes des arbres ne produisent leurs premiers fruits ; la rotation des cultures, des jachères demandent une réorganisation des jardins ; certaines plantes, comme les oignons, ne graine que de manière biannuelle ; etc. À l'heure d'appréhender le milieu temporel du travail agricole, il faut donc garder à l'esprit que celui-ci s'évaluera non pas au cours d'une journée de travail qui est une échelle d'analyse qui ne permet pas de saisir les variations induites par le rythme saisonnier et non plus à l'année étant donné le risque de passer à côté de certains cycles pluriannuels. On comprend alors les enjeux que revêtent les terrains de longues durées pour les chercheurs en socio-anthropologie.

Ce qui est important à garder à l'esprit ici, c'est que les temporalités saisonnières et météorologiques, parmi d'autres, marquent la vie en collectif agricole et influencent ainsi fortement les dynamiques quotidiennes. Quand j'interrogeais les néo-paysans sur ce qui a contribué à leur choix de s'installer en collectif agricole plutôt qu'en ville, la volonté de pouvoir « vivre au rythme des saisons » surgissait souvent au cours des entretiens et s'associait à l'idée d'un rythme de vie bénéfique sur le mental et le physique, comme l'expliquent ici respectivement Pierre et Virginie du collectif du Moucadou.

*Si tu fais des choses ici, tu fais forcément avec le cycle des saisons. Quand j'ai débarqué de Paname... À Paname, tu peux faire tout ce que tu veux, hiver comme été, tout le temps. Tu as de l'eau chaude quand tu veux, tu te chauffes comme tu veux, tu as besoin de légumes, tu vas au supermarché, qu'il pleuve ou qu'il fasse beau, tu fais un peu le même boulot. Là, ici, tu vis comme si... là on vit entre quatre bouts de planches, mais tu vis comme si tu étais dehors. Si tu ne mets pas de chauffage à 5 h du soir, quand tu vas te coucher, il fait 4° dans ta maison l'hiver. Et pour ça, l'automne, tu as intérêt à faire ton bois. Les jardins, c'est pareil, si tu veux manger des tomates, il faut les semer au printemps, et que l'hiver, tu t'occupes de ton terrain. Il y a plein de choses comme ça. Il faut que tu rentres du foin pour les bêtes. Tu es forcément obligé de fonctionner avec le temps. Ça me plaît ça, tu vis plus en harmonie, je dirais, avec la nature, avec ton cycle de vie naturel. Même au niveau de l'équilibre physique, c'est vachement important. Je me sens beaucoup plus en forme ici qu'à Paris.*

*C'est pas sain de te lever avant le soleil et te coucher après lui, quand tu es en ville, en hiver, c'est l'horreur, tu ne vois jamais la lumière. Ici, j'adore me lever avec le soleil. En été, tu dors clairement moins, et l'hiver, beaucoup plus, c'est pas du tout régulier sur l'année, mais moi, j'adore, parce que c'est cyclique, tu sais pertinemment que ça va revenir. Il y a quelque chose de la reproduction de la vie et des gestes qui calme mes angoisses. C'est très intéressant psychologiquement. On nous a mis dans la tête le truc des huit heures de sommeil, comme si on était des robots, mais en fait, c'est parce que ça correspond à un mode de vie salarial.*

Par ailleurs, comme on le lit dans l'extrait ci-dessus, l'approche que les néo-paysans font du travail rend possible le fait d'organiser son quotidien de manière saisonnière et donc de manière irrégulière entre les pics d'activités au printemps et en été et ceux de repos en hiver. C'est ce qui rend les plus de douze heures de travail de l'été supportable étant donné qu'elles s'assimilent à des activités qui relèvent de la vie privée, d'un choix.

De plus, vivre et travailler au gré des saisons n'est pas exempt de liens avec la recherche de réapprentissage de savoirs et de savoir-faire jugés fondamentaux et situés au cœur de la quête de sens et d'émancipation des néo-paysans. Le rapport à l'alimentation et à la connaissance de son environnement est par exemple mis ici particulièrement en avant par Isabelle, ancienne cheffe cuisinier habitant aujourd'hui dans le Hameau des chênes :

*Je me rappelle quand j'ai eu le déclic qu'il fallait que je me casse de l'endroit où j'habitais, en ville. Je voulais faire une soupe avec des légumes d'hiver : carottes, courges, navets, ... des trucs du style. Et dans le casino d'en bas de chez moi, non seulement il n'y avait pas de courge, alors que c'était carrément la saison, mais en plus, il y avait des fraises. Au moins de janvier ! Je me suis mise en colère, je me suis dit 'mais qui achète ça ?' Et en fait, à la caisse, je vois une gonzesse qui a ça dans son caddie. Je me suis rendu compte que si ça tombe, elle ne savait même pas à quelle saison ça poussait. Tu sais, les fraises, ça paraît évident. Mais les artichauts ? Les asperges ? C'est comme les champignons. C'est associé à l'automne. Mais en fait, il y en a plein au printemps. Et ben ça, je l'ai appris ici. En fait, à ne plus du tout avoir de rapport avec la terre, on a vraiment perdu des connaissances qui étaient du sens commun. J'ai besoin de me réapproprier ça. Vivre vraiment avec les saisons.*

Pour les habitants qui sont installés depuis moins de deux ans dans les collectifs, la cyclicité saisonnière s'inscrit en contrepoint des dérives de la société urbaine industrielle et de l'accélération temporelle qui lui est liée à l'instar de ce qui transparaît dans la critique d'Hartmut Rosa (cf. chapitre III). C'est également ce qu'écrivait Jérémy Rifkins dans son ouvrage « *Time Wars : The primary conflict in Human History* » (1989[1987]). Il percevait en effet la volonté de « retour » à la nature et aux rythmes « naturels » ou « biologiques », échappant aux contraintes dites « de l'horloge », (ayant tendance à « s'accélérer », nouvelles technologies à l'appui), comme inscrite dans un combat politique visant plus d'autonomie et d'émancipation sociale.

### 3. La lenteur du « rythme de la terre » ?

Le « rythme de la terre » est idéalisé comme étant naturellement « plus lent ». La plupart du temps cette idée fait référence au peu de précision des horaires du travail paysan, à l'absence de pression temporelle imposée par une tierce personne hiérarchiquement supérieure et à qui

profite le fruit du travail, à la réduction des impératifs de productivité et, enfin, à la frustration des désirs d'instantanéité du travail agricole ou par les rythmes biologiques naturels sur lesquels l'individu n'a pas de contrôle (la croissance des plantes qui ne peut pas être accélérée, par exemple), comme on peut le lire dans l'extrait ci-dessous d'Hélène, du collectif de Bouffarel :

*La première année où j'étais ici, j'étais tellement impatiente après avoir semé. Je voulais que tout arrive tout de suite. En fait, j'étais dans ce truc productif que tu as en ville, où tu peux tout avoir tout de suite. Tu sais, tu envoies un mail et, si on ne te répond pas dans les trois jours, c'est pas normal. C'est qu'on est habitué à une certaine vitesse des choses. Pareil pour les trajets, on râle si on a cinq minutes de retard parce qu'on voudrait se téléporter. Ici, ça te réapprend la lenteur et la beauté de ça.*

La « lenteur » telle qu'elle est dépeinte avec dans cet extrait est évaluée en relation à une attitude impatiente des personnes face à des rythmes naturels inaltérables. Toujours dans une comparaison du rythme urbain avec le « rythme de la terre », l'extrait ci-dessous de Claire, des Pradels, permet de comprendre le caractère apaisant que cette idée de « lenteur » endosse.

*On a perdu cette idée de vivre lentement. Quand tu es en ville, tu es confronté tout le temps au changement, tout va très vite, qu'il pleuve, qu'il vente ou qu'il neige. (...) Ici, il faut se réhabituer à l'idée de lenteur. Tu dois vivre au rythme des plantes, de la terre en fait. Vivre en fonction du soleil, de la pluie, de la lune. (...) Tu apprends aussi à t'écouter, à écouter ton corps et tes propres rythmes. Savoir quand il faut que tu te reposes ou quand tu es en forme, pas besoin d'horaire pour te dire quand il faut arrêter la journée.*

Bien que les rythmes naturels s'imposent aux individus sans qu'ils n'aient de prise dessus, contrairement au rapport salarial, il n'est pas question ici de soumission ou de subordination temporelle. Comme l'explique ci-dessous Félix du collectif de Bertizène, ces temporalités induites par le rythme des animaux, les rythmes cosmologiques ou météorologiques sont une base non négociable et appréciée comme telle. Le fait de s'y adapter et d'organiser son emploi du temps est ainsi pleinement embrassé dans les premières années d'installation en collectif agricole.

*- Quand tu es paysan, il y a une sorte d'acceptation de la saisonnalité des choses. C'est quelque chose qui t'est imposé, mais tu n'as pas à reconnaître que c'est juste ou que c'est pas juste, c'est comme ça. Tu vois, tu ne peux pas travailler les sols quand ils sont mouillés. Sinon, tu abîmes les sols. Bon ben voilà, quand il pleut, tu ne travailles pas. Et puis, s'il fait beau, tu en profites, mais ce n'est pas un patron qui te dit 'ben aujourd'hui, il faut que tu fasses ça. Il ne faut pas le faire demain, parce que je te demande de le faire et point barre'. Il n'y a pas de 'ah mais aujourd'hui, moi, j'ai envie de faire ça'. Il n'y a pas de légitimité dans cette imposition de contrainte.*

*- Et les animaux ? Ça impose une certaine organisation de la journée, non ?*

*- Oui, mais c'est une contrainte que tu t'imposes toi-même, en faisant le choix d'avoir des animaux. Mais pour moi, ces contraintes sont, limites, encore plus faciles à vivre que celles de la météo. Parce que si tu choisis d'avoir des animaux, il faut assumer le fait qu'il faut qu'ils aient à boire, à manger, un abri, qu'ils soient les plus heureux possibles, si tu les mets en lait parce que tu veux faire du fromage, ben à ce moment-là, tu sais qu'il faudra que tu les traites tous les jours. Après, tu n'es pas obligé de leur mettre un mâle dessus, il n'y aura pas de lait.*

Au regard de ce qui a été expliqué dans le point qui précède, il est en effet indéniable que le quotidien des collectifs néo-paysans s'installe dans une répétition de l'organisation qui est cyclique et annuelle. Toutefois, pour une petite partie des néo-paysans qui habitent sur les lieux depuis plus de cinq ans, et d'autant plus pour les personnes qui ont décidé de quitter les collectifs, le recommencement de la saison agricole est vécu comme une fatalité routinière qui provoque une certaine lassitude pour certains habitants pour qui « tout est toujours à refaire » (cf. chapitre VI). Dans le collectif de Bouffarel, où une certaine fatigue collective se faisait sentir, des phrases telles que « J'ai déjà mal au dos », « Ça fait un mois et j'ai déjà l'impression de devoir dormir deux semaines pour rattraper ma fatigue » ou « Rien que de penser à la saison qui arrive, je suis déjà fatigué » traversaient ainsi parfois l'espace au printemps.

Car la temporalité saisonnière, avec tous les avantages qu'on lui trouve et toutes les envies qui l'entourent, est en réalité souvent combattue dans les activités agricoles. L'idée d'une « lenteur » supposément intrinsèque aux rythmes de la nature (souvent entendus comme le rythme de croissance des plantes) finit ainsi par être réfutée au cours de l'expérience des pratiques agricoles.

C'est plutôt une course, non pas contre la montre, mais contre l'avancée incontrôlable des saisons que se mettent en place, et ce, particulièrement au printemps. À titre d'exemple, il est très courant de tenter de « prendre de l'avance sur la saison » en déchaumant les parcelles de céréales en automne plutôt qu'au printemps où il est commun de « manquer de temps », en chauffant des serres, ou en installant des filets sur les jeunes pousses en plein air et les protéger des intempéries et des ravageurs. Alors que nous lisions un article du « Mouvement Colibri »<sup>31</sup> qui mobilise souvent dans leurs communications des registres sémantiques ayant trait à

---

<sup>31</sup> Association, fondée entre autres par Pierre Rabhi en 2007 dont le but est de promouvoir l'agriculture biologique au sens large (notamment agroécologie, permaculture, biodynamie), mais également des pratiques alternatives telles que l'écoconstruction, les circuits courts ou l'éducation alternative (méthodes Freinet, Montessori, Steiner). Elle bénéficie d'un rayonnement médiatique particulièrement étendu auprès des individus sensibilisés à ce type de questions et bénéficie d'une certaine sympathie auprès de mouvements davantage organisés institutionnellement et à tendance plus spirituelle que ceux rencontrés pour cette étude.

l'équilibre et l'harmonie de l'homme avec la nature, Aurélien, du collectif du Hameau des chênes s'agace et m'explique :

*En fait, ce truc idéalisé de dire qu'on vit en harmonie, aux rythmes de la nature, c'est bien joli mais c'est pas vrai du tout. On ne vit jamais au rythme de la nature, avec elle. On essaye toujours de la contrôler, de prendre de l'avance sur elle. On veut avancer le printemps et prolonger l'automne, pour avoir le plus de temps possible pour produire à bouffer. C'est comme là, avec mes couches chaudes<sup>32</sup>. C'est toujours la course, on ne fait jamais ce qu'on veut.*

De la même manière, l'idée d'équilibre et d'harmonie est remise en cause par plusieurs intervenants, comme ici par Félix, de Bertizène, pour qui le travail agricole est fondamentalement un travail de contrôle et de maîtrise de son environnement, voire une lutte contre les éléments.

*Il n'y a rien de 'naturel' à faire pousser des rangées de carottes. Sans l'homme, elles ne pousseraient jamais là, comme ça, ces carottes. Et parce que c'est une invention de l'homme (invention géniale par ailleurs car, sans ça, t'as pas de sédentarisation), les carottes, on doit les aider à pousser. Si tu laissais la nature faire, en deux-deux, ta parcelle, elle est recouverte de liseron, parce que voilà, c'est une plante plus adaptée à cet endroit-là. C'est une lutte de tous les instants, contre la nature en quelque sorte.*

Les conditions météorologiques peuvent par ailleurs avoir des effets frustrants sur l'activité agricole. La pluie, si elle est indispensable à la croissance des cultures, rend impossible le travail de la terre au risque d'endommager les plantes. Plusieurs jours de pluie consécutifs au printemps peuvent ainsi retarder le travail des parcelles et les plantations. Il s'agira alors d'anticiper les potentiels jours de pluie et de préparer un maximum le travail pour que le retard soit amorti. En cas de beau temps, on privilégiera le travail dans les jardins et on se dédiera aux travaux d'intérieur ou en serre en cas de pluie. Il s'agit de gérer ses priorités avec un maximum de flexibilité et, au fur et à mesure, surgit une réflexion sur les moyens de l'efficacité. La nécessité d'un outillage plus performant se fait alors sentir pour certains, dont Aurélien, précédemment cité.

---

<sup>32</sup> La technique de la « couche chaude » consiste à étaler du fumier frais en épaisseur dans les serres. En fermentant, le fumier produira de la chaleur qui permet de gagner quelques degrés par rapport à la température ambiante et ainsi de déclencher et accélérer la pousse des semis. Ils pourront donc être repiqués plus tôt, dès que la météo sera plus clémente.

*Là, j'ai eu deux semaines de temps parfait pour travailler ma terre. Depuis, il fait dégueulasse, impossible de faire quoique ce soit au jardin. Alors, la météo, on ne la contrôle pas, mais si j'avais utilisé un motoculteur, j'aurais pu aller plus vite et tout terminer à temps.*

Un bon exemple de l'influence de l'organisation et des rythmes précipités du travail par rapport aux conditions météo est celui des moissons auxquelles j'ai participé dans le collectif de Bertizène. Au mois de juillet, le blé était à maturité et bon à récolter. Parce qu'il était d'une variété de blé long, les épis avaient été versés par les pluies. Il était question de faucher à la main les quelques 1000 m<sup>2</sup> à moissonner et cela allait prendre plus de temps que prévu. S'ajoutait à cela l'impératif d'un temps sec prolongé pour la récolte, sans quoi, le blé humide aurait moisi pendant son stockage. Il était donc impossible de faucher le matin, la rosée ayant humidifié les champs, ni après qu'il ait plu, et il fallait faucher suffisamment longtemps avant qu'il ne pleuve pour éviter que les gerbes de blé ne soient mouillées avant d'être battues.



*Image 11 : Moissons. Après avoir été fauchées à la main, les gerbes sont entreposées en tipi avant d'être acheminées plus loin pour être battues.*

Cette année-là, le moment opportun était difficile à trouver et, plus le temps passait, plus la récolte se gâchait. Les habitants du collectif consultaient alors la météo plusieurs fois par jour et avaient prévenu les amis qui s'étaient portés volontaires pour aider qu'ils seraient appelés *in extremis*. Durant la semaine, les habitants de Bertizène se tiennent donc prêts, leur disponibilité

temporelle à l'égard des moissons augmente et, lorsque la météo a enfin permis deux jours aux parfaites conditions climatiques, tout le monde s'est affairé à la tâche : une équipe dans les champs fauchait le blé, glanait, ficelait les gerbes qui étaient transportées près de la ferme tandis qu'une autre s'occupait du battage et du tri des grains (via un tamis calibré séparant principalement les graines de vesce des grains de blé). En deux jours, toute la parcelle avait été fauchée mais, surpris par la pluie, les habitants n'ont toutefois pas été en mesure de terminer le battage qui heureusement pouvait être remis à plus tard tant que les gerbes étaient entreposées au sec. On ne craignait dès lors plus que les souris.

Un autre cas plus atypique de l'interaction des conditions météo et du travail agricole peut être illustré par la fabrication de cidre dans le collectif du Pégaiou. Originaire de Bretagne, cette boisson se prépare généralement à la fin de l'automne, période où tombent les pommes et durant laquelle les températures plus basses permettent de maintenir, comme dans le cas de la bière, une fermentation stable et plus longue dont l'intérêt est de conserver les arômes du cidre. Dans le Gard où est installé le Pégaiou, suite aux hautes températures de l'été, non seulement les pommes ont dû être ramassées et transformées plus tôt, en plein mois d'août, mais, en plus, il était impossible de maintenir une température inférieure à 12 degrés dans les caves où étaient stockées les cuves de cidre. Celui-ci a donc fermenté en quelques jours, plutôt qu'en plus d'un mois, tout le sucre ayant été transformé en alcool suite à l'action de la chaleur. Il a donc fallu organiser dans l'urgence une longue session d'embouteillage tout en s'assurant qu'il fasse beau, car il s'agit d'embouteiller à des moments où la pression atmosphérique est haute sans quoi le risque de voir exploser les bouteilles est plus important. Afin d'éviter que ce schéma se reproduise, les habitants du Pégaiou n'ont toutefois que deux alternatives possibles : utiliser des systèmes de refroidissement électrique pour maintenir les cuves à basse température (ce qui demande un investissement financier qui n'est pas prioritaire) ou jeter leur dévolu sur des variétés de pommes plus tardives.

Contrairement aux spéculations de certains socio-anthropologues comme Georges Gurvitch, Evans-Pritchard ou Jeremy Rifkin, mon expérience au sein des collectifs agricoles m'a permis de constater qu'il est donc inapproprié d'affirmer que la campagne implique d'emblée un rythme « plus lent », et la ville un rythme « plus rapide ». Comme on l'a brièvement abordé dans le chapitre I, c'était précisément la critique que faisait Alfred Gell à l'égard du biais « professionnalo-centriste » de Georges Gurvitch pour qui les paysans feraient (notamment) l'expérience d'un temps plus lent que celui des citoyens.

*Ce qui n'est pas clair, c'est comment le tempo standard est posé, vis-à-vis de quels autres [rythmes] certains sont-ils considérés comme rapides ou lents, réguliers ou irréguliers, étant donné que dans le système de Gurvitch aucun phénomène social total ne génère un temps standard ? Il faut supposer que le temps standard est celui du sociologue lui-même. (...) À quoi ressemblerait le monde si la classe paysanne vivait dans un temps 'plus lent' que la classe urbaine intellectuelle, de quel point de vue une unité de temps d'un paysan prend-t-elle plus longtemps à passer qu'une unité équivalente du temps d'un non-paysan ? (Gell, 1996[1992] : 63-64. Je traduis).*

Cette critique d'Alfred Gell permet de relativiser l'idéalisation romantique des rythmes de vie de la (néo-)paysannerie en pointant du doigt la nécessité de définir un référent standard qui nous permettrait de juger du tempo d'une activité. Dans le cas qui nous concerne, lorsque sont évalués et comparés les rythmes de travail, il est principalement question du nombre de tâches à effectuer au cours d'un temps imparti et de comment s'organise le travail pour que ces objectifs soient remplis à temps. Les rythmes de travail, et donc les rapports au temps qui en découlent, dépendent donc des activités déployées par les individus. Il n'est pas étonnant de considérer que le temps passe plus lentement à la campagne si on y est en vacances et sans trop de responsabilité. À l'inverse, pour les jardiniers, le printemps et le réveil de la nature constituent une période au rythme de travail effréné et accéléré. On se lève plus tôt, on se couche plus tard, on réfléchit à son efficacité tant il y a de tâches à effectuer en préparation de l'été. L'hiver, au contraire, le peu de travail demandé au jardin et la procrastination étant sans conséquence sur la production, il se crée un sentiment généralisé de décélération. Le sentiment d'accélération ou de décélération du rythme de travail se fonde ainsi sur les actions et les circonstances dans lesquelles elles s'inscrivent. Une multitude de facteurs contribueront ainsi au jugement des rythmes de travail : les conditions météorologiques, les cycles cosmologiques, l'ajout de certains équipement et outillage comme on l'a vu dans le cas du motoculteur qui peut permettre d'accélérer le travail (et donc de créer un sentiment de décélération du rythme de travail), les impératifs de production qui accentuent les rythmes de travail lorsque les néo-paysans se mettent à vendre leurs produits (*cf.* chapitre VI).

## 4. De la flexibilité temporelle

Il est assez amusant de constater que, dans presque tous les collectifs, le calendrier lunaire est affiché dans les pièces communes. Celui-ci, repopularisé par l'avènement de la biodynamie, indique les jours les plus propices à la plantation, à la récolte ou à la taille des arbres selon les cycles de la lune et des constellations supposés influencer la sève et l'eau que



les plantes contiennent et donc leur croissance. Certaines journées, appelées les « nœuds lunaires » sont d'ailleurs prescrites au travail dans les jardins, au risque d'obtenir des plantes en mauvaise santé ou de les endommager. Ces calendriers permettent ainsi d'organiser les journées des jardiniers. Toutefois, dans la pratique, hormis pour la taille des fruitiers où l'influence de la lune est apparemment plus notable sur la montée ou la descente de la sève, les néo-paysans font finalement peu référence à ces calendriers. Aurélien, qui a développé une activité de maraîchage dans le collectif du Hameau des chênes explique par exemple ici comment il en est arrivé à relativiser l'importance de l'organisation de son travail dans les jardins en fonction des cycles lunaires :

*Au début, je voulais absolument tout faire en fonction, ça me paraissait vital. Ça structurait mon travail. Si ça me disait 'jour feuille', ah, ben je plantais les salades, les choux, les blettes. Puis, j'ai un peu laissé tomber, je fais surtout en fonction des saisons et de la météo. Je plante même en nœud lunaire, un moment où, en gros, il ne faut surtout rien planter, que les astres ne sont pas contents. Mais bon, ça pousse quand même (rires). Il faut savoir remettre en question et surtout, t'adapter. C'est juste que c'est un plus si tu arrives à le faire.*

Le fait que le calendrier lunaire ne réussit pas à s'imposer comme un outil qui permet de structurer le travail agricole dans les collectifs néo-paysans n'est pas étonnant. En effet, comme on l'a vu dans les quelques exemples évoqués ci-dessus, les temporalités naturelles de l'environnement sur le travail agricole créent la nécessité d'une importante disponibilité et flexibilité temporelle de la part des néo-paysans. Les tentatives de planification du travail, tant à l'échelle individuelle que collective, sont, en effet, souvent sujettes à modification et, comme l'avait à ce titre observé William Grossin auprès des vigneronns, une place importante est laissée à l'imprévu (1974 : 111). Harry, du collectif des Pradels, qui est sans doute un des collectifs qui a le moins développé des dispositifs d'organisation de la vie quotidienne et du travail (cf. chapitre V), explique ci-dessous comment l'imprévisibilité du travail agricole se prête selon lui peu à une organisation journalière trop précise :

*On a appris à ne plus faire de plannings trop détaillés. Au début, on faisait ça. C'était toujours des plannings super optimistes, se dire 'lundi on fait ceci, mardi, cela, à la fin de la semaine ça, ça sera finit'. Et puis, tu arrives tout motivé pour le bûcheronnage comme tu avais prévu, et là, tu te rends compte que la tronço' est en panne. Et du coup, tu passes toute la matinée à faire de la mécanique, et tu postposes ton histoire de bûcheronnage. Et c'est pareil avec la météo. Et tu postposes à tu ne sais pas quand, parce que t'as prévu d'autres trucs tous les autres jours. Du coup, si un autre truc s'annule comme, je ne sais pas, quelqu'un qui annule un truc que tu devais faire avec lui, tu sautes sur l'occasion de rattraper ce que tu n'as pas fait. Mais c'est jamais comme ça, on se fait souvent déborder et il y a des petits chantiers comme ça qui passent à la trappe et qui restent dans un coin de ta tête.*

Comme le constatait Henri Mendras dans son analyse des sociétés paysannes, « pendant de longues périodes, en particulier quand le travail presse, l'exploitant, bien que maître de son emploi du temps, se trouve en fait soumis à un ordonnancement habituel auquel il obéit d'une manière aussi rigide que s'il n'en était pas maître » (1984[1967] : 99). Cette maîtrise inatteignable de sa gestion du temps est inévitable et il s'agit de l'accepter et d'apprendre à rebondir pour ne pas accumuler trop de retard sur les tâches à effectuer. Pour Émilie, le fait de ne pas avoir une maîtrise complète de son emploi du temps en raison des aléas du travail agricole ou de la météo a été difficile à accepter lors de sa première année d'installation. Après deux ans de vie dans le collectif de la Calade, elle relativise sa position :

*On ne peut jamais complètement contrôler son planning. Et en fait, ça rend modeste. Parfois, j'en ai marre de me dire que ce n'est pas moi qui décide si c'est le moment ou non de faire quelque chose, parce qu'après, tout tombe en même temps et c'est la merde (...) Parce qu'en ville, comme c'est toi qui contrôles tout, qui es maître de tes choix, si tu fais un projet, tu en es la seule responsable. Enfin, considérée comme la seule responsable. Du coup, quand tu réussis, tu te la pètes et, si tu échoues, tu déprimes. Les paysans, ben, si c'est la sécheresse, c'est la sécheresse. C'est tout. Tu sais que ça va être compliqué, ce n'est pas de ta faute. Tu auras beau anticiper comme tu veux, rien ne te protège d'une bonne ou d'une mauvaise saison. Tu peux réagir, arroser tant que tu peux, mais tu ne pourras pas faire des miracles. Et ça, j'ai mis du temps à l'accepter.*

Aussi, la disponibilité temporelle et la flexibilité des néo-paysans sont particulièrement élevées au point qu'il est difficile de réussir à maintenir des horaires fixes pour certaines activités personnelles qui sont constamment compromises par des imprévus. Un matin, alors que personne n'était encore levé, aux alentours de 6 h, j'entends du bruit dans la salle commune, située en dessous du dortoir où je dormais. Je me lève et je surprends Chris en train de se servir du thé, quelques feuilles de papier devant lui et un crayon. Il dessinait. Je savais qu'il était dessinateur de formation et je lui demande s'il trouve du temps pour pouvoir continuer d'exercer son art alors qu'il habite ici. Il m'explique :

*Le temps artistique est peu compatible avec le temps agricole. Parce que le temps artistique, tu peux toujours le remettre au lendemain, tandis que le temps agricole il faut toujours le faire tout de suite, et tout en même temps. Là, les jeunes pousses, si je les ai pas arrosées tous les jours, elles meurent. Ou là, il faut aider à décharger le camion et on ne va pas laisser Maxime le faire tout seul. Ou là, il faut aller chercher les chèvres qui se sont retrouvées chez le voisin. Alors le dessin, il attendra. Les seuls moments que je trouve c'est tôt le matin où il n'y a pas encore trop de travail ni trop de gens.*

On reviendra sur le surgissement de la nécessité du « temps pour soi » dans les collectifs dans le chapitre VI. Cet extrait permet toutefois de mettre en avant comment les temporalités

du travail agricole impliquent sans cesse des imprévus et la nécessité de réaction immédiate de la part des habitants. Ces temporalités s'imposent finalement comme dominantes et prioritaires sur une série d'autres activités au sein du collectif. En plus de la gestion de son propre emploi du temps et des priorités, des délais induits par les conditions météo et les autres aléas du quotidien, il devient également problématique de se coordonner avec les personnes extérieures au collectif, que celles-ci travaillent dans le même secteur ou non. Hugo, qui a quitté définitivement le collectif de Bertizène quelques mois après mon passage, m'expliquait par exemple comment le travail à la ferme rendait difficile le fait de prendre des engagements à l'égard des personnes extérieures. Pour pallier cela, il s'est forcé à prendre un agenda et à organiser tant bien que mal son emploi du temps.

*J'ai besoin de retrouver un agenda, de savoir que j'ai tel jour pour moi, tel jour pour le jardin, que tel jour, c'est moi qui irai chercher les chèvres. Ce n'est plus possible d'assumer que potentiellement, tous les soirs, je doive aller courir après le troupeau qui est allé de l'autre côté de la colline. À cause de ça, je ne peux jamais dire à quelqu'un 'oui super, je viens manger chez toi ce soir', parce que je ne sais pas où sont les chèvres et que je ne serai peut-être pas rentré avant 21 h.*

J'avais observé une situation similaire dans le collectif de Bouffarel. Pour la transformation de ses crèmes de marrons, le collectif avait pris contact avec une des coopératives de Largo Plazo : le Mas de La Clède en Provence qui dispose d'un atelier de transformation. Le Mas de La Clède loue en effet son atelier à des collectifs et à des particuliers. À la fin de l'été, cet atelier est très demandé. Cette solution avait été privilégiée par Bouffarel en raison de la nécessité de transformer leurs produits dans un atelier aux normes d'hygiène règlementaires (pour vendre légalement leurs crèmes de marrons) mais également de disposer d'un équipement qui leur permet de transformer et stériliser de grandes quantités de pots à la fois (250 pots par autoclave<sup>33</sup>, 6 autoclaves au total, 4 jours de location de l'atelier, le tout à un prix réduit par rapport aux autres CUMA<sup>34</sup>). La réservation se fait donc en avance et est très difficilement postposable. En se basant sur les dates des années précédentes, le collectif de Bouffarel avait prévu de transporter leurs châtaignes au début du mois de novembre. Or, les châtaignes ne tombaient pas et, peu à peu, on s'inquiétait de manquer de temps pour les

---

<sup>33</sup>. Appareil permettant de stériliser en profondeur diverses conserves, permettant notamment de prévenir tout risque d'intoxication alimentaire et de botulisme.

<sup>34</sup>. Société de coopérative agricole permettant aux agriculteurs d'utiliser en commun du matériel et des outils, permettant ainsi l'accès à une mécanisation du travail pour des plus petites structures ou des particuliers.

prétransformer avant de les acheminer jusqu'en Provence. Certains habitants, plus anxieux, cédant à l'impatience de pouvoir démarrer la récolte, secouaient les châtaigniers et leurs branches de manière à faire tomber les fruits et à pouvoir, malgré tout, commencer la prétransformation, chaque dizaine de kilos de châtaignes déjà transformées n'étant plus à faire.

Une fois que les châtaignes ont commencé à tomber, il fallait rattraper le retard accumulé et, malgré la priorité de cette activité sur toutes les autres ainsi que la mobilisation de l'aide de nombreux amis et volontaires, une contrainte technique a limité la quantité maximale de châtaignes à stocker par jour : la capacité de stockage et de refroidissement des congélateurs. En effet, pour que les châtaignes soient prêtes pour la transformation, il faut qu'elles soient décortiquées. Pour cela, il faut les brûler au chalumeau, comme on le voit sur l'image 12 ci-dessous, ce qui précuit les châtaignes. Elles périssent après cela assez rapidement et, pour pouvoir tout acheminer d'une seule traite à l'atelier de transformation, il faut alors les congeler. Mais les congélateurs ne peuvent pas congeler de trop grandes quantités en une fois. Il s'ensuit alors un jeu de déplacements de sacs entre les différents congélateurs qui n'avaient pas la même puissance et de savants calculs ont permis de maximiser les quantités de châtaignes décortiquées par jour. La précipitation du travail lors de ces deux semaines a permis de limiter les dégâts. Du point de vue de l'analyse des temporalités, cette situation illustre bien comment deux modes d'organisation du temps se rencontrent et entrent en compétition : d'un côté le rendez-vous à date fixe et anticipée qui est le résultat de l'organisation de la location de l'atelier de conserverie du Mas de La Clède et de l'autre la flexibilité inhérente aux activités agricoles qui dépendent de la météo et de l'outillage. Comme on le verra au chapitre VI, cette caractéristique temporelle du travail agricole entraîne parfois de lourdes conséquences financières en rapport avec l'agencement des calendriers institutionnels de demande de subventions.



*Image 12 : Grillage des châtaignes visant à les débarrasser de la fine peau qui les recouvre. Ici, les habitants ont bricolé un tambour de machine à laver qui permet de garder les châtaignes en mouvement pour éviter qu'elles ne brûlent sous l'action du chalumeau.*



*Image 13 : Après avoir été grillées, les châtaignes sont triées. Les peaux qui ont résisté au chalumeau sont enlevées, les châtaignes véreuses sont écartées et les plus belles mises de côté pour être vendues entières, en bocal.*

## 5. Des temporalités à toutes échelles : le cas du pain et du fromage

Indépendamment des cultures et de la traite qui ont été les deux types d'activités mobilisés ci-dessus pour mettre en avant comment elles entraient en interaction avec les temporalités météorologiques et saisonnières, il convient également d'attirer l'attention sur les temporalités qui émergent d'autres types de pratiques de la vie néo-paysanne, qui sont moins influencées par les saisons mais davantage par d'autres temporalités naturelles : celles des levures et des bactéries. C'est le cas du façonnement du pain et du fromage.

Faire son pain est une pratique courante qui concerne tous les collectifs que j'ai rencontrés. C'est une denrée alimentaire quotidienne, particulièrement appréciée, dont le façonnement ne demande pas d'investissement matériel démesuré (l'achat ou la fabrication d'un four, tout au plus), faire son pain représente des avantages économiques directs et le perfectionnement de l'apprentissage est assez accessible aux autodidactes. Le pain revêt, par ailleurs, une symbolique ayant trait à l'autosuffisance alimentaire et à l'archétype de la paysannerie traditionnelle. Qui plus est, parce qu'il se cuit souvent en fournée, il est facile de générer des surplus de production qui sont alors vendus et qui permettent ainsi une source de revenus pour les collectifs.

Le façonnement du pain possède, par ailleurs, une temporalité propre qui a trait à la montée du levain et au chauffage du four. Le levain, qui remplace la levure de boulanger, est le résultat d'une fermentation spontanée de la pâte à pain. Il contient de nombreuses levures et bactéries qui font monter la pâte suite au dégagement de gaz carbonique qui est le résultat de l'activité de ces micro-organismes. Une base de levain est alors toujours conservée d'un pétrissage à l'autre et entretenue par les boulangers. Un même levain peut ainsi être cultivé *ad vitam aeternam* s'il est correctement « nourri » et conservé en de bonnes conditions. Lorsqu'il est utilisé pour une fournée de pain, on le « réactive » par un apport d'eau, de farine, de chaleur et potentiellement d'un peu de miel ou de sucre (qui accélère l'activité des micro-organismes), ce qui se fait généralement la veille de la fournée. Le matin, on réalise un premier pétrin (farine, eau, sel et levain) qu'on laisse monter une première fois pendant quatre heures à 20-25°. En hiver, on prend soin de chauffer la pièce pour maintenir cette température ; en été, cette première montée peut durer moins longtemps. Pendant ce temps, le boulanger prépare généralement le bois pour le four. On privilégiera le petit bois et le genêt, car le but est de produire un maximum de flammes de manière à ce qu'elles viennent « lécher » et blanchir de manière homogène les parois du four qui restituera la chaleur qui cuira le pain. Ce temps

d'attente est également le moment, pour le boulanger, de prendre son petit déjeuner et de faire toutes sortes de tâches domestiques généralement autour ou à l'intérieur de la maison commune (rangement, nettoyage de surface, cuisine, vaisselle, lecture ou quelques activités administratives). Pour les personnes qui ont des enfants, on tâchera d'avoir réalisé ce premier pétrin avant de les conduire à l'école de manière à éviter les temps morts. Généralement, on évitera de démarrer des activités salissantes ou susceptibles de s'éterniser. Certains programment d'ailleurs une alarme pour éviter le risque d'oublier le pain.

Une fois le premier pétrin monté, on façonnera les pâtons, qu'on laissera alors encore monter dans des petits paniers individuels pendant deux ou trois heures. C'est le moment de faire le feu et cela prend deux à trois heures avant d'atteindre la température idéale (plus ou moins 300°C). On prend soin d'enlever les braises et les cendres du four et on enfourne les pâtons le plus vite possible pour ne pas faire descendre la température du four. La boulangerie est une des activités qui demande le plus l'usage de la montre et la précision des heures de démarrage et de fin d'activité. Les temps de montée de la pâte dépendront également des farines utilisées (blé, seigle ou autres). Il s'agira d'être précis et d'espacer le pétrissage de manière à ce que les pâtons soient tous prêts au même moment pour être cuits ensemble. Le boulanger prend note. Il ne faut ni trop peu de temps de levée, ni trop (auquel cas les pains s'affaisseront lors de la cuisson). Il y en a pour trente à quarante minutes de cuisson. C'est par l'expérience et en apprenant à maîtriser leur four que les boulangers réussissent à trouver le temps de cuisson idéal. Il est ainsi commun que les boulangers aient débuté en brûlant quelques fournées ou en se retrouvant à devoir refaire du feu entre deux fournées, car ouvrir trop souvent la porte du four pour vérifier la cuisson fait s'échapper la chaleur. Ceci dit, il n'est pas rare que les collectifs réitérent jusqu'à deux fois le chauffage du four, permettant ainsi de faire une plus grande quantité de pains, tout particulièrement s'ils sont vendus.



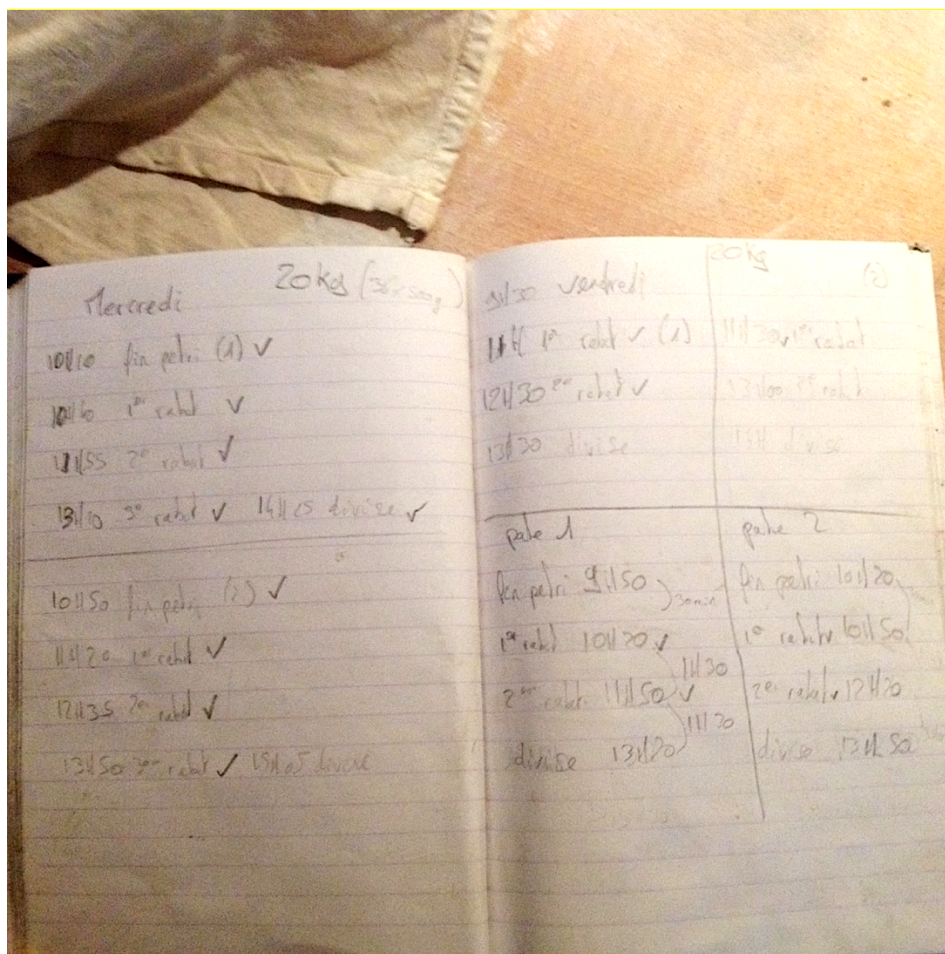


Image 14 : Carnet dans lequel le boulanger d'un collectif note méticuleusement les heures de début et de fin de pétrissage et les heures de « rabat » (action de replier la pâte sur elle-même pour l'aérer). Ce carnet sert d'outil et de pense-bête pour organiser son temps.

Cette « journée pain », comme elle est souvent nommée, mobilise le travail d'une à deux personnes (l'une s'occupera davantage du bois et du feu tandis que l'autre s'occupera davantage du pétrissage et du façonnement du pain). Elles ne seront alors pas disponibles pour le reste des activités du collectif. Pour certains, l'inertie et l'indisponibilité pour d'autres activités sont vécues comme un moment « agréable », « calme », « posé ». Le jeune Fred qui a été formé par Xavier alors que celui-ci s'apprêtait à quitter le collectif explique ici la sérénité qu'il ressent dans cette activité :

*Là, avec le four, comme c'est l'été, il fait trop chaud. Ça fait sauna. Mais en hiver, c'est vraiment mon petit plaisir de rester là, bien au chaud, à entretenir le feu, à attendre que mes petits pains montent bien. Tous bordés. C'est mon petit moment de méditation à moi. Tu ne peux rien faire d'autre, de toute façon.*

Toutefois, les délais de montée du pain et de chauffage du four ne font pas tout. Pour Marco, qui a travaillé dans des boulangeries conventionnelles avant d'emménager au collectif



du Pégalaou, le rythme de travail qu'il a aujourd'hui est beaucoup moins intense que celui qu'il avait alors. Aux temporalités du pain s'articulent ainsi les temporalités relatives au travail libéré, à la possibilité d'organiser son travail comme on le souhaite et à maîtriser ses modes de production.

*C'est vrai que le levain ça met plus de temps à lever que la levure de boulangerie classique. Mais ça a moins de goût, ça rancit plus vite, c'est pas le même pain. Quand je travaillais en boulang', aussi, on enquillait. Ça n'arrêtait pas, on piétinait toute la nuit, j'avais les veines des chevilles qui pétaient. Bam, bam bam, on enfournait des quantités de baguettes, je ne te raconte pas... C'étaient des fours électriques aussi. (...) Là, vu que je n'ai plus personne pour me donner des ordres, je fais mes fournées la veille. Le pain, il est encore tout à fait frais le lendemain et puis, les gens, ils sont moins pointilleux. Mon pain, il se conserve une semaine, il reste nickel. C'est beaucoup plus cool, c'est pas comparable.*

Le cas de la fabrication du fromage se soumet à des temporalités naturelles similaires. Dans le collectif de Farnac, Pauline est en charge de la transformation du lait de vache et de brebis. Ce collectif ne vend pas ses productions alimentaires et ne traite qu'un petit nombre d'animaux (trois vaches et un peu moins de dix brebis) de manière à satisfaire leur propre consommation en fromage de toutes sortes (fromage à raclette, feta, lactique, tome, etc.). Étant donné le nombre réduit d'animaux, les traites sont effectuées à la main, au petit matin et, dans le cas de la préparation du fromage à raclette, le lait est réservé au frigo de manière à en accumuler suffisamment pour confectionner une tome entière. Dès qu'il y a assez de lait, tous les trois jours plus ou moins, on fait d'abord chauffer à feu doux le lait pour qu'il arrive à la température souhaitée. On y ajoute alors les ferments (différents ferments selon le type de fromage). Dans le cas de la raclette, les ferments mettront 45 minutes à se développer correctement dans le lait (la maturation). On laisse cailler le lait pendant une heure, on brasse alors le caillé pendant une heure également pour ensuite le presser de manière à lui faire perdre son petit-lait. Lorsqu'il est sous presse, Pauline fait alors comme les boulangers et occupe ses temps morts. Elle prend son petit déjeuner, retourne les fromages de brebis de la veille, frotte les tomes qui sont déjà entreposées en cave pour leur affinage (de manière à répartir uniformément les micro-organismes qui façonnent la croûte) et fait la vaisselle de la fromagerie.

*J'aime pas les temps morts, j'ai réussi à me trouver une petite routine qui me permet d'occuper mon temps au maximum en intercalant plein de petites choses qui doivent être faites entre les manipulations de la fromagerie. J'ai envie d'avoir fini le plus vite possible et faire d'autres choses. Parce que c'est assez répétitif comme gestes, une fois qu'on est calé, qu'on sait exactement le temps que prend chaque étape, on peut plus prévoir.*

Contrairement à la préparation du pain, le fromage est une activité qui demande un suivi quotidien. Quel que soit le type de fromage, il faudra veiller à les retourner, de manière à ce que leur séchage se passe correctement, à les affiner et à écarter les risques de contamination de moisissures indésirables. Les normes d'hygiène, même sans celles plus sévères imposées par la DDSV et la DGCCRF en cas de commercialisation (cf. chapitre VI), nécessitent également un nettoyage assidu des ustensiles et des locaux ce qui ne peut pas être reporté à plus tard.

Comme on le voit dans la photo ci-dessous, les temps idéaux de maturation des ferments et de durcissement du fromage ne sont pas donnés d'avance. C'est par l'expérience et suite à une logique de perfectionnement que Pauline finit par évaluer le minutage précis des différentes étapes de fabrication de ses fromages. Encore plus que dans le cas du pain, la précision horaire est alors de mise. Il suffit en effet de dix minutes pour que le développement des ferments altère la texture ou le goût du fromage.

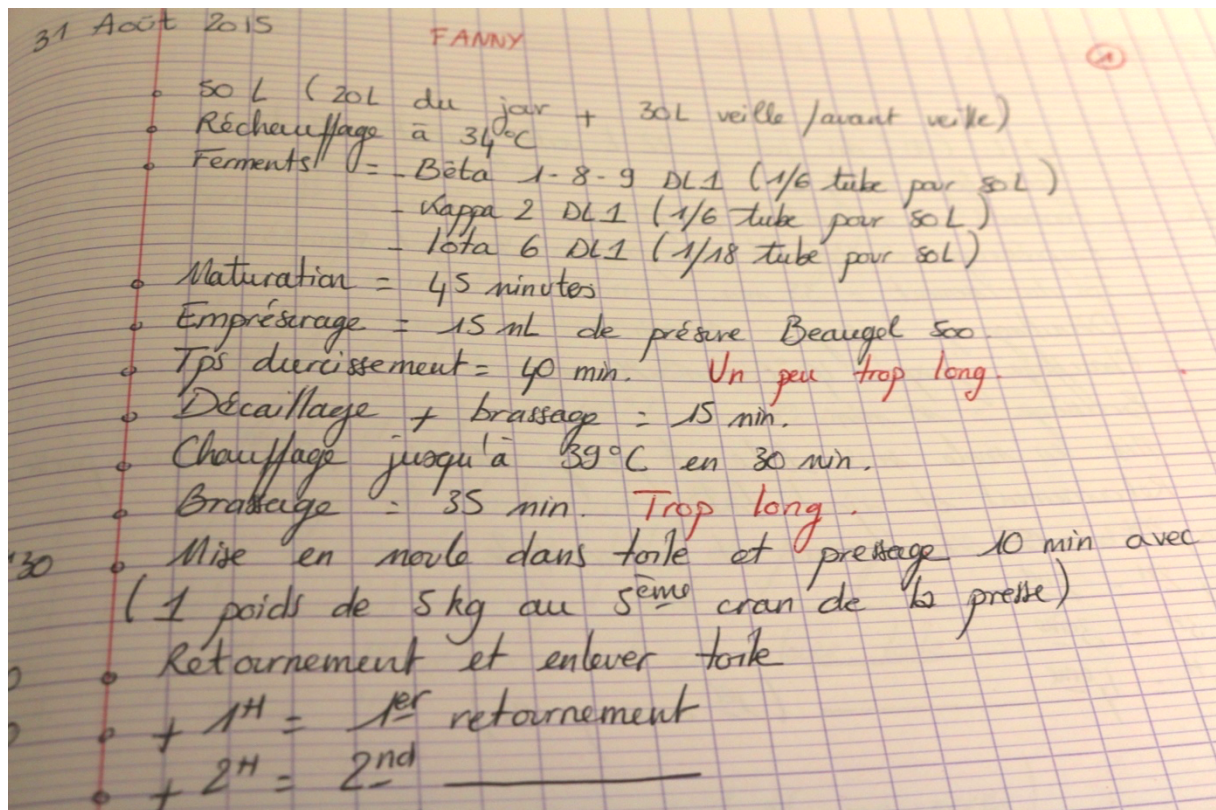


Image 15 : Carnet de tenue de la fromagerie. On y voit notamment le minutage précis dédié à chaque étape de la transformation de fromage et, en rouge, les commentaires réalisés de manière à perfectionner la recette : quarante minutes de temps de durcissement a par exemple été jugé « Un peu trop long ».

## 6. Prévoir le futur à échelle humaine

Pour terminer, un dernier rapport au temps qui entoure tout particulièrement le travail agricole et que j'ai jugé pertinent de mettre en avant, est celui de la prévision pour l'avenir.

Cette temporalité est d'ailleurs, à en croire William Grossin, une de celles qui distinguent l'ouvrier du paysan dans leur travail (1974 : 115). Au chapitre VIII, j'ai focalisé mon attention sur l'approche du futur dans un temps long ce qui révélait alors l'ambivalence de l'univers des possibles pour l'humanité à la fois utopique et dystopique. Il existe toutefois une projection dans l'avenir à plus courte échelle tant par sa perspective temporelle que spatiale et matérielle. Elle concerne l'évolution du collectif néo-paysan en lui-même. Une grande partie des activités agricoles menées au quotidien est en effet effectuée dans la perspective d'une amélioration matérielle des lieux où les néo-paysans sont installés, et ce, indépendamment de leur projet d'installation personnel, discutés aux chapitres V et VI. Ils s'attendent ainsi à des activités dont les résultats ne sont appréciables ni dans l'immédiat, ni dans le courant de la saison agricole. Ces travaux sont alors considérés comme de l'investissement pour le long terme, non pas dans l'idée d'une fructification de leur capital personnel ou de l'entretien d'un patrimoine familial, mais dans l'optique de pouvoir faire bénéficier de ce travail les prochaines personnes à s'installer dans le collectif. Il en va également du projet néo-paysan en tant que tel qui suppose un entretien du paysage à des fins agricoles et qui implique d'emblée une projection dans un futur à moyen terme. Malgré la dilettante, le présentisme et la volatilité des engagements des individus (*cf.* chapitres V, VI et VIII), la perspective de stabilité du collectif néo-paysan participe ainsi parallèlement à ce qui meut les individus dans leurs tâches quotidiennes.

Il peut tout d'abord s'agir de la qualité des sols qui sont particulièrement pauvres et sujets à érosion dans les Cévennes et en Ardèche. Au fur et à mesure de la mise en place de cultures, les sols sont alors enrichis (compost, semis d'engrais verts, etc.), dépierrés, décompactés, aplanis, protégés (peu de labour, paillage, etc.) ou entourés de bocages. Au bout de quelques années, les habitants peuvent déjà juger l'amélioration de l'équilibre et de la santé de leurs sols grâce à toutes sortes de plantes bio-indicatrices, à la quantité d'humus dans le sol, à la facilité de la travailler ou à la colonisation de la terre par toutes sortes d'insectes ou lombrics dont les très appréciés vers de terre. L'attention portée à la qualité du sol est très souvent une source de contentement, elle encourage et conforte les personnes dans leur démarche d'agriculture paysanne, comme on le comprend dans l'extrait de Hervé, du collectif du Hameau des chênes. Qui plus est, contrairement aux cycles saisonniers annuels des jardins, l'amélioration de la qualité du sol s'inscrit dans une temporalité linéaire en continue progression (pour peu que l'on s'y attache malgré tout), ce qui valorise d'autant plus le travail effectué.

*J'avais vu des gens faire ça sur un marché, on aurait dû faire la même [chose] ici. Garder un échantillon du sol du début, pour montrer l'évolution. C'était du sable, pour ainsi dire. Il n'y avait pas de vie dedans. On ne pouvait pas imaginer faire pousser des légumes là-dedans sans faire des couches de compost. Là, tu vois, la terre est aérée, noire, elle sent l'humus, il y a plein de vers, d'insectes. C'est hyper gratifiant de se dire qu'on a contribué à améliorer ce sol.*

Il n'y a pas que les sols qui se perfectionnent au cours des années, c'est également le cas des semences. C'est en effet au fur et à mesure de leur sélection que les semences finissent par donner les résultats les plus convaincants. Ce travail fait également appel à des connaissances et à des savoir-faire qui nécessitent un apprentissage, du systématisme et de l'assiduité. Il est parfois nécessaire également de s'y remettre à plusieurs reprises pour perfectionner cette pratique dont on met à chaque fois un an pour apprécier sa réussite ou son échec, comme l'explique Eliot de Bertizène :

*Les courges, ça s'hybride hyper vite ces saloperies. On voulait jouer les paysans au début, on a récupéré des semences et tout, mais on a eu des courges croisées, impossible de les vendre au marché. Tu dis, 'c'est une bleue de Hongrie', et en fait, à l'intérieur, c'est pas du tout ça. Du coup, il y a des semences qu'on achète d'office, pour être sûr de ne pas rater une saison. Ah ben oui, si tu rates ta semence, ta récolte est foutue, tu peux recommencer à zéro.*

Le collectif de Farnac, installé sur le plateau Ardéchois où le climat est assez rude et où la saison agricole est plus courte qu'ailleurs, est un bon exemple pour illustrer comment, avec un travail de sélection sérieux, il leur a été possible de cultiver des fruits et des légumes difficilement imaginables au début de leur installation. Marie-Pierre, témoigne :

*Quand on est arrivé ici et qu'on s'est mis à planter des tomates. Les voisins nous ont ri au nez, ils nous ont dit que ça ne marcherait jamais, mais on a sélectionné, sélectionné les semences et aujourd'hui, ils viennent même nous en acheter. On a réussi à obtenir des tomates adaptées à notre environnement, mais ça, c'est un travail de longue haleine, de la patience et de la discipline d'année en année, il ne faut pas lâcher l'affaire.*

Parmi les autres aménagements inscrits dans une perspective de plus longue durée, on compte également les greffes, les plantations d'arbres, l'entretien de la forêt, l'ouverture du paysage, la restauration de terrasses en pierres sèches et l'entretien de potentiels sentiers. Comme on le verra au chapitre VII, les perspectives d'aménagement du territoire sont entre autres liées à la volonté de réhabiliter un patrimoine vernaculaire supposé ou imaginé. Comme on le voit dans l'extrait ci-dessous de Jean-Pierre des Pradels, il n'est pas rare que les néo-paysans fassent référence à l'entretien du paysage comme un rôle à jouer sur les lieux où ils sont installés.

*Le paysan, c'est celui qui entretient le paysage. C'est ce qu'on fait ici, on ouvre le paysage, qui s'était complètement refermé après que les gens soient partis, il y a peut-être cent ans. On recrée des jardins. J'ai hâte de redécouvrir les terrasses derrière les ronces et les genêts. (...) Je verrais bien jusqu'à trente personnes vivre ici c'est tout à fait possible.*

Le fait de planter des arbres revêt, par ailleurs, une symbolique non négligeable ayant trait à la mémoire et au fait de laisser des traces qui resteraient alors que les habitants pourraient éventuellement s'en aller. Le Mont, un collectif cévenol squatté où je n'ai pas fait de séjour de terrain, a ainsi eu comme réaction de planter des fruitiers alors qu'il était sommé de quitter les lieux. C'est toute une symbolique d'enracinement, un désir de laisser une trace pérenne d'un projet qu'endosse alors la longévité potentielle des arbres.

Tous ces travaux ne sont toutefois pas systématiquement dépendants de la projection personnelle des individus sur les lieux. L'exemple le plus pertinent en la matière, même s'il dépasse le cadre du travail *strico sensus*, est sans doute celui de l'habitat. Comme on a déjà pu l'évoquer, la plupart du temps, celui-ci se compose d'un bâtiment central d'origine, restauré, qui abrite les espaces collectifs (cuisine, salle de bain, salle à manger, dortoir) et d'une série de plus petits habitats individuels aux alentours. Il n'est pas rare qu'au début de leur installation dans les collectifs, les personnes arrivées logent dans les espaces communs ou dans une caravane mise à disposition pour les invités de plus longue durée. Au fur et à mesure que la volonté de s'installer à plus long terme s'affirme, ces habitants entament la démarche de se construire un habitat individuel. Cela commence par le fait de se trouver un emplacement idéal et souvent, par le fait de creuser un aplat et construire un plancher. Selon les compétences, les motivations et les envies, les individus privilégieront tantôt la construction d'une cabane en bois, d'une yourte ou tout simplement l'installation d'une caravane ou d'une roulotte. Assez paradoxalement, ce qui pourrait être perçu comme une étape importante de l'installation définitive d'une personne dans le collectif ne l'est pas spécialement. Dans une grande partie des cas, la construction de ces habitats est même suivie du départ de la personne qui a entrepris cette initiative. Ce constat paraît étonnant mais s'explique par trois raisons principales. La première, réside dans le fait que la construction d'un habitat rassure l'individu sur ses compétences et capacités d'action. Le fait d'apprendre quelques bases de savoir-faire liés à la construction ou de constater son habilité à le faire permet en effet aux personnes de prendre confiance en eux. En quelques sorte, ce pas vers l'autonomisation implique la sécurité de se dire que ce qui a été fait pourra être refait. Le fait que ces travaux ne coûtent généralement qu'une très faible somme d'argent favorise, par ailleurs, le sentiment détaché à l'égard de ce bien matériel. Si les yourtes sont relativement souvent repliées et emportées par les

propriétaires, dans certains cas, elles sont laissées sur place parce que les propriétaires ont d'autres perspectives d'installation ou parce qu'ils en font don au collectif. Dans d'autres cas, les matériaux peuvent également être achetés par le collectif affermissant ainsi l'idée de propriété collective de ce nouvel habitat. C'est ce qu'explique ici Yvan, du collectif de Bouffarel, qui venait, à mon passage, de finir les travaux de sa yourte :

*Ce qui coûte cher pour la yourte, c'est la toile de bâche. Mais comme on me l'a filée, ça m'a peut-être coûté cent balles en tout. Cent balles pour une maison, ça va quoi. Et maintenant que je l'ai fait une fois, que j'ai vu comment ça marchait, le plancher, la charpente autoportée et tout, je me sens plus libre, je sais que je pourrais le refaire ailleurs si je décidais de partir. On m'aurait donné tout directement, une maison toute faite, toute parfaite, j'aurais pas appris ça. Je me sens moins démunie, plus autonome en fait.*

La deuxième raison qui explique le départ des personnes qui ont construit un habitat, tient à une approche altruiste du travail pour la collectivité. Certains parlent de « laisser quelque chose pour les gens qui suivront », d'autres évoquent le fait de contribuer à l'aménagement du confort matériel du collectif. On fait appel au principe humaniste du cercle vertueux : chacun bénéficie des actions collectives de ceux passés avant eux, comme on peut le comprendre dans les dires de John et de Pierre du Moucadou

*Pour moi, cette cabane, après, je la laisse ici, ce sera pour le lieu. Pour les gens qui viendront après. Ça me fait plaisir de me dire qu'elle servira à d'autres gens, comme moi j'ai pu profiter d'un confort dans la maison grâce aux travaux de gens avant moi. Et puis, tu as peut-être aussi un peu une histoire de reconnaissance qui motive, de te dire que tu ne fais pas les choses juste pour toi mais aussi pour les autres. Si à chaque fois, les gens quittent le collectif en laissant derrière eux une petite amélioration..., si l'élec', la plomberie est faite, ils feront d'autres choses, ils retaperont d'autres choses. Ce sera toujours en constante évolution.*

*Moi j'aime bien l'idée de retaper des baraques, tu te dis qu'elles ont 400 piges et tu les fais repartir pour 150 piges au moins, c'est cool quoi. C'est un investissement pour l'avenir, pour les gens qui viendront après.*

La troisième raison qui explique que la construction d'un habitat personnel ne conduit pas systématiquement à la stabilisation des habitants sur le lieu est plus spéculative. Comme on le verra plus loin, la nécessité de s'aménager un espace individuel se fonde sur la prise de conscience d'un besoin de repli et de « temps pour soi ». Dans le cas des personnes qui ont vécu quelques années dans les habitats communs ou dans ceux mis à la disposition des personnes de passage, l'initiative de se créer un espace individuel surgit alors qu'une certaine fatigue du collectif et du travail agricole s'est déjà fait sentir. La construction de l'habitat prend ainsi place dans un processus de prise de distance qui, lorsque les questionnements vis-à-vis de leur place

dans le collectif persistent après l'installation et l'amélioration du confort, conduit les individus à n'envisager que le départ comme amélioration de leur condition.

## 7. Conclusion

Ce chapitre, à visée davantage ethnographique, permet de mettre en avant quelques-unes des temporalités qui naissent des activités agricoles et artisanales qui occupent une grande partie du quotidien des néo-paysans. Nous avons vu que les rythmes et les modes d'organisation du travail s'articulent tout particulièrement en interaction avec les rythmes naturels induits par l'environnement, comme les saisons, les rythmes de vie des plantes, des animaux ou des micro-organismes. Ces jeux d'échelles et le fait d'intégrer à mon analyse des temporalités « non-humaines » ont permis d'apporter une plus-value non négligeable à l'étude de la multiplicité des temporalités et nous ont permis de comprendre comment diverses temporalités naturelles façonnent certains aspects de l'organisation du travail au sein des collectifs autogérés étudiés.

Ce faisant, ce chapitre permet de réaffirmer la nécessité de dépasser la considération d'un strict « temps social » pour étudier le rapport que les individus entretiennent au temps. Comme le proposait William Grossin avec sa notion de « milieu temporel » qui suppose l'entremêlement d'une multitude de temporalités dans les interactions sociales, en ce compris les rythmes naturels. Là où les premiers socio-anthropologues, dont nous avons discuté les théories au chapitre I, insistaient sur le fait que le rapport au temps serait prioritairement façonné par la structure sociale dans laquelle évoluent les individus, j'ai démontré ici que certaines temporalités propres au vivant et aux saisons ont des effets incontournables sur l'organisation sociale.

Si ces rythmes naturels contraignent en grande partie l'activité agricole, ils ne constituent toutefois pas un « cadre temporel » au sens où l'entend William Grossin pour autant (*cf.* chapitre I). En effet, ces rythmes naturels n'ont pas d'implication en termes d'horaire de travail strict et régulier et ne font pas l'objet d'un contrôle social qui s'impose à l'individu et qui débouche sur de potentielles sanctions comme c'est le cas pour les horaires de travail. Ceux-ci n'auraient par ailleurs que peu de sens dans le cadre du travail agricole. Ce dernier demande effectivement, comme nous l'avons vu, une prégnante flexibilité temporelle de la part des individus qui n'ont de cesse de réévaluer la priorité des tâches à accomplir selon les contraintes naturelles auxquelles ils sont soumis. C'est d'ailleurs une des raisons qui conduit le travail agricole à s'imposer comme tâche principale par rapport à d'autres activités, moins sujettes aux fluctuations des rythmes naturels.

Mais ce chapitre permet également d'insister sur le fait que le comportement adopté par les néo-paysans n'est pas non plus le résultat d'une simple réaction logique et univoque à l'égard de leur environnement. L'hiver, la pluie ou les mises bas des chèvres n'ont, en soi, pas la même signification dans le rapport que les individus construisent au temps s'ils sont en vacances ou s'ils en font leur activité principale. Ceci étant, nous avons vu comment la supposée « lenteur » du mode de vie paysan (souvent situé en opposition au mode de vie urbain) est une vision qui émane à la fois d'une attitude impatiente à l'égard de certains rythmes sur lesquels l'activité humaine n'a pas de prise (comme la croissance des plantes), mais également d'un biais « professionnalo-centré » et romantisé vis-à-vis de la campagne et du mode de vie qui lui est supposément lié. Si la cyclicité saisonnière suppose des accélérations et décélérations des activités agricoles au regard du nombre de tâches à accomplir en un temps donné, l'idée d'une lenteur prêtée au mode de vie paysan en soi ne semble effectivement pas correspondre à la réalité de terrain.

Enfin, si l'aspect cyclique de l'organisation du quotidien des collectifs néo-paysans affiche des similitudes temporelles avec d'autres groupes sociaux (néo-)paysans de manière universelle, la volonté d'éprouver les rythmes saisonniers, le choix de travailler en collectif sans trop de mécanisation ou d'impératifs de production (qui pourraient devenir contraignants en cas d'endettement lors de l'installation comme c'est souvent le cas pour les jeunes agriculteurs) participent à la construction d'un rapport au temps qui devient spécifique aux individus que j'ai rencontrés. Une des spécificités du cas qui nous occupe ici résidera dans les modes d'organisation collective et autogestionnaire du travail auxquels le chapitre qui suit est dédié.



# CHAPITRE V

## De la temporalité autogestionnaire

Les raisons qui poussent les individus à s'installer en collectif agricole et à y développer des activités de maraîchage, élevage, transformation et autres sont étroitement liées à une volonté de vivre selon des « temps choisis ». Parmi les temporalités que les néo-paysans éprouvent, celles liées à la nature du travail et à son organisation prennent une place fondamentale. Dans le chapitre précédent, nous avons vu comment intervenaient les rythmes naturels des saisons, des animaux, des végétaux ou des micro-organismes dans l'agencement des activités néo-paysannes quotidiennes. Ces rythmes n'auraient toutefois pas la même influence sur l'existence des acteurs sans les fondements libertaires du rapport au monde qu'ils portent. Car, si tout le monde goûte au rythme saisonnier dans un endroit donné, le fait d'y être en vacances, en exploitation agricole de grande échelle ou en collectif agricole fera raisonner différemment ces temporalités. Ainsi, les modes d'organisation autogestionnaire qui sont déployés par les personnes que j'ai rencontrées, et qui sont une des manifestations pratiques de cette pensée libertaire, ne sont pas sans influence sur la manière de vivre et organiser le travail. En nous focalisant toujours sur une perspective temporelle, nous analyserons ici comment s'opèrent la répartition des tâches, les prises de décision, la coordination entre les différentes équations temporelles des habitants ainsi que les temporalités qui entourent la question de la dissolution de propriété privée.

### 1. Coordination de la vie commune et répartition du travail

L'autogestion est un mode d'organisation du travail qui est apparu en France dans le courant des années 1960. Il est alors déjà mobilisé par des acteurs variés, tantôt au sein du monde ouvrier, tantôt au sein des milieux intellectuels d'extrême gauche. Dans le premier cas, le terme autogestion était alors principalement lié au projet d'un partage équitable des revenus et d'une horizontalité dans les processus décisionnels (Ferreira, 2000 : 182-185). Dans l'autre, l'idée d'autogestion semblait répondre à la tension existante entre le communisme bureaucratique et autoritaire et les pratiques anarchistes individualistes (Siméon et Romnée, 2017 : 21). Au fur et à mesure de sa mobilisation, l'autogestion a finalement revêtu une définition qui englobe ces différentes perspectives. Sur base des propositions philosophiques anticipées de certains auteurs tels que Fourier ou Proudhon, l'autogestion s'érige comme un

mode de fonctionnement qui vise le bon déroulement de la démocratie participative au sein des groupes qui s'en revendiquaient, mais également l'endiguement des rapports de pouvoir et de domination de certains individus sur d'autres, à travers, notamment, la remise en question de la propriété privée et de la hiérarchie institutionnalisée (dont l'État).

Ce mode d'organisation autogestionnaire, qui est revendiqué dans la majorité des collectifs que j'ai rencontrés, implique un rapport au temps qui lui est propre. Il consiste en la nécessité de s'adapter aux délais et à l'inertie décisionnelle qui découlent de la démarche de coordination et de synchronisation temporelle développée par les habitants.

Cette inertie décisionnelle est la conséquence directe des prises de décisions collectives au consensus ainsi que de l'utilisation des outils de facilitation de discussion eux-mêmes. Par exemple, l'utilisation systématique d'un bâton de parole qui permet d'assurer des temps de parole équitables, sans interruptions, en tentant de respecter un certain temps imparti au préalable pour que les ordres du jour soient traités sans que la réunion ne s'éternise. Il en va de même pour la popularisation du « tour météo », préalable à la réunion, lors duquel les habitants partagent leur état d'esprit et leurs ressentis du moment ou de la semaine. Certains collectifs ont également témoigné de l'intérêt pour les techniques de communication non violente (CNV) qui permettent de résoudre et d'endiguer plus facilement les conflits interpersonnels, pour des méthodes de brainstorming dans le but de faire émerger des préoccupations politiques ou des objectifs de vie et de travail communs. Cet outillage est plus ou moins développé dans les collectifs selon l'expérience préalable des habitants à la vie collective autogestionnaire. Dans le collectif de Bouffarel où une grande partie des habitants avaient vécu en squat ou dans d'autres collectifs agricoles ou artistiques avant de s'installer sur le lieu, ces méthodes d'organisation de réunion sont particulièrement perfectionnées, prises au sérieux et sujettes à transmission. Plus rarement, dans d'autres collectifs, comme aux Pradels, les modes d'organisation sont plus variables. Les réunions s'organisent moins régulièrement et les processus de prise de décision peuvent parfois s'adapter selon les sujets abordés et les personnes présentes. L'utilisation systématique d'outils facilitateurs de discussion peut donner l'impression de trop de rigueur, d'une entrave à la spontanéité des discussions, mais lorsque ce n'est pas le cas, au contraire, l'accaparement de la parole par certains et le court-circuitage des prises de décision, sans consultation collective, sont des critiques qui surgissent beaucoup plus dans les discours des individus.

Notons que, selon les collectifs, toutes les réunions n'ont pas forcément le même statut. Dans les collectifs de Bertizène, de la Calade, du Hameau des chênes, des Pradels et de

Moucadou, les réunions ont un statut unique et sont l'occasion de discuter tant de l'organisation du travail de la ferme que des relations interpersonnelles. À Bouffarel et au Pégalaou, les réunions hebdomadaires servent principalement à assurer l'organisation des tâches de la semaine à venir ou du suivi des projets qui s'étendent sur de plus longues périodes. D'autres réunions sont toutefois organisées moins souvent, par exemple deux fois par an ou tous les deux mois, réunions lors desquelles les discussions se focalisent sur les relations interpersonnelles, les projets des uns et des autres, l'évolution des grandes lignes directrices communes de leur projet ou les questions idéologiques et politiques qui les animent. Cette manière de faire à l'intérêt d'alléger les réunions hebdomadaires qui se centrent sur des questions pratiques de l'organisation du travail en évitant ainsi que ces réunions ne s'éternisent et d'assurer une place privilégiée à des échanges d'idées et à une écoute bienveillante des ressentis individuels de chacun lors de moments qui y sont entièrement consacrés. Pour Pierrot, du collectif de Bouffarel, ces réunions sont un des rares moments réellement partagés collectivement par tous les habitants et leur rareté contribue à leur donner un statut fédérateur tant elles rythment à l'unisson la vie collective.

*Moi, le moment que j'aime le plus, collectivement, ce sont les moments de grandes réunions d'automne et de printemps. C'est un moment où pendant deux jours on se doit d'être tous là. Tout le monde bloque sa date, on doit être là quoi. Si tu as d'autres trucs à faire, on s'en fout, tel jour, tout le monde fait en sorte d'être là. C'est vraiment les deux réunions vraiment obligatoires. Alors, aussi, on ne se retrouve que entre nous. S'il y a des gens de passage, on leur demande de ne pas assister. On crée vraiment un cadre où on discute de notre rapport à Bouffarel. On parle vraiment de nous. On met en place des outils de discussion pour ne pas que ça soit les grandes gueules qui parlent le plus que les autres. C'est des moments où la parole est hyper belle, hyper sincère. Et puis on prend la peine de faire bien ça, de faire des jeux pour décoincer l'atmosphère, de faire toujours une énorme bonne bouffe, le soir, on fait un peu la fête entre nous. Toujours, le soir, je suis trop content, j'ai envie d'embrasser tout le monde. Je me dis « Waw, on est vraiment une bande, on forme vraiment un groupe ». Tu vois, même les repas à table, c'est des moments importants où il se passe des choses entre les gens, mais c'est surtout important pour le fonctionnement du lieu quoi. C'est là qu'en discussion informelle les décisions se prennent. Mais c'est pas les moments hyper excitants où on va avoir des discussions d'ordre politique, personnel, ou quoi.*

L'apprentissage de ces méthodes organisationnelles mises en place pour favoriser un fonctionnement autogestionnaire est donc notable au sein des collectifs et, parce qu'elles se situent au cœur de la démarche de vie collective et de la réflexion que les néo-paysans portent vis-à-vis du travail, il n'est pas question de se résoudre à une organisation pyramidale ou de

délégation des prises de décisions, comme on peut le lire dans l'extrait de Samuel, habitant du collectif de la Calade ci-dessous.

*Pour moi, c'est plus une question de réalité démocratique dans un groupe. C'est comme ça que je l'entends. Quand on travaille sur un projet commun, que tout le monde ait une voix, que tout le monde puisse s'exprimer et que tout le monde décide ensemble des orientations prises. S'autogérer, c'est que les individus d'un groupe n'attendent pas que la hiérarchie des gens au-dessus leur disent quoi faire, mais s'organisent ensemble, pour dire 'moi je pourrais faire ça, toi tu pourrais faire ça'. Et du coup, ça implique la question d'autonomie parce qu'il faut que les individus d'un groupe autogéré aient une grande part d'autonomie propre et pour tout ce qui est nécessaire de faire ensemble, ils prennent le temps de s'organiser. Et ce temps-là, c'est le plus important, le temps de l'organisation. C'est le seul moyen de défendre la démocratie, c'est le seul moyen de défendre les principes d'équité, de liberté, qu'on peut avoir. Et c'est long. C'est long parce qu'il faut écouter les autres, comprendre quels enjeux il y a. Ça vaut à l'échelle de la Calade, mais aussi à l'échelle communale. Si on lançait un projet d'aménagement public, rassembler les gens pour que tout le monde soit moteur. Quand c'est long, on a l'impression que ce n'est pas efficace, que ce n'est pas productif et du coup, on ne le fait pas, on préfère élire, choisir quelqu'un qui décide à notre place. C'est un peu autoritaire comme principe, on choisit une autorité qui décide pour nous parce qu'on a la flemme de s'organiser. Prendre le temps de s'organiser tout le temps pour tout, tout le temps, c'est long. Pour décider d'un projet, il faut un chef de projet parce que si tout le monde se met à l'ouvrir, ça ne va pas avancer, mais si ça ne avance pas, c'est parce qu'on n'a pas été éduqué pour prendre des décisions efficaces et respectueuses les uns des autres pour pouvoir trouver des consensus.*

Comme on le voit dans cet extrait, il est malgré tout reconnu que cette organisation autogestionnaire prend un temps non négligeable au quotidien. L'impératif de discuter au consensus certaines positions idéologiques ou l'initiative de projets, partenariats ou services aux amis et voisins peut ainsi également engendrer une certaine inertie dans les prises de décisions, ce qui lasse certains habitants. Dans l'extrait ci-dessous, par exemple, Félix du collectif de Bertizène, alors que je lui demandais, en fin d'entretien, s'il souhaitait rajouter un dernier commentaire, me précise que la vie collective, avec tous les avantages qu'elle revêt, demande cependant d'y accorder du temps.

*On a parlé des avantages du collectif, mais pas vraiment des inconvénients. Par exemple, le fait que ça prend un temps ! Pour moi c'est pas un problème, c'est même très enrichissant, mais ça prend du temps. Ça prend du temps de décider en groupe. (...) Sur du court terme, pour communiquer avec le reste du monde, c'est un peu compliqué. Quand quelqu'un te pose une question, tu dois toujours répondre 'voilà, mais ça, c'est mon avis, il faut qu'on en discute en groupe'. Sauf que dès que tu en discutes en groupe, forcément, ça soulève plein de questions, et donc forcément, l'avis va être différent. (...) Quand quelqu'un te pose une question, il faut toujours clarifier, 'c'est quoi que tu veux savoir ? L'avis des gens qui vivent*

*sur le lieu ? Mon avis ?'. Si c'est l'avis du collectif, ben en fait, je ne peux pas répondre, il faut qu'on en discute et qu'on arrive sur un consensus. Et ça, ça [rend les choses] pas fluides.*

L'organisation autogestionnaire, avec l'idée de rejet de la hiérarchie au travail qu'elle implique, s'impose également comme un des fondements essentiels de la recherche d'un travail libéré, tout particulièrement si celui-ci a trait à une nouvelle forme de paysannerie. Florian, de Bertizène, très attaché à cette notion de paysannerie, m'explique par exemple ci-dessous comment le caractère collectif du projet qui le meut est une façon de retrouver la force de travail que permettait avant la famille :

*Moi dans ma recherche de vivre selon un modèle paysan, avec plein d'activités qu'on ferait nous-mêmes et tout, c'était clair que ça allait se faire en collectif, parce qu'on ne peut pas faire tout tout seul. C'est impossible. Ou alors, on se spécialise dans un domaine, mais alors, c'est plus de la paysannerie. Être à plusieurs, ça permet de mener des activités complémentaires, (...) un peu sur un modèle familial ou de village.*

Le fait de mettre en place un projet collectif constitue en effet une condition cruciale permettant aux individus de se partager et d'alléger le travail quotidien. L'exemple le plus souvent évoqué par les personnes rencontrées pour illustrer l'intérêt que revêt le travail en collectif est le cas de la traite des chèvres. Celle-ci exige du fermier qu'il soit présent sur la ferme tous les matins, tous les jours de la semaine et durant toute l'année. Dans le cas des collectifs néo-paysans, cette activité se répartit au contraire entre plusieurs personnes. Cela leur permet, selon l'organisation qui est faite, de pouvoir dédier des séjours plus ou moins longs à des engagements différents ou d'alterner les permanences. Il en va évidemment de même pour d'autres tâches quotidiennes récurrentes comme le soin des autres animaux (poules, cochons, vaches), d'autres tâches maraîchères quotidiennes (arroser les plantes, par exemple) ou les tâches domestiques (faire la cuisine, couper du petit bois, faire le ménage).

L'organisation en interne doit également s'adapter aux autres activités internes que les individus engagent, mais également avec celles qu'ils ont à l'extérieur. Il peut s'agir d'emplois souvent temporaires (vendanges, travail saisonnier, chantiers de construction, colonies de vacances, catering), de relations d'entraide avec leurs voisins ou d'autres connaissances, de loisirs ou autres. Les priorités de ces activités sur celles de la ferme sont alors évaluées au cas par cas. La plupart du temps, les rendez-vous qui ont été pris les premiers ont toutefois priorité et il est fait en sorte d'éviter au maximum que quelqu'un ait à se désister. Il faudra également que chacun prenne soin d'avertir les autres dans le cas où il serait indisponible pour le travail de la ferme, en évitant ainsi que tout le monde ne prenne des dispositions personnelles en même

temps, et de garder une idée claire de son emploi du temps pour pouvoir répondre avec certitude de sa potentielle disponibilité pour une activité ou non. Avec humour, Chris, de la ferme de Bouffarel, souvent dépassé par un emploi du temps surchargé et hétéroclite, m'explique par exemple :

*Avant de venir ici, je n'avais jamais eu d'agenda. Et ben c'est le premier truc que j'ai acheté après m'être installé ici. J'y aurais pas cru.*

Dans la plupart des collectifs, la nécessité de coordination qu'implique cette organisation collective du travail se matérialise ainsi en de nombreux dispositifs tels que des tableaux, calendriers et fiches qui peuplent les salles communes. Certes, certaines tâches ne sont pas spécifiques à l'organisation collective, mais le besoin de coordination en matérialise certains aspects temporels. Si j'avais été à la rencontre de personnes qui travaillent seules, tout cet aspect de l'organisation du travail agricole n'aurait pas été rendu aussi visible



Image 16 : Les tableaux, souvent à proximité du téléphone, permettent à la fois de prendre des messages, de coordonner la vie quotidienne et de planifier le travail collectif de la semaine. Ici, on peut trouver par exemple trois colonnes (Quand/Quoi/Qui) dans lesquelles les habitants indiquent des tâches et recrutent des bras, en l'occurrence, pour la construction d'une clôture, lundi.





Image 17 : Autre exemple de tableau, strictement réservé, cette fois, à l'organisation des tâches qui entourent l'exploitation de chèvres. Chaque habitant est invité à s'inscrire sur le planning de sortie du troupeau et à indiquer ses disponibilités pour des permanences à l'activité de traite ou en fromagerie.

En général, les tableaux noirs sont destinés aux informations, remarques ou injonctions temporaires telles que : « Hélène, Franck a appelé, rappelle-le à tel numéro... », « J'ai ouvert le goutte-à-goutte sur les carottes à 8 h, à fermer à 10 h. », « Inscrivez-vous au planning de ballade des chèvres », « La pièce commune n'est pas une déchetterie », « Rappel, demain, réunion », « Mercredi, je vais à Lyon, départ à 10 h, si vous avez des commandes... », « Je fais les vendanges tout le mois de septembre, pas là. », « Wwoofeur arrive ce week-end ». L'usage des outils communs de mesure du temps comme l'horloge et la montre refait ainsi surface pour des soucis purement organisationnels.

Dans les calendriers récurrents au sein de la majorité des collectifs, on comptera également les répartitions des tours de cuisine, de ménage et, parfois, de vaisselle. L'idée étant de faire en sorte que tous les habitants participent équitablement à ces tâches ménagères. Selon les collectifs, cette organisation peut s'établir à l'année, de réunion en réunion ou, dans le cas où ce mode d'organisation s'essouffle, au jour le jour, sachant que si certains se désistent trop régulièrement, ils seront généralement rappelés à l'ordre. Dans le cas du collectif de Moucadou, par exemple, à chaque début de semaine, on efface les noms de la semaine passée dans le calendrier écrit à la craie sur le tableau noir de la pièce commune, et chacun est censé s'engager

à prendre en charge la préparation d'au moins un repas par semaine. Une semaine, très peu de gens s'étaient inscrits et le tableau avait du mal à se remplir. Tant et si bien, qu'un des habitants, Pierre, s'était retrouvé à prendre en charge les repas pour lesquels personne ne s'était inscrit. Au fur et à mesure, sans nécessité de coordination donc, il inscrivait toutefois *a posteriori* son nom dans le calendrier, avec quelques annotations du type « encore moi ! », « toujours moi ! ». Le calendrier passait ainsi d'un dispositif d'organisation collective à un moyen visuel permettant de mettre en avant un déséquilibre dans la répartition des tâches ménagères.

Comme on l'a vu, la cuisine quotidienne, midi et soir, fait partie des tâches qu'on estime devoir être partagées équitablement, par souci de polyvalence au sein du collectif. Il s'agit d'éviter que certains individus s'y voient relégués automatiquement, ce qui les empêcherait potentiellement de vaquer à d'autres activités. Lorsque tous les plats sont préparés pour un nombre conséquent de personnes et que tous les produits sont frais, cette activité prend en effet plus de temps que pour un foyer standard.

Par ailleurs, notons que l'irrégularité du travail agricole quotidien qui a été décrite plus haut, n'entraîne pas pour autant une irrégularité des horaires des repas. Ceux-ci sont généralement toujours assurés aux alentours de 13 h et de 20 h. À la Calade, tout particulièrement, une grande ponctualité est d'usage tandis que dans d'autres collectifs, on sonne une cloche, on crie ou on souffle dans une conque pour avertir que le repas est servi. Cette régularité des heures de repas permet à la fois d'éviter que les plus distraits ou moins affamés ne mangent froid et que chacun puisse effectuer les tâches auxquelles ils sont affairés sans avoir à arriver en avance à l'heure du repas, et donc de perdre du temps, là où ils auraient pu continuer à travailler. C'est d'ailleurs un des avantages du fait de s'assurer que les repas soient pris en charge par une personne de référence : permettre aux autres de travailler sans avoir à s'interrompre. Les modes de gestion de la vie commune permettent ainsi une fois de plus de mettre en évidence que la vie collective est profondément liée au travail collectif.

Néanmoins, on aurait pu imaginer une situation où chacun mange sur le pouce ou se cuisine ses propres repas, mais les repas collectifs sont des moments de rendez-vous partagés privilégiés. Manger ensemble est alors présenté comme allant de soi, un moment collectif sans lequel la vie collective elle-même n'aurait pas de sens. Pour certains, comme on le lit ci-dessous avec les mots de Jules de Moucadou, les moments des repas sont l'incarnation même des fondements du projet néo-paysan.

*Ici, tu as bien vu, c'est la base de tout la bouffe, on est tout le temps en train de parler de bouffe, tout le temps en train de faire de la bouffe, toujours en train de s'occuper des animaux*



*ou des légumes qu'on va bouffer, on fait du fromage parce qu'on aime en manger... C'est vrai que du coup, on peut dire que tout notre système de collectif tourne autour de comment on va se faire à manger. C'est donc logique pour moi que ça soit un moment partagé. C'est vraiment le moment fédérateur qui regroupe tout le monde autour d'une même table.*



*Image 18 : Peu de temps avant le repas du soir. Chacun a arrêté de travailler et la salle commune s'anime. Dans les collectifs comptant le plus d'habitants, les infrastructures sont généralement pensées pour accueillir un grand nombre de personnes : grande table, services et couverts en quantité, plusieurs fauteuils, etc.*

Ceci dit, les moments des repas revêtent un autre rôle crucial pour les collectifs. Ils constituent généralement des temps de coordination informels. Il n'est en effet pas rare que certains ne se soient pas croisés le matin (en raison de leurs différents agendas ou heures de lever) ou travaillent sur des lieux différents pendant la journée. Les repas de midi sont les moments de la journée où les habitants ont toutes les chances de se croiser, de discuter et de tenir les autres au courant de l'avancée de leur travail de la matinée, des projets qui les occuperont l'après-midi, des changements de programme ou des tâches imprévues qui viennent s'ajouter au fur et à mesure de la semaine. Comme en témoigne Margot, du collectif du Pégau, ce rôle devient particulièrement explicite lorsque qu'il n'est plus assuré. En effet, comme on le verra également plus loin, au fur et à mesure de l'ancienneté, de la présence de cercles familiaux avec enfants et du besoin de « temps pour soi », le repas du soir est de plus en plus déserté par les habitants qui se retrouvent plus souvent qu'auparavant à manger dans leur habitat respectif.

Le repas de midi, parce qu'il est plus commode pour l'organisation de la journée, continue d'être un rendez-vous collectif et la perspective strictement conviviale du souper ne suffit plus à regrouper tout le monde autour de la table. Dans le collectif du Pégadou, ce changement d'ambiance a eu des répercussions sur les manières de s'organiser, comme l'explique ici Margot :

*Bon, moi, je comprends que les gens aient envie de plus se retrouver en famille ou de prendre du temps pour eux le soir. Du coup, on est beaucoup moins à table le soir ou à prendre l'apéro et tout. Et ce qui est marrant, c'est qu'on sent qu'on doit un peu transformer notre manière de nous organiser, on ne sait pas toujours qui fait quoi de la journée. Parfois, quelqu'un est parti quelques jours et on ne le savait même pas, ou alors il l'avait dit à quelqu'un qui le dit à sa place.*

Contrairement aux tâches domestiques de cuisine ou de ménage, les différentes activités que revêt le travail de la ferme sont rarement assurées par l'entière des habitants. On compte toutefois autant de manières de s'organiser qu'il n'y a de collectifs. Dans les fermes de Bouffarel, à Farnac, à Moucadou et à Bertizène, les habitants se répartissent certains « secteurs d'activités » le plus souvent par groupes ou par personnes seules, selon les effectifs, qui prendront en charge l'organisation de ces activités et l'agencement des emplois du temps de chacun sans avoir à en faire part au reste des habitants du collectif. On parlera de « référents ». Ce fonctionnement en sous-groupes concerne principalement les activités qui demandent une organisation en soi et qui prennent généralement un temps plus conséquent et quotidien, c'est le cas du maraîchage, de la fromagerie, de la traite, des soins aux animaux.

C'est alors au sein de chaque équipe que les emplois du temps sont organisés. À Bouffarel, l'équipe qui s'occupe du façonnement du fromage a préféré condenser le travail de chaque personne par semaine, ce qui leur permettait de prendre des vacances hors du collectif plusieurs jours d'affilée. L'équipe qui s'occupe de la traite et du soin des chèvres a, au contraire, plutôt choisi de s'alterner, d'un jour à l'autre. Dans tous les cas, pour les jardins, l'organisation reste plus soumise aux aléas de la météo et des saisons, comme on l'a vu. On voit ainsi rarement apparaître dans l'organisation des plannings le désherbage, les récoltes ou autres travaux constamment nécessaires. Il s'agira plutôt de se donner rendez-vous pour des plus gros travaux nécessitant plus de main-d'œuvre, de ne pas délaisser certaines parcelles et de discuter de l'ordre de priorité dans les tâches à accomplir pour que tout se passe au mieux.

Dans le cas du Pégadou et de la Calade, des programmes de la semaine sont élaborés lors de chaque réunion hebdomadaire et, selon les affinités de chaque personne présente, on élabore les équipes de la semaine en fonction. Les personnes qui ont plus d'expérience ou de

compétences dans certains domaines s'imposent assez naturellement comme référents étant donné leur vision plus globale des étapes de travail. Ils évaluent leur déroulement et aiguillent les volontaires en fonction. Plus qu'ailleurs, tout le monde est alors invité à participer à toutes les activités et les programmes de la semaine sont davantage détaillés, en partie en raison du nombre plus réduit d'habitants, du renouvellement plus systématique des effectifs et du manque d'expérience et de vision globale de ces derniers.



*Image 19 : Chaque semaine, dans le collectif de la Calade, des nouveaux plannings de la semaine sont discutés, organisés, et des calendriers sont constitués. Ils trouveront leur place dans la salle commune, serviront de pense-bêtes et pourront être complétés au fur et à mesure de la semaine, tout en évitant la centralisation des informations dans le chef d'une personne dont la tâche serait de coordonner les autres. Cet outil facilite ainsi l'autogestion de chacun dans la coordination de la vie et du travail quotidien.*

Enfin, dans le cas des Pradels, du Hameau des chênes et, après mon départ, également du Pégadou, le travail a été davantage individualisé. Pour éviter les soucis d'organisation collective auxquels les habitants avaient fait face dans le passé, ceux-ci se sont cette fois partagé les charges du jardin en le divisant en plusieurs parcelles individuelles (ou en binômes) gérées entièrement par ceux qui en sont responsables. Il en va de même pour d'autres initiatives d'élevage, d'artisanat ou de produits transformés. Cette solution a permis de réduire le temps dédié à la coordination et a donné aux individus le sentiment de plus d'efficacité et de moins d'inertie dans les prises de décisions, qui n'incombent cette fois qu'à eux seuls. Ce mode de

fonctionnement n'est toutefois possible qu'à condition que les savoirs et savoir-faire à l'égard de ces activités soient plus également répartis entre tous. Quant aux productions, elles sont toujours centralisées et consommées par tous les habitants, en ouvrant toutefois plus l'opportunité de développer des activités lucratives personnelles. C'est d'ailleurs ce qu'a fait le Hameau des chênes et le Pégolou dont témoigne ici Benjamin :

*Vivre en collectif, c'est super mais au bout d'un moment, tu te rends compte que ça prend un temps fou de s'organiser. Tu dois toujours discuter de tout tout le temps, tu ne peux pas juste faire ton truc. Parce que machin avait prévu de le faire, parce que ça serait mal pris que tu prennes cette initiative tout seul. Alors nous, on a décidé de se diviser les jardins, chacun sa parcelle. En plus comme c'est ta parcelle, tu as envie de bien faire, et puis, tu fais vraiment comme tu l'entends. On s'arrange quand même pour que tout le monde ne plante pas la même chose dans son jardin, mais moi, c'était vraiment un soulagement. De pouvoir retester des trucs comme je l'entendais, et de savoir que j'en étais le seul responsable, de ne pas avoir de contrôle permanent sur ce qu'on fait. Parce qu'à force de faire des compromis, tout le monde en sortait un peu frustré et puis, c'est de la communication, de la communication tout le temps. Le temps qu'on perdait à communiquer !*

Ceci n'entache toutefois en rien le principe d'organisation autogestionnaire. Aucun secteur ne s'approprie le fruit de son labeur au détriment d'un autre ; les agendas se négocient en fonction des emplois du temps de chacun, sans que l'un soit posé d'emblée comme prioritaire sur l'autre ou que quelqu'un n'impose des horaires aux autres. Par ailleurs, lors des réunions collectives et des repas, chaque référent ou groupe référent partage généralement des nouvelles de son travail, de son avancement ou des obstacles auxquels ils font face et toute décision sortant de l'ordinaire est discutée collectivement. Souvent, ces rôles sont interchangeable de saison agricole en saison agricole et il n'est pas rare qu'une même personne participe à plusieurs secteurs d'activités en même temps ou que des individus d'autres secteurs soient mobilisés pour aider lors de travaux quelconques, particulièrement lorsque la main-d'œuvre est nécessaire.

Notons enfin qu'outre les différents secteurs d'activités, beaucoup d'autres chantiers ponctuels continuent de s'organiser collectivement comme des chantiers de construction, de rénovation, de récolte, de transformation des châtaignes ainsi que d'autres événements festifs et culturels. Par ailleurs, l'approche paysanne de la vie sur le lieu crée de l'interdépendance entre les différents secteurs d'activités. Comme l'explique Pierrot, du collectif de Bouffarel, le fait d'avoir centré l'économie du collectif sur la vente de fromages de chèvre a permis de créer des liens inaliénables entre les différentes activités du lieu.

*Un truc qui nous fédère vraiment, vu les tendances politiques très différentes de tout le monde ici, c'est d'avoir une activité commune qui fait vivre le lieu. Je pense que c'est un truc*

*qui marche bien à Bouffarel. Ça nous centre sur un truc qui est incontournable. Qui fait vivre les trente hectares, qui apporte des tunes au lieu. Ça rythme un peu notre mode de fonctionnement. Sans activité commune, tu peux être là en dilettante, du coup, c'est plus flou, je ne sais pas. Je ne suis pas complètement convaincu de ce que je dis, mais j'ai l'impression que ça fédère quand même les gens, ça tisse du lien entre les activités. Même si tu ne t'occupes pas des chèvres directement, tu débroussailles quand même pour qu'elles puissent passer, on clôture des prairies pour qu'elles puissent pâturer, on fait le fromage avec le lait des chèvres, on fait les marchés avec le fromage, on utilise le fumier pour le jardin, etc. En plus tout le monde s'est au moins occupé des chèvres une année. Il y a des gens qui ont arrêté, mais ils continuent à faire du remplacement. Personne n'est jamais vraiment déconnecté de ça.*

La répartition des tâches et l'endossement des responsabilités d'un secteur particulier par les habitants se discutent généralement lors des réunions de début d'année, avant que la saison agricole ne démarre, et où il est tenté d'honorer les doléances de chacun, mais également lors de l'arrivée d'un nouvel habitant ou lors des réunions de printemps, comme on le voit dans ces quelques extraits de réunion pris au vol dans différents collectifs :

*Moi, cette année, comme j'en ai déjà parlé, j'aimerais bien faire plus m'impliquer dans les jardins et je suis prêt à reprendre l'activité chèvre.*

*Le secteur petits fruits recrute.*

*Il va tout petit doucement penser à vous trouver un nouveau berger parce que je compte petit à petit passer à autre chose, l'année prochaine ou quoi. Je veux bien former celui ou celle qui voudra reprendre ce rôle et puis lâcher prise.*

*J'aimerais bien lancer un jardin expérimental d'herbes médicinales, qu'on ferait à la place de l'ancien jardin de la yourte, en permaculture. Je voulais voir avec vous s'il n'y avait pas de problème et surtout, ceux qui sont intéressés de le faire avec moi sont les bienvenus.*

*Avec le départ de Hugo, il va falloir réévaluer si on est capable de prendre en charge l'entretien du troupeau. Il faut faire un appel à motivés ou alors, envisager de se séparer du troupeau.*





*Image 20 : Temps de réunion pour l'équipe en charge de la fromagerie lors duquel se construit le planning collectif en fonction des disponibilités de chacun. Les habitants devront alors s'y tenir. Les habitants qui ne sont pas concernés par ce travail, assis en arrière-plan, ne se doivent pas d'y assister.*

Comme on l'a déjà vu, les transitions et les mouvements des individus se font, dans la mesure du possible, en douceur, en tentant d'assurer la pérennisation des activités au sein du collectif. Il arrive cependant que certaines activités soient abandonnées dans le cas du départ précipité de certains porteurs de projets comme ça a été le cas dans le collectif de Bertizène, qui, au vu du dernier extrait ci-dessus, a fini par revendre son troupeau de chèvres après le départ de plusieurs habitants et malgré la tentative de recrutement à l'extérieur de personnes susceptibles d'être intéressées par cette activité. C'est un cas rare, car il constitue en quelque sorte un « pas en arrière » dans le développement des collectifs pour qui la multiplication et la diversité des activités représentent un pas de plus vers l'autosuffisance et la polyvalence qui leur sont chères. Dans ce cas-ci, le troupeau n'avait pas fait l'objet d'investissements financiers et matériels particuliers (pas d'aménagement d'une fromagerie aux normes, pas de mécanisation de la traite, bergerie facilement réaménageable pour d'autres animaux, etc.) et ne s'était pas inscrit dans une logique professionnelle ce qui a facilité la remise en question du projet.

## 2. Composer avec les trajectoires d'installation de chacun

Au moment d'étudier les différentes temporalités qui s'entrecroisent, se juxtaposent et entrent en compétition dans le quotidien des collectifs néo-paysans, il est primordial de ne pas ignorer les temporalités biographiques dans lesquelles s'inscrivent chaque acteur. Il n'est toutefois pas question ici de traiter des récits de vie en tant que tels mais plutôt de se concentrer sur l'évolution de la trajectoire d'installation dans les lieux collectifs qui, comme on a déjà pu l'entendre à de multiples reprises, influence le rapport que les individus entretiennent au temps.

La première année d'installation en collectif suscite la plupart du temps un enthousiasme et une motivation notable. Ce sont, en effet, souvent les personnes les plus récemment arrivées dans les collectifs qui m'ont tenu les discours les plus optimistes et qui ont les analyses les plus politiques et/ou nostalgiques vis-à-vis de leur démarche d'installation. La soif d'apprendre de nouvelles techniques et savoir-faire en agriculture, construction, artisanat, transformation ou autres, s'accompagne d'ailleurs d'une envie immédiate de vouloir partager ce qu'on a appris. La découverte du lieu et l'univers des possibles que représentent souvent les espaces où ils ont décidé d'habiter et la diversité des activités potentielles ou effectives à développer provoquent également une hyperactivité de la part des nouveaux arrivés ou des premiers installés. Pour les visiteurs ou personnes de passages, ce sont aussi les habitants qui sont les plus disponibles et les plus présents dans les pièces communes.

Avec le recul, cette période de frénésie est souvent constatée avec amusement par les habitants. Certains, comme ici Jules de Moucadou et Félix de Bertizène, évoquent le « syndrome de première année » :

*J'étais hyperactif quand je suis arrivé ici. Prendre du temps pour soi ? Une journée tranquille ? Laisse-tomber, je préférais aller trimer, porter des cailloux en plein soleil ! J'avais tout ce dont je pouvais rêver ici, j'étais à donf.*

*Les nouveaux qui viennent d'arriver, ils se la jouent super actifs, mais ça fait six mois qu'ils sont là. Moi, j'attends de voir, après un an qu'ils seront là, l'énergie qu'ils auront, les choses qu'ils voudront encore démarrer... Moi aussi, après six mois, je faisais comme Florian, je partais au lever du soleil, je rentrais au coucher du soleil. Sauf, qu'au bout d'un moment, tu te rends compte que tu n'es pas forcément plus heureux. C'est un lieu qui t'apporte une liberté de ouf, mais qui te bouffe aussi parce que tu peux y faire ce que tu veux, donc tu peux aussi te crever au travail, t'oublier complètement. Il y a de quoi s'occuper toute la sainte journée, ne plus dormir. Et même si tu faisais ça pendant un an, sans dormir, il y aurait encore des choses à faire ici.*

Cette première année d'installation, si elle comporte un élan passionnel idéaliste vis-à-vis du projet néo-paysan, est également une période de mise à l'épreuve. En effet, si l'hyperactivité des nouveaux est sujette à taquinerie par les plus anciens, la prise à bras le corps des diverses charges de travail et de vie commune est toutefois un des aspects sur lequel vont être jugés ces nouveaux arrivés par les plus anciens. Comme on le verra dans chapitre suivant, la proactivité, le dynamisme et la disponibilité temporelle à l'égard du collectif sont en effet des facteurs d'intégration non négligeables qui façonnent ainsi le comportement des nouveaux ou des personnes de passage pour des périodes plus ou moins longues.

Au fur et à mesure, les habitants qui ont le souhait de s'installer à plus long terme font leurs marques et s'approprient l'espace commun, ce qui peut prendre différentes formes selon les individus. Et, pour ceux qui y sont attachés, cela corrobore généralement le fait d'oser poser des exigences au niveau de l'hygiène, de la propreté et du rangement des pièces communes. C'est ce qui a été le cas d'Émilie quand elle a aménagé à la Calade et c'est aussi ce qu'a constaté Jules de Moucadou, au fur et à mesure des années et des mouvements d'habitants.

*L'espace était vraiment saturé quand je suis arrivée ici. C'est symbolique, il n'y a pas de place pour toi en fait, tu dois faire ta place pour t'approprier le lieu. Il y avait un de ces bordels ! Et tu ne savais pas à quoi ça servait, ni les outils que tu avais à disposition. Alors, pour éviter d'avoir à tout demander tout le temps, je n'arrêtais pas de me taper des missions rangement, ça me permettait de savoir où étaient les choses, de savoir où elles étaient rangées et du coup, c'est à moi que les gens venaient me demander où étaient les affaires. Bon, après, ça redevient très vite le bordel et tu finis par arrêter de ranger. Mais ça avait été une façon de me sentir chez moi au début.*

*Il y a vraiment une phase d'installation où chaque personne est confrontée aux mêmes problèmes. On a souvent des discussions autour de l'hygiène, de la communication, des questions de décision, des remises en cause de comment ça marche. Souvent, ils veulent réaménager les trucs... Il y a un endroit où on range l'électricité, les câbles et tout. Quand je suis arrivé, j'ai trouvé que c'était mal rangé, je me suis dit 'putain c'est chiant ces trucs', je me suis motivé, je les ai rangés dans un autre coin. Quand tu débarques, tu as toujours un peu envie de révolutionner le fonctionnement. Tu penses avoir trouvé LA solution. Depuis, il y a un mec qui est passé, qui s'est tapé un coup de motiv', qui a re-rangé ça. Mais c'est jamais vraiment ça. Et en ce moment, j'ai trop rigolé de voir qu'il y avait encore quelqu'un en train de ranger ces câbles. (...) Pareil les ruches. On les met ici, puis là-bas, puis il y a quelqu'un qui a une 'idée de génie' et ça sort de là-bas pour retourner là où on les avait déménagées il y a trois ans (rires).*

Puis, petit à petit, plus rapidement ou non, et selon des durées qui varient beaucoup selon les personnes et des relations qu'ils ont nouées avec les autres habitants, la place des individus



dans les collectifs se stabilise. Celle-ci est effectivement tributaire de l'affinité et des relations amicales et intimes que ces personnes ont développé avec les autres membres du collectif. On dit généralement de quelqu'un qu'il a « trouvé sa place » lorsque sa position et son expérience sont reconnues par les autres (*cf.* chapitre VI). On remarque que les personnes ont eu une analyse réflexive de leur rythme de travail et qu'elles affirment plus facilement, avec moins de culpabilité notamment, leurs envies et besoins strictement personnels au sein du collectif. Elles ont également une expérience sur laquelle se reposer, ce qui facilite la prise de parole, l'affirmation personnelle dans les prises de décisions collectives et la prise de responsabilités. Le fait de pouvoir se reposer sur une certaine expérience dans le domaine agricole crée également chez les individus une certaine forme d'appartenance identitaire, non pas au collectif en tant que tel, mais à la paysannerie ou à la néo-paysannerie. Sauf cas de propriété privée (*cf. infra*) et malgré l'annonce d'un souhait d'installation à durée indéterminée inscrite dans un long terme potentiel, une majorité des habitants restent toutefois sur une position de réserve vis-à-vis des durées concrètes pour lesquelles ils prévoient de s'installer dans le collectif et affirment préférer « jouir du présent ». Leurs engagements sont cependant généralement au moins limités à la saison agricole.

Au bout de plusieurs années passées dans le collectif, les habitants finissent par acquérir une certaine ancienneté. Le rapport au temps, que cette position dans la trajectoire d'installation implique, s'éclaire en partie par une certaine lassitude dont témoigne une grande partie de ces personnes. Cet essoufflement peut, soit-dit en passant, également surgir dans les discours de personnes sans qu'elles n'aient eu l'impression de passer par la période de stabilisation décrite ci-dessus et peut, selon les individus, concerner soit la vie collective en soi, soit la relation au travail sur laquelle on s'attardera plus en détail au chapitre suivant.

Tout d'abord, l'essoufflement vis-à-vis de la vie collective se manifeste notamment à l'égard du passage incessant et massif auquel ces collectifs sont souvent confrontés. Le fait de devoir sans cesse expliquer comment le collectif s'organise (repas, vaisselle, travail), de préciser où les choses sont rangées, de prendre le temps de s'intéresser, ne serait-ce que superficiellement, à la vie des visiteurs, en bref, le fait d'être dans une démarche d'accueil, fatigue. Dans le cas de l'accueil de nouvelles personnes qui souhaitent s'installer à plus long terme, il n'est donc pas rare que les plus anciens attendent avec un peu plus d'impatience que celles-ci se démarquent des simples visiteurs par le développement d'une autonomie au sein du groupe préexistant et par l'appropriation de certaines activités, ce qui peut donner l'impression

d'une certaine sévérité et une attitude plus exigeante vis-à-vis des nouveaux. Avec du recul, c'est d'ailleurs la conclusion à laquelle était arrivé Florian, de Bertizène :

*Si quelqu'un veut venir habiter ici, c'est clair qu'il faut qu'il ait un projet ou, en tout cas, qu'il ait une place dans le collectif ou dans le projet de la ferme. Quand il y a des nouveaux qui viennent s'installer, ça a toujours été une question : 'trouver sa place'. Mais il faut voir aussi si le collectif l'a, cette place. (...) Je pense qu'il peut toujours y avoir une place possible, mais il faut la trouver, et c'est pas à nous de donner toutes les clefs. Les gens qui arrivent, on voit bien s'ils sont prêts à prendre des responsabilités, à s'engager à plus long terme. Papillonner, c'est bien un moment mais... C'est aussi à la condition qu'ils acquièrent une certaine autonomie. S'il y a des gens qui demandent toujours, qui sollicitent tout le temps, c'est pas trop dans l'esprit du collectif de te prendre par la main.*

Souvent, aussi, comme on le comprend dans les extraits d'entretien avec Hervé du Hameau des chênes et Damien de Bouffarel, ci-dessous, il est fait référence à la perception d'une redondance des débats et discussions politiques, ce qui explique l'approche plus distante que les plus anciens pouvaient avoir avec moi sur le terrain.

*La dernière fois, il y avait un couple qui était passé, qui faisait un 'tour des collectifs'. Ils étaient à la recherche d'un lieu pour s'installer. Et ça discutait de l'autonomie, de l'autosuffisance, de la société de consommation, tout ça. Mais je n'en peux plus, moi, d'entendre parler de ça, qu'on projette sur toi toutes sortes d'utopies. C'est redondant, ça tourne en rond. On a fait le tour. Alors, pour eux, c'est nouveau, je comprends. Mais moi, je ne peux plus,.. ne veux plus en parler. J'ai juste envie de faire. Qu'on me laisse cultiver mes tomates tranquille (rires).*

*À un moment donné, quand tu as toujours ces mêmes discussions qui se mettent à ronronner, au bout d'un moment, tu en as marre. Tu vois, des discussions comme ça, sur l'autonomie, le bio, le végétarisme, tu n'imagines pas, je m'en suis tapées des milliards ! (Rires) Et il n'y a même pas besoin qu'il y ait un public extérieur, tu vois. Les gens, ils ressassent les mêmes discussions tout seul, ils en parlent eux-mêmes. Du coup, tu t'emmerdes quoi.*

Ensuite, la perte d'engouement à la vie collective se manifeste aussi, pour des individus qui habitent le collectif depuis plusieurs années, au fur et à mesure des départs des initiateurs du lieu ou d'autres personnes « piliers » (dans le sens où ils étaient particulièrement moteur d'initiatives ou très appréciés). Les plus anciens habitants se retrouvent ainsi avec une position de doyen. Comme on le verra un peu plus loin, le fait d'être confrontés aux constants départs et arrivées des habitants du lieu où ils habitent divise les plus anciens habitants dans leur projection sur le lieu. D'un côté, le risque de se voir coincés dans des schémas redondants crée un sentiment d'éternel recommencement et de l'autre, certains développent une attitude plus conservatrice qui vise à maintenir et/ou à améliorer les projets et les modes d'organisation déjà

en place. Dans le collectif de Bouffarel, créé en 2009, Clémence et Laure, deux des habitantes fondatrices du lieu témoignent ici de leur difficulté à gérer leur place d' « ancienne » face aux transformations de ses habitants et, avec eux, des projets ou manières de s'organiser.

- Clémence : *Ça paraît naïf dit comme ça, mais je n'avais pas prévu que les gens se mettent à partir. Notre groupe du début. Je n'ai vraiment pas envie de me retrouver toute seule à rester ici, avec le statut de 'l'ancienne'. Si encore quelqu'un d'autre de la bande s'en va, je pense que je vais penser à partir aussi.*

- Moi : *Pourquoi ?*

- Clémence : *Bah... parce que je ne veux pas passer pour la rabat-joie de service. Tu sais, quand on est arrivé ici, on avait certaines envies, certaines idées, j'ai toujours envie de m'y accrocher et je vois que ceux qui arrivent, ils ne sont pas spécialement dans le même délire. Dans la manière de s'occuper des chèvres ou quoi. Mais je ne vais pas dire 'ici on fait comme ça et pas autrement', c'est normal que le collectif évolue avec les gens qui le composent. Mais moi, du coup, est-ce que j'ai encore envie de vivre ici ? Et puis, il y a plein de choses qu'on voulait faire, qu'on a testé et qui n'ont pas marché, des techniques agricoles, (...) et aujourd'hui, il y a des gens qui reviennent avec ces idées et, bon, tu as envie de leur dire qu'on avait déjà essayé, que ça ne marchait pas. Mais du coup, tu passes pour une rabat-joie autoritaire. Et c'est vrai que c'est pas juste de ne pas les laisser expérimenter par eux-mêmes, parce qu'il y avait un côté chouette à ça aussi. Mais si tu sais que ça ne va pas marcher... Ça tourne en rond, et tu perds du temps si tu veux réinventer la poudre à chaque fois.*

*Il y aura sans cesse des gens qui vont et viennent habiter, qui restent 2, 3, 5 ans. À peine deux ans après qu'on ait repris le truc, on n'était déjà plus que 1/3 du collectif du départ. Donc les bases devaient forcément changer parce que les gens n'étaient plus les mêmes. À chaque fois que les gens sont arrivés, on a essayé un peu de rediscuter quand même de dire 'bon voilà, vous venez habiter sur un lieu où on a un peu posé ces bases-là, ayez-en conscience', parce qu'on ne va pas tout re-chambouler à chaque fois que quelqu'un arrive non plus. Mais en même temps, tu te dois de tenir compte des nouveaux points de vue des nouveaux habitants quoi. Et c'est là que c'est pas facile de doser. Entre faire son vieux con tout le temps, et nous, c'est clair qu'on est plusieurs à être dans des positions de vieux cons. Et en même temps, ne pas lâcher sur certains trucs que tu as mis en place parce que c'est ce qui fait que ce lieu, il marche encore et tout ça.*

Pour ces individus, au gré de leur expérience, il est en effet de moins en moins question d'expérimentation, d'apprentissage et de découverte existentielle, en tout cas pas en ce qui concerne l'organisation de la vie collective et du travail. L'idéalisation dépaysée des premières années fait place à un désenchantement de la pratique agricole routinisée et vidée de ses aspects champêtres. En prenant le contre-pied de ma nostalgie romantique face aux activités de

jardinage (cf. chapitre VII), Harry, des Pradels, dépeint par exemple ici un rapport réaliste provocateur :

*C'est toujours des gens qui viennent de la ville qui ont une vision citadine de tout ça. Je la connais cette vision parce que j'avais la même en arrivant ici mais elle a beaucoup changé. Ce qui est marrant, c'est que quel que soit l'âge du wwoofeur, j'ai l'impression de me voir quand je suis arrivé ici. Le côté mignon 'waw, le jardin, c'est magnifique'. Maintenant, le jardin, tu prends des chenilles et tu les écrases [imitation bruits 'sproutch', 'sproutch']. Non en fait, le jardin, c'est pas magique. Quand on parle des chèvres, on parle des boules de pus qu'elle a sur la gueule, que tu perces. Le fromage, pareil, plein de vers, ça grouille. Tu me disais que c'était dégueulasse d'en parler à table. Mais, là, je vis avec, ça fait partie du travail.*

Par ailleurs, la recherche d'efficacité au travail et d'un outillage plus performant qui permet plus de confort au travail, qui se construit souvent au cours des années, s'oppose aux ambitions et à l'enthousiasme des individus en début d'installation. Cela peut d'ailleurs parfois frustrer leurs élans et provoquer un certain décalage qui suscite des débats quotidiens sur la question de la place qui leur est laissée pour s'approprier certains projets comme ils le souhaiteraient.

Ce souci de faire correspondre le projet collectif aux aspirations d'origine des plus anciens habitants, tout en rigidifiant l'organisation et les objectifs qui le régissent, peut dans certains cas devenir plus problématique et sujet à conflits. Dans le cas de la Calade par exemple, les principes anarcho-féministes avaient été posés lors des premières années d'existence du collectif et, étant donné le brassage constant des personnes qui habitent sur le lieu, ceux-ci sont couramment mis à l'épreuve. En effet, pour Julie, la plus ancienne habitante du lieu, attachée à ces valeurs, il est parfois difficile de maintenir ces fondements face à des nouveaux habitants qui ne souhaitent pas insister sur ces aspects politiques. Il en va d'ailleurs de même pour l'organisation administrative sur laquelle repose le lieu ou sur les différents modes de fonctionnement du travail qui paraissent imposés et indiscutables par les nouveaux arrivés. Cette expertise développée au cours des années crée, comme on le voit ci-dessous dans l'extrait d'un wwoofeur installé depuis quelques mois dans le collectif de la Calade, un sentiment de déséquilibre dans l'horizontalité supposée entre les individus.

*On dit qu'on est dans un collectif autogéré, mais en vrai, Marta a une position de cheffe. J'ai l'impression qu'il y a des choses qui ne peuvent pas être remises en question. Après tout, la Calade, c'est censé être nous, les gens qui travaillons sur le lieu, qui le faisons vivre. Mais si tu oses remettre vraiment en question le fonctionnement, on va te faire comprendre que tu n'es pas le bienvenu. Mais alors, est-ce qu'on peut vraiment parler d'autogestion ? Ça fait six mois que je suis là mais je ne me sens pas du tout chez moi, je trouve qu'elle a vraiment une*

*position autoritaire, malgré toutes les réunions où on te dit que tu dois prendre des initiatives, etc. On en a déjà parlé, de faire lâcher du lest à Marta, qu'elle ne soit plus la seule en charge de toute l'organisation administrative, parce qu'ici, c'est compliqué, mais il y a des réticences, en fait, à ce que le collectif évolue différemment que ce qu'elle avait imaginé.*

De l'autre côté, certains habitants plus anciens évoquent au contraire une certaine nostalgie à l'égard de l'élan passionnel qui les animait aux débuts de leur installation. Lorsque c'est le cas, ces derniers se mettent tantôt à la recherche de l'effervescence et l'excitation propres à la nouveauté d'une initiative collective et témoignent de leur ennui face à la mise en place d'une routine qui manque de challenges, tantôt à diminuer leur implication quotidienne et, par des séjours répétés à l'extérieur du collectif, à prendre de la distance vis-à-vis de la vie à la ferme. C'est le cas de Laure qui, comme Clémence, fait partie des habitants fondateurs du collectif de Bouffarel, mais aussi de Gaston, un des plus anciens habitant des Pradels qui a vu le collectif se transformer depuis son arrivée.

*Là, je suis dans une phase de ma vie où je commence à me dire qu'il faudrait peut-être que je fasse autre chose de ma vie. Je trouve que ça roule. Je ne sais pas si j'ai encore vraiment quelque chose à faire là. Moi, ce qui me passionne, c'est d'organiser, de faire en sorte que les choses marchent, de démarrer le bazar, de lancer un projet un fait. Si tout est déjà fait, ça m'ennuie.*

*Il y a eu beaucoup de changements depuis que Phil et les autres, toute cette bande de chtarbés sont partis, et que toute la nouvelle bande est arrivée. Il y a un côté beaucoup plus sérieux. C'est pas forcément plus sérieux, mais ils se prennent plus au sérieux. Parce que matériellement, il y a plus de gestion, de recherches de connaissance et d'applications de ces connaissances, il y a une recherche de contrôle des choses qui est plus présente, le projet est plus concret. (...) On rigole moins qu'avant. (...) Ça a été difficile à vivre et à accepter, ces changements. Alors, surtout pour Louise et moi, qui avons bien connu ce lieu-là avant la 'passation de pouvoir' (rires). (...) Je ne crois plus m'y retrouver. Ça fait quelques mois que je me rends compte que je n'ai plus vraiment d'envies ici. Je sais qu'il y a plein de choses à faire, notamment des choses qui m'intéressent... mais il n'y a pas d'élan, je suis tout mou. Je passe de plus en plus de temps ailleurs qu'ici et, du coup, je perds un peu le fil, je suis moins au courant de ce qui se fait, je ne trouve plus ma place.*

Ce constat conduit généralement ces personnes à envisager le départ vers d'autres projets collectifs ou le développement d'activités personnelles plus exclusives, que celles-ci soient envisagées tout en continuant à vivre sur le lieu collectif ou non (*cf.* chapitre VI).

Enfin, quel que soit l'attitude qui surgit de l'ancienneté des habitants, il est assez commun que la pleine disponibilité pour le collectif et ses projets prend également du recul au fur et à mesure des années. Les plus anciens ont souvent, petit à petit, développé des projets,

des relations amicales ou amoureuses à l'extérieur du collectif ou ont fondé une famille en son sein, ce qui change le rapport entretenu à l'égard de la vie et du travail collectif.

Dans certains cas, le fait de vivre en collectif finit même par s'expliquer davantage comme un moyen qui permet de faciliter le travail et de conserver un niveau de vie qui, toutes choses égales par ailleurs, serait inaccessible en habitant seul, que comme un but en soi. Dans les entretiens, cette position se manifeste alors par le fait de privilégier les aspects pratiques plutôt que conviviaux, débouchant ainsi sur une remise en question de l'unité du travail et de la vie qui animait le projet de départ comme on le lit dans les propos tenus par Eliot, dans un entretien collectif réalisé avec les habitants de la ferme de Bertizène peu de temps avant qu'il ne quitte le collectif. Au vu de ce qui a déjà été expliqué, cette situation suscite également des décalages entre les aspirations des différents habitants.

*Ça revêt plein d'avantages de travailler en collectif, on peut faire plus de trucs que si on était tout seul, tout en ayant moins de travail, et puis il y a plus d'idées qui émergent par le fait d'être plusieurs, le côté intelligence collective, motivation. Mais, mon expérience de cette année, ça m'a fait réaliser que le travail pâtit vraiment des problèmes qu'il peut y avoir dans la vie en collectif, et inversement. Une sorte de saturation. Et donc vient la question de travail et vie séparés. Je me rends compte que j'ai vraiment de plus en plus de mal d'avoir constamment la vie et le travail mélangé dans le même collectif, de se sentir coincé dans des relations de promiscuité avec des collègues... Je me vois de plus en plus avoir une vie en collectif d'un côté, et un travail, éventuellement en collectif aussi, d'un autre côté. Sans que ça soit les mêmes gens dans ces deux trucs. Ça me paraît plus simple à gérer.*

### 3. Départs lassés et inlassables arrivées

Ces types d'évolution de trajectoire d'installation dans les collectifs posent évidemment la question des départs de ses habitants. Il serait intéressant d'approfondir ce point, mais cela demanderait un travail de terrain étalé sur plusieurs années pour pouvoir espérer dégager de véritables tendances susceptibles d'être généralisées. Le terrain sur lequel se base cette étude, étalé sur deux ans, me permet déjà toutefois de mettre en avant deux tendances évolutives des collectifs sur le long terme.

D'un côté, c'est le collectif qui se transforme. L'évolution, au cours des années, des dynamiques de vie et de certains principes organisationnels s'adapte ainsi aux aspirations des individus et vont généralement dans le sens d'une plus grande professionnalisation du travail. Comme dans le cas de Bouffarel, du Hameau des chênes, du Pégadou, de Farnac ainsi que d'autres collectifs plus anciens sur lesquels je n'ai pas fait de terrain, la recherche d'une certaine stabilité et d'une sécurité économique mène certains collectifs à définir de façon plus pérenne

une ou plusieurs activités qui permettent de couvrir les charges du collectif et, dans la mesure du possible, d'assurer des revenus individuels. Cette ouverture à la professionnalisation s'accompagne d'un processus de rationalisation économique du travail et de plus d'investissements en matériel et outillage, ce qui participe à l'enracinement de ces activités plus lucratives dans l'essence du projet collectif global. Ces transformations s'accompagnent également d'une rigidité organisationnelle plus stricte et plus claire quant aux tâches assignées et aux impératifs communs envers lesquels chacun a un rôle à jouer. Les remises en question et les débats sur le fonctionnement organisationnel se posent alors moins régulièrement dans les réunions collectives et les éventuelles projections dans l'avenir sont davantage facilitées.

De l'autre côté, les collectifs continuent d'entretenir une certaine malléabilité dans leur organisation, dans la possibilité d'y développer de nouvelles activités ou d'en abandonner d'autres plus facilement et n'imposent aucune pression de projection individuelle ou d'engagement à long terme. C'est le cas évident de Moucadou ou d'autres collectifs où je n'ai pas réalisé de terrain tels que Le Fort ou Le Mont où les populations se renouvellent sans cesse depuis les années 1970, mais qui continuent d'exister en tant que lieux collectifs autogérés où l'expérimentation, la formation et les idées rétives et alternatives ont traversé les âges. Il n'est pas rare que ces collectifs aient ainsi le statut de « pépinière à collectifs » ou de « tremplin » tant ils ont accueilli d'individus partis démarrer d'autres projets collectifs après leur séjour là-bas. Ce type de collectif bénéficie en général d'une certaine réputation d'accueil, de lieu de passage, d'espace où tout semble possible, et ce, généralement au sein des réseaux d'interconnaissance que côtoient d'autres collectifs, ZAD, squats ou autres réseaux que l'on pourrait qualifier grossièrement d'« alternatifs ».

L'oscillation entre ces deux tendances est évidemment sujette à débat entre les habitants et crée des tensions et des rapports de force entre les différents habitants selon leurs aspirations, ce qui peut déboucher sur des départs d'habitants dans le cas où ils « ne se retrouvent plus dans le projet » ou au contraire « ont envie d'avancer » comme l'illustrent les deux extraits ci-dessous, de la part de deux personnes sur le départ, Jules et Virginie, ironiquement du même collectif, Moucadou.

*Au début, on prenait le temps de jouer à des jeux le soir, on se tapait plein de motifs artistiques, on organisait des festivals d'échange de savoir-faire, il y avait plein d'artisans. Là, maintenant, tout le côté artistique il est très vite balayé, ça ne parle plus que de boulot, de boulot et de mécanique. Je ne m'y retrouve plus.*

*Comme on ne vend pas les productions, que c'est un des principes de base, on n'a rien qui nous tient vraiment à nous améliorer, à réfléchir comment rendre le truc plus rentable ou plus efficace, on s'en fout. J'ai envie de pousser la réflexion un peu plus loin, de voir de quoi je suis vraiment capable si on fait ça plus sérieusement.*

L'évolution, ou non, des collectifs vers ces formes d'organisation n'est évidemment pas la seule raison qui engendre les départs des habitants. On compte évidemment les conflits interpersonnels pour des raisons d'affinité ou les séparations amoureuses, les projets individuels qui permettent l'acquisition d'un certain confort matériel et financier ou la volonté d'effectuer un repli familial dans une sphère davantage privée.

On remarquera également que la probabilité qu'un habitant quitte le collectif où il habite dépend beaucoup des alternatives potentielles de vie qu'il a, lesquelles sont liées aux trajectoires biographiques de chacun. Premièrement, le fait d'être titulaire d'une formation professionnelle claire ou officielle aura tendance à favoriser la planification d'une certaine réinsertion sur le marché de l'emploi. À ce titre, si certains retournent à des métiers pour lesquels ils étaient formés avant leur expérience en collectif, il n'est pas rare que d'autres ayant pris plaisir à effectuer certaines tâches au sein du collectif décident de suivre une formation officielle pour perfectionner leur apprentissage et obtenir un statut qui les conduit ensuite à s'installer à leur compte, souvent dans la région (*cf.* chapitre VI).

Deuxièmement, si le fait d'assumer un « saut dans le vide » a parfois été ce qui a permis à une personne de s'installer en collectif, il semble cependant plus dur à effectuer à un âge plus avancé. Hormis dans le collectif de Farnac où une majorité des habitants ont vécu toute leur vie entre les différentes coopératives de Largo Plazo, je n'ai rencontré que quelques habitants ayant vécu plus de vingt ans en collectif. Pour ces derniers, âgés de plus de 40 ans, la perspective de redémarrer une vie isolée ou celle de se réintégrer dans un nouveau collectif semble moins évidente, en grande partie pour des raisons financières et pour l'énergie (sociale et physique) que demande le processus d'intégration. Cette question est toutefois assez taboue dans les collectifs et est souvent évacuée des discussions par l'affirmation qu'il serait tout à fait possible que certaines personnes puissent « prendre leur retraite » au sein d'un collectif tout en gardant toute leur légitimité comme c'est le cas dans les collectifs de Largo Plazo. Pour les plus jeunes, âgés entre 23 et 35 ans, au contraire, les perspectives de rebondissement dans d'autres collectifs ou en dehors de ceux-ci sont plus évidentes. Les différences générationnelles jouent ainsi un rôle non négligeable dans la confiance et l'audace que les individus témoignent à l'égard de



leur projection personnelle dans un avenir proche, comme on le voit ici dans les propos d'Yvan de Bouffarel et Marco du Pégalo :

*La vieillesse en collectif, ça ne m'angoisse pas, mais aussi parce que je viens d'avoir 28 ans, donc (rires), c'est un peu loin pour moi tout ça. Et puis, ça ne m'angoisse pas parce que l'avenir est tellement incertain que je ne vois pas dans quel type de situation des gens pourraient dire 'oui c'est bon, je suis sûr que ma vieillesse va bien se passer'. Il faut arrêter avec la carotte de la retraite. Et puis, ça ne m'angoisse pas, aussi, et ça c'est un point de vue qui s'est radicalisé depuis que je suis ici, c'est le fait de découvrir le truc des collectifs ruraux et cette solidarité qui peut exister entre les différents lieux et des possibilités qui existent. Se dire 'ben, tant que t'es pas trop chiant et que tu as envie de vivre avec d'autres, il n'y a pas de quoi s'inquiéter, parce qu'il y a plein de lieux comme ça en France qui seront prêts à t'accueillir'. Si pour des raisons humaines ou quoi, ça ne le fait plus ici, il y a plein d'autres lieux où j'ai des amis et où je pourrais vivre. Ça, ça enlève une inquiétude. Cette inquiétude de la précarité, de se retrouver à la rue, elle n'est vraiment plus là. Chez moi, et dans la tête de beaucoup de gens, c'est très fort cette inquiétude. De te retrouver à 40 ans, divorcé, où tu perds ton taf. Tout ce triptyque angoisse plein de gens et le monde des collectifs, ça m'a complètement enlevé ça. Tu peux toujours prendre un an pour te requinquer dans un collectif, les gens t'acceptent.*

*C'est vrai qu'il est apparu super vite ce projet de développer l'activité de boulangerie ici, et c'est vrai qu'on ne sait pas comment ça peut se passer avec les gens ici, avec le temps, les gens deviendront peut-être cons. Mais et quoi, ben à ce moment-là, on ira se prendre un petit appart' dans le village d'à côté, je re-tafferai en boulangerie, ferai des petits boulots, Julie [sa compagne] pourrait redonner des cours de langues, comme avant, comme tout le monde. Il n'y a pas de quoi s'inquiéter.*

Outre les atouts professionnels potentiels, le fait d'entretenir ou de développer des relations et des activités à l'extérieur du collectif favorise ainsi cette confiance et la propension des habitants à quitter le lieu où ils habitent. L'inverse crée à contrario une situation plus difficile à gérer lorsque certains événements poussent une personne à partir. C'est par exemple le cas de Kévin, originaire de Lille, qui s'est formé à la maçonnerie en pierres sèches en Ardèche avec le souci de restaurer un habitat aux Pradels et qui, après sa séparation avec sa compagne, m'expliquait en entretien combien le fait d'envisager un départ du collectif était difficile.

*On s'est séparé il y a trois mois, cet hiver. C'est très dur de continuer de vivre ici après ça. Je suis retourné un peu à Lille, et je me suis rendu compte qu'effectivement, je n'avais rien à faire là-bas, je n'allais pas tailler des briques. Donc ça me paraissait normal de revenir en Ardèche où il y a quand même plus d'opportunité sur le terrain. Si tu aimes bien les cailloux, tu es servi. Et puis, j'ai pas les clefs pour vivre tout seul, je ne m'imaginai pas, un jour, que j'allais vivre ça. (...) Je me rends compte que c'est important d'avoir un minimum d'échange avec les gens autour, de ne pas te renfermer sur toi-même. (...) Parce que là, avec ma*

*séparation avec Louise, j'ai eu l'impression que si je partais, je perdais ma meuf, mon taf, et ma maison quoi. Le trio gagnant.*

Enfin, comme on avait déjà pu l'aborder, les départs sont également facilités par leur anticipation ou, au minimum, par l'évitement d'une projection personnelle de vie à long terme sur le lieu. Face à la demande des autres habitants, souvent les plus anciens comme on l'a vu, les individus font part de leur volonté de rester « à long terme » mais ces engagements ne dépassent *a priori* pas cinq ans. À la façon des stoïques, l'anticipation du départ potentiel concentre ainsi l'appréciation du présent par les habitants et, s'il se produit, le départ est ainsi plus facilement exempt de frustration, déception, nostalgie ou culpabilité. Il devient un simple événement et non pas une rupture, comme s'attache à le défendre Damien de Bouffarel :

*Je me trouve toujours, là, en début de saison, à prendre des engagements 'oui bon, je m'engage à faire le fromage cette année'. Mais là, ça fait sept ans, je commence à en avoir un peu marre. Quand je suis arrivé, je me suis dit que je resterais dix ans ici. J'essaye d'évaluer un peu en me disant 'oui bon, allez, j'aurais 40 ans, peut-être que j'aurais envie de voir un autre truc ailleurs, un autre paysage'. Ça fait un moment que j'aimerais bien passer du temps au bord de l'océan, un truc avec la mer. (...) C'est pas un drame ou un échec que quelqu'un quitte un collectif, contrairement à ce que les gens disent parfois, même, c'est positif en fait. Ça prouve que tu es libre.*

Le réalisme et la lucidité par rapport à l'aspect temporaire des installations des habitants poussent parfois même certains collectifs à poser la question frontalement lors de réunions plus approfondies (*cf. supra*). C'est par exemple le cas du collectif de Bouffarel qui avait demandé aux habitants de se positionner sur les escaliers de la salle commune selon les années sur lesquelles ils projetaient leur installation dans le collectif. À leur grande surprise, presque l'entièreté des habitants ne se projetaient pas à plus de cinq ans, même les plus investis d'entre eux.

Dans le collectif de Farnac, les plus anciens constatent d'ailleurs cette réticence à l'engagement à long terme de la part des plus jeunes, ce qu'ils trouvent être finalement problématique, en particulier pour ceux qui choisissent de rester, comme le déplore ici Juliette :

*Les jeunes osent de moins en moins s'investir dans le temps. Même dans le couple, j'ai remarqué. Il faut toujours laisser des portes ouvertes, avoir la possibilité de bouger s'ils veulent, d'avoir leur propre liberté individuelle. C'est un peu individualiste au final, pour les collectifs, ça rend difficile de se projeter à long terme aussi. Et puis, pour ceux qui restent, c'est fatigant. À chaque fois, tu prends du temps pour former quelqu'un, parce que tu te dis que ça vaut le coup, qu'il va reprendre une activité, et puis, ben, non. Il part, puis il y en a un autre qui arrive.*

Pour les moins avisés qui n'agiraient pas de la sorte, qui s'investiraient avec la perspective de s'installer définitivement dans un collectif et qui sentiraient la nécessité de partir, le départ est malheureusement plus douloureux émotionnellement, au point d'en retenir certains. Émilie de la Calade, par exemple, alors qu'elle se questionnait pour la première fois depuis son installation sur l'éventualité de partir, s'est retrouvée confrontée à cette désillusion de l'ancrage paysan idéalisé qui l'animait jusqu'alors.

*C'est un déchirement de quitter un collectif. On finit par s'attacher à la terre. On réalise là seulement que tout ce qu'on a fait là, ça ne t'appartient pas, et pourtant, c'est toi qui l'as faite prospérer, c'est toi qui as pris soin de ton petit jardin. Tu as trop envie de voir pousser les petites plantes que tu as plantées. Moi, je sais exactement qui a fait quoi, qui a planté quoi avant de partir. Je ne veux pas lâcher.*

#### 4. Accès à la propriété et outils de pérennisation du collectif

Ce dernier extrait permet d'introduire la question de la propriété dans les collectifs. Une particularité partagée par la majorité des collectifs, à l'exception des Pradels et du Pégadou, est qu'il a été fait en sorte d'éviter d'avoir recours à la propriété privée individuelle lors de l'achat de leur lieu. Ce choix s'explique premièrement par des raisons économiques. La plupart des individus n'ont en effet généralement pas de capitaux suffisants pour pouvoir déboursier la somme d'argent nécessaire à l'achat d'une ferme et ne souhaitent pas rentrer dans une logique de crédit qui les obligerait à dégager un revenu stable à long terme pour le rembourser, ce qui ne correspond pas, comme on l'a vu, à leurs aspirations de vie (*cf.* chapitre III). Deuxièmement, le rejet de la propriété individualisée tient au fait de protéger le collectif d'une potentielle prise de pouvoir de la part d'un propriétaire qui n'aurait, de fait, pas le même statut que les autres habitants sur le lieu.

Dans les deux cas rencontrés qui ont eu recours à la propriété privée (aux Pradels et au Pégadou) c'est souvent autour de cet argumentaire que les habitants réfléchissent à des alternatives, comme on le voit ci-dessous, dans la bouche de Harry, propriétaire des Pradels, et Benjamin, habitant du Pégadou.

*Quand les Pradels a été mis en vente, il n'y avait que moi qui était capable de mettre 60 000 euros sur la table. J'ai emprunté l'argent à mon père. Et là, tous les mois, on le rembourse un peu. Mais du coup, ça fait un peu 'les autres remboursent pour que JE sois proprio'. Et il y a plein de choses qui me le rappellent, c'est mon nom sur les enveloppes, pour les gens du coin, c'est moi le gérant, c'est à moi qu'on s'adresse s'il y a un problème... Je ne veux pas ça moi, ça crée un déséquilibre, mais pour le moment, vu que personne n'a de sous, que, quand j'ai demandé qui était prêt à s'engager à dix ans sur le lieu, personne ne m'a*

*répondu, et que je ne suis pas prêt à juste donner les Pradels à une asso' (parce que rien ne me garantit que cette asso' ne sera pas gérée par des cons dans vingt ans), on est un peu coincés.*

*La plupart des lieux, ils sont squattés ou en SCI ou copropriété. Donc le fait qu'il n'y ait qu'un seul propriétaire ça pose problème. Aussi, ce qui pose problème, c'est que le propriétaire, il a un pouvoir énorme. Moi, j'ai vu qu'Margot [la propriétaire], elle faisait beaucoup d'efforts pour ne pas abuser de ce pouvoir-là, de dire 'bon, c'est moi qui suis proprio donc on fait comme ça et comme ça et pas autrement'. Parce que j'en ai vu des lieux comme ça, avec des gens qui étaient proprio, ou des gens qui connaissaient le proprio, qui usaient de ce pouvoir-là. Dès qu'il y avait un peu un moment dur dans le collectif, reprenaient un peu le pouvoir en disant, 'bon, les gars, maintenant, on va faire comme ça, et si vous n'êtes pas content, vous partez'. Moi, je ne veux pas ça, mais en même temps, c'est une réaction humaine normale. Quand tu vois les choses qui partent en couille autour de toi, que tu vois le lieu dans lequel tu vis que tu aimes, qui part en couille, la première réaction, c'est de dire 'bon, on va reprendre les choses, dire aux gens de partir...' et ça, c'est quelque chose qui n'a pas de sens, on vit ensemble, on fait les choses ensemble. On est sensé avoir le même poids de décision et les décisions sont prises en collectif et tout. Le côté social, l'expérimentation sociale qu'on défend, elle est à l'opposé de ça, de la propriété privée et de l'autoritarisme. (...) Mais même par rapport au poids qu'elle a au niveau des responsabilités, c'est bien que ça soit partagé, c'est aussi des contraintes, des mauvais côtés, de la paperasse, des responsabilités légales d'être proprio. Si demain quelqu'un se blesse avec une tronçonneuse, c'est pour sa pomme à Margot. Alors qu'on devrait tous être aussi responsables, vu qu'on habite là.*

Si des conflits liés à la propriété ou des abus de pouvoir de la part du propriétaire ne se manifestent pas pour le moment dans les premières années d'existence du collectif, il n'est pas exclu que des conflits interpersonnels conduisent à une telle situation ou bien, à plus long terme, rien ne garantit que les enfants agissent dans le même sens que leurs parents et continuent à privilégier l'aspect collectif autogestionnaire du lieu.

Cette réflexion sur la dissolution de la privatisation individuelle des lieux où sont installés les néo-paysans fait partie des caractères qui distinguent cette nouvelle paysannerie de la paysannerie traditionnelle telle qu'elle était définie par la plupart des sociologues ruralistes déjà cités dans ce travail et qui reposent notamment sur les transformations des rapports entretenus à l'égard de la famille.

*Ne pas être propriétaire dans la vie, c'est vachement bien. Parce que tu ne fais pas les choses pour toi, du coup. Tu vois, peut-être que je vais partir d'ici, peut-être que je vais vivre ici jusqu'à la fin de mes jours, je ne sais pas. Mais dans tous les cas, ça ne sera jamais chez moi. Tu vois là, on rénove une châtaigneraie mais dans les faits, tous les choix qu'on a fait, le fait d'être une asso', etc., peut-être que dans dix ans ce seront des gens complètement différents de nous, et ça, ça décale un petit peu par rapport à la figure classique du paysan. Parce que*

*le paysan, c'est SA terre qu'il travaille, et il va la transmettre à SES enfants. Ce qui est quand même un peu lourdingue à porter.*

Assez singulièrement, comme on le lit dans cet extrait de Damien de Bouffarel, la troisième raison qui entre en jeu dans la volonté de dissolution ou d'évitement de la propriété par les habitants est la volonté de s'assurer de pérenniser administrativement l'aspect collectif et agricole des lieux.

Comme je l'ai déjà abordé plus haut, les travaux agricoles dont les fruits ne sont pas immédiats sont en effet effectués dans l'idée qu'ils pourront bénéficier, si pas à soi-même, à d'autres futurs habitants portés par les mêmes aspirations.

C'est principalement pour cette raison que le squat ou les occupations légales, pratiques avec lesquelles beaucoup de personnes sont familières, n'ont pas été privilégiés par les gens que j'ai rencontrés. Le squat qui est une conséquence de locations inabordables financièrement ou qui s'inscrit dans une lutte sociale, souvent urbaine, autour du droit à la ville, endosse les conséquences sous-jacentes de l'illégalité. Parmi ces dernières, le défaut de pouvoir se projeter dans le temps se révèle particulièrement problématique dès lors qu'il est souhaité de développer une activité agricole. De plus, cette démarche s'aventure sur un terrain d'entente plus compliqué avec les voisins et les pouvoirs publics locaux avec lesquels les néo-paysans veulent entretenir de bons rapports. Benjamin, du Pégadou, qui a vécu précédemment dans d'autres lieux collectifs squattés, explique ici la sérénité et la stabilité qu'apporte le fait d'avoir un statut de propriété légal :

*C'est agréable, l'air de rien, de ne pas avoir peur de voir débarquer les flics pour te virer. Quand tu es emmerdé par les flics, par tes voisins, par tout le monde, j'ai connu des lieux comme ça, ben ça fait que tu es aussi plus réticent à t'ouvrir et puis, tu ne vas pas te mettre à démarrer des activités sérieuses parce que tu ne sais jamais si tu en verras un jour les fruits.*

Pour éviter toutes ces appréhensions à l'égard de la prise de pouvoir ou de l'incertitude intrinsèque au squat, toutes sortes d'outils juridiques ou de fonctionnement légal sont étudiés. Une certaine expertise juridique se développe, s'organise de manière transversale entre collectifs et permet de composer les meilleurs arrangements administratifs au cas par cas.

L'expérience des conflits relatifs aux investissements financiers des collectifs qui ont vu le jour dans les années 1970 est souvent utilisée comme garde-fou. Il est question de ne pas refaire les erreurs qui ont parfois pu conduire à l'éclatement des collectifs et à l'appropriation individuelle des lieux par certains individus. Cette approche du projet se fonde ainsi sur une anticipation des déboires relationnels que le collectif pourrait traverser dans le futur et des

frustrations individuelles à l'égard des questions financières. Elle pose de manière très précise et lucide un cadre légal, souvent complexe, étudié en amont. Ces démarches cohabitent, par ailleurs, avec un rapport très enthousiaste et passionnel à l'idée de démarrer un nouveau projet collectif dans lequel se projettent abstraitement les individus, comme ici pour Jules, qui s'apprêtait à quitter le collectif de Moucadou pour en former un nouveau avec une petite équipe d'amis :

*Nous on est plus dans l'idée de rester entre potes. Du coup, après, se posent les questions : 'est-ce que tes amis aujourd'hui seront aussi tes amis dans dix ans ? Est-ce qu'ils ne vont pas te faire des coups de putes ?'. C'est le risque. Du coup, juridiquement, on va quand même se mettre des barrières chacun histoire que si moi je deviens con dans cinq ans et que j'ai envie d'emmerder tous les autres, que je ne puisse pas trop le faire. Par exemple, on s'est arrangé d'un point de vue de la propriété, des barrières liées à l'argent. Nous, on est dans un groupe où il y a un gros déséquilibre au niveau de l'apport d'argent. (...) On ne veut pas que ce déséquilibre-là soit une source de déséquilibre d'entente entre nous si jamais il y a conflit. Du coup, on a fait en sorte que ça soit l'association qui soit majoritaire des parts de la SCI, qui est propriétaire du lieu. (...) C'est une question de confiance entre nous. On fait ça parce qu'on s'est rendu compte qu'il y avait déjà eu plein d'expériences de collectifs et que c'était toujours sur base du facteur humain et que souvent, c'était une personne qui prenait plus de pouvoir sur les autres et qui du coup les faisait fuir. Souvent des problèmes de hiérarchie, un déséquilibre dans les pouvoirs.*

La SCI (Société Civile Immobilière) mentionnée dans cet extrait d'entretien avec Jules (un habitant de Moucadou sur le point d'acquérir une ferme avec une poignée d'autres habitants pour y démarrer un nouveau projet collectif) est une formule légale qui a du succès auprès des collectifs contemporains.

Cette formule qui concerne la Calade, les Bartas et de nombreux autres collectifs hors de mon échantillonnage consiste en la fondation d'une société propriétaire du lieu dont les parts sont achetées par différents investisseurs résidents ou non sur le lieu. Contrairement au principe de copropriété, le cadastre du lieu n'est pas morcelé entre les différentes parties. Ceci évite la revente de parties à titre personnel, maintient l'unité du lieu et potentiellement le projet. Les parts pourront par ailleurs être récupérées dans le cas d'une sortie du collectif par un habitant tout en prenant en considération une augmentation potentielle de la valeur de ces dernières. Si cet outil juridique permet de garantir les investissements individuels, il est souvent détourné de manière à préserver l'aspect collectif des projets et à éviter l'accaparement futur potentiel du lieu par personne au détriment des autres. Pour ce faire, le collectif constitue une association qui, sur base de dons ou de prêts de personnes qui vivent ou non sur le lieu, devient majoritaire des parts de la SCI. Cette formule garantit à la fois une propriété collective dépersonnalisée et

la sécurité de récupérer l'argent investi (plus fructification potentielle du capital) en cas de départ.

Cette formule n'est toutefois pas vue du même œil par tous les collectifs. Au vu de l'expérience de plus anciens collectifs, certains se méfient du comportement legaliste que peut engendrer un départ d'investisseur dans un contexte relationnel peu serein, comme l'anticipe ici Pierrot de Bouffarel :

*La SCI, c'est un peu foireux. Tant que tout le monde va bien, que tout le monde s'aime bien, il n'y a pas de problème, mais je jour où tu as envie de t'en barrer ou qu'il y a un problème au sein de l'équipe, c'est le carnage. On a entendu beaucoup d'histoires comme ça. Tu pourrais, théoriquement, te barrer hyper serein, en respectant la charte de valeurs que tu as mis en place avant, faire en sorte que le départ soit simple, mais cette charte de valeur, elle n'a rien de légal, donc tu peux très bien faire chier à mort, et réclamer, je ne sais pas, 200 000 euros à ceux qui restent. Lancer des procédures judiciaires pour récupérer ton pognon et ses bénéfices, quitte à ruiner le collectif qui reste derrière. Ça peut aller loin.*

Souhaitant pousser plus loin le rejet de la propriété, même partagée, beaucoup de collectifs ont choisi de fonctionner par location de la ferme à une association propriétaire, garantie à long terme via un bail emphytéotique (de 18 à 99 ans). C'est le principe de fonctionnement de Terre de Liens (TDL) avec qui les collectifs de Bouffarel, de Hameau des chênes et de Bertizène sont liés. Dans le collectif de Bouffarel, les habitants fondateurs ont malgré tout eu besoin de trouver de l'argent en fond propre pour investir. Laure, qui faisait partie de l'équipe de départ, explique ici leur intention de conserver une équité de principe entre les habitants, indépendamment de l'argent investi :

*On s'en foutait un peu d'avoir un truc qui nous appartiendrait à nous. Ce qui nous incombait, c'était que ce soit nous qui fixions les règles du jeu. La propriété en soi, c'était vraiment pas un truc qui nous habitait. Donc, TDL, ça nous allait parfaitement. En fait, c'est simple. TDL a dit, 'on achète', mais, petit bémol, 'on achète pour 200 000 euros. Vous, vous devez mettre 100 000 euros'. Parce que les tracteurs, les chèvres, tout le matos, ils ne pouvaient pas les acheter. (...) Donc il fallait mettre de la tune de notre poche. On avait 30 000 euros, entre nous, d'économie. Et on a fait un appel aux dons à tous les gens qu'on connaissait et on a récupéré 70 000 en moins d'un an. À l'époque, tu n'avais pas de crowdfunding, financement participatif, facebook, kiss kiss bank bank, rien. C'étaient des potes de potes. Des gens qui mettent 100 euros, des gens qui mettent 1000, des parents riches qui mettent 5000, d'autres qui ont eu un héritage et qui mettent 10 000. Et les bases, c'était : on n'a pas de part. On veut abolir les inégalités sociales. Moi, par exemple, mon père m'a filé 7000 euros. Anne-Pascale, ses parents sont postiers, ils n'allaient pas lui filer 7000 euros. C'est pas juste que j'ai plus de poids sous prétexte que je vienne d'une famille plus riche. Du coup, on a été clair : 'l'argent que tu mets, tu le mets en connaissance de cause et tu ne le récupéreras jamais'.*

*On s'était entendu là-dessus. C'était classe. (...) C'est pour ça qu'on n'a pas fait de SCI, la propriété, faire des parts, c'est un fonctionnement qui se base sur la déconfiance des gens, la protection des investissements, tout ça, c'est un outil très managérial et capitaliste en fait.*

La possibilité de s'inscrire en tant que personne morale sur les baux de Terre de Liens est toutefois sujet à négociation au niveau des instances régionales. Dans le cas du Hameau des chênes et de Bouffarel, cette possibilité a été acceptée sans problème, permettant ainsi une certaine liberté de départ et d'installation des membres du collectif sans avoir à les justifier auprès de Terre de Liens. Dans le cas de la ferme de Bertizène, les comités régionaux étaient plutôt réticents à l'idée, ce qui a fait surgir de nombreux débats, portant notamment sur les contraintes d'enracinement sur le lieu de la part des individus qui signeraient le bail, sur la pénibilité administrative qu'impliquent les passations de bail et sur les obstacles à l'horizontalité des responsabilités et des pouvoirs de chacun.

Le fait que les collectifs ne soient pas propriétaires des lieux où ils ont développé leur projet, ne dissipe cependant pas entièrement les risques de délogement. Dans le cas des baux de Terre de Liens, les bailleurs sont tenus de respecter une charte environnementale et la vocation agricole des terrains loués. Les habitants sont ainsi soumis à des contrôles de la part de l'association propriétaire qui impliquent des pressions informelles sur les méthodes agricoles employées et le développement économique des exploitations (Pibou, 2016 : 304). Selon les cas, cette situation peut créer un sentiment de diminution de liberté, d'autonomie ou de capacité d'action sur les néo-paysans. De plus, lorsque l'entente entre Terre de Liens et les néo-paysans laisse à désirer, cela laisse également la porte ouverte à un repli sur des positions contractuelles et légalistes de la part de l'association et à des représailles potentielles de la part de celle-ci si des clauses ne sont plus respectées par le collectif. C'est une situation à laquelle j'ai eu l'occasion d'assister dans la ferme de Bertizène alors qu'une habitante, seule signataire du bail, avait quitté le collectif et souhaitait rompre le bail dans l'idée que d'autres habitants puissent reprendre son statut. Les mésententes entre les responsables régionaux de Terre de Liens et les anciens habitants du collectif ont en effet conduit l'association à rouvrir publiquement l'offre de location et, en s'appuyant sur des bases légales, à ouvrir ainsi la possibilité qu'une autre personne puisse prétendre à s'installer sur les lieux en délogeant ainsi le collectif installé. Ce type de situation n'est pas anodine et représente, selon la sociologue Elsa Pibou, auteure d'une thèse sur le sujet, une forme de domination symbolique de cette structure sur les paysans et une privation de leurs droits à jouer un rôle dans leur propre gouvernance, alors même qu'ils revendiquent une place dans les instances de décision de l'association (2016 : 348). Dans le cas



de Bertizène, la situation s'est finalement terminée en faveur des habitants. Ceux-ci ont dû réintroduire un dossier répondant à l'appel à projet qu'avait publié Terre de Liens. La demande des habitants du collectif de pouvoir signer le bail en tant que personne morale afin d'éviter que cette situation ne se reproduise à chaque départ d'habitants (que l'on sait mobiles) a toutefois été refusée par l'association. Depuis, le contrôle de Terre de Liens sur les activités de la ferme s'est rigidifié et des tensions resurgissent de temps à autres, notamment lors des derniers départs d'habitants qui ont conduit à revoir à la baisse les activités sur le lieu.

La potentialité de devoir légitimer sa présence sur les terrains loués par Terre de Liens n'est donc pas que théorique et il est intéressant de constater que son impact sur les habitants dépend des expériences de chacun. Les deux extraits ci-dessous, recueillis auprès de deux habitants de Bouffarel, Pierrot et Damien (respectivement), permettent d'avoir une idée des différentes approches possible d'une même situation juridique :

*Tu vois, ici, c'est un bail TDL emphytéotique, on en a encore pour 25 ans en théorie. Ça change par rapport au squat. Moi, je pense que si j'étais sur un squat, je ne m'investirais pas de la même façon. Le fait de me dire que je peux rester ici 20-25 ans, ça permet vraiment de se projeter, donc ça, c'est cool. Après, je pense que je ne me projette pas vraiment non plus de la même façon si le lieu m'appartenait, même collectivement. Je pense que tu n'habites pas de la même façon un lieu si c'est ta maison, ou 'notre' maison, que si c'est une location. (...) Pour être horizontaux entre tous les gens qui habitent sur un lieu, c'est sûr que c'est mieux de privilégier l'association ou le fond de dotation. (...) Mais le problème, c'est que là, Bouffarel, légalement, on pourrait nous l'enlever dans 25 ans. Ou même l'année prochaine. Si on se met à détruire la maison, à ne pas faire les chèvres, à ne plus faire d'agricole, on peut nous virer de Bouffarel. (...) Bon. C'est délicat aussi. Il n'y a pas de solution parfaite. Ou alors, peut-être compter sur du crowdfunding, des subventions, ce qui permet de mettre moins de billes, mais de s'approprier le truc ensemble. Une structure qui achète collectivement le truc, c'est une propriété commune qui n'appartient réellement à personne. Les structures, les personnes qui en font partie peuvent en changer, et on est tous égaux là-dedans. (...) Au moins, ce lieu, on ne pourrait pas nous l'enlever.*

*Ils sont incapables de nous virer. Nous, on est des squatteurs. On est passé par là. Dès le début, avec Terre de Liens, c'était du flan. Nous, assez rapidement, on a rencontré des individus qui travaillent dans Terre de Liens et on s'est rendu compte qu'il n'y avait pas trop de comptes à rendre et on s'est dit que le jour où ils voudront nous virer, mais on va se marrer ! Nous virer d'un endroit où on est depuis 25 ans ? Mais combien il faudra de gendarmes ? Il y aura tout le village, toutes les vallées qui viendront faire un campement de 500 personnes. Parce que c'est de ça qu'on est capable en fait. On peut mobiliser 600 personnes sans souci. On t'organise une ZAD sans problème et puis, tu imagines leur image ? 'Terre de Liens veut virer des paysans de chez eux'. Non, ils ne nous vireront jamais. Ils le savent très bien, d'ailleurs, on ne leur rend aucun compte.*

Enfin, une dernière forme de propriété collective observée parmi les collectifs rencontrés est celle de la fondation. C'est le cas de Farnac comme des autres lieux collectifs de Largo Plazo. Le collectif pionnier de Largo Plazo qui, comme son nom l'indique (« que cela dure longtemps »), a eu le même souci de pérennité de son initiative a opté pour l'outil juridique de la fondation. Celui-ci facilite, par la constitution d'un « fond de dotation » la capitalisation « des biens et des droits de toute nature qui lui sont apportés à titre gratuit et irrévocable et utilise les revenus de la capitalisation en vue de la réalisation d'une œuvre ou d'une mission d'intérêt général »<sup>35</sup>. Cela permet aux collectifs faisant partie de Largo Plazo, de recevoir plus librement des donations et de gérer en toute souveraineté leur patrimoine dont la propriété est, dans ce cas, irrévocable. La propriété des lieux demeurera ainsi collective, sans possibilité de réappropriation individuelle ou de légalisation.

Pour terminer, notons que toutes ces opportunités administratives qui permettent de pérenniser la propriété collective des lieux où sont installés les néo-paysans ainsi que la nature du projet qui s'inscrit en leur sein sont très largement partagées. Certains collectifs ont d'ailleurs développé une certaine expertise en la matière et ont pris l'initiative d'organiser des réunions ponctuelles pour apporter une aide juridique aux personnes soucieuses de démarrer le même genre de projet. Les phases de démarrage de nouveaux collectifs où cette question de la propriété se pose le plus directement sont ainsi souvent des périodes de réflexion et de démarches juridiques qui se différencient de la temporalité spontanée et utopique qui est pourtant décrite au moment d'expliquer comment s'est déroulée l'initiative des projets collectifs mis en place. Au moment où la situation était tendue entre le collectif de Bertizène et Terre de Liens, comme expliqué ci-dessus, Félix passait par exemple beaucoup de temps à écrire un projet qui permettrait au bailleur de reconnaître la visée collective de leur projet, à échanger des e-mails, et à communiquer de manière générale sur la situation. Las de passer autant de temps devant l'ordinateur, il ironise :

*Quand j'ai choisi de retourner à la terre, à l'essentiel, à la nature et tout ça... c'est le moment de ma vie où j'ai passé le plus de temps devant un ordinateur.*

---

<sup>35</sup> Extrait de la loi concernant le fond de dotation, disponible sur le portail de l'Économie, des Finances de l'Action et des Comptes publics : <https://www.economie.gouv.fr/cedef/fonds-dotation> (consulté le 24 janvier 2019).

Comme on le verra au chapitre suivant, les tâches administratives sont effectivement souvent vues comme une entrave aux souhaits de déconnexion et d'épicurisme présentiste auxquels font référence les personnes que j'ai rencontrées.

## 5. Conclusion

Les aspirations libertaires qui animent les néo-paysans que j'ai rencontrés ne sont pas sans influence sur les modes d'organisation du temps qu'ils mettent en place. Le fait de vivre et de travailler en collectif, tout en cherchant à installer des rapports humains horizontaux et autogestionnaires, crée effectivement la nécessité d'outils d'organisation du temps tels que les tableaux et calendriers qui matérialisent ainsi une des représentations du temps partagées par les habitants. Parmi les autres temporalités qui entourent le quotidien des néo-paysans, la nécessité de coordination du travail agricole et de la vie commune implique en effet de gérer l'inertie temporelle que les prises de décisions collectives induisent, de composer sans cesse avec les emplois du temps de chacun et de chercher un mode d'organisation du travail le plus adapté.

J'ai par ailleurs mis en avant que les perspectives d'engagement sur les lieux et les approches de la vie collective (lassitude, enthousiasme) étaient influencés par la place que les individus occupent dans leur trajectoire d'installation, par leur expérience de vie en collectif et, dans une certaine mesure, par leur âge ou leur expérience professionnelle. Ce faisant, ceci démontre que les « équations temporelles » (les temporalités biographiques individuelles des individus), bien que très peu discutées entre les habitants comme c'est le cas de la vieillesse, contribuent effectivement à des rapports au monde différents, avec lesquels il devient parfois difficile de composer. Le *turn-over* des habitants, particulièrement fréquent dans les collectifs observés, alimente par ailleurs la temporalité présentiste (*cf.* chapitre VIII) des néo-paysans et leur stoïcisme lucide et conduit, malgré tout, à l'appropriation du projet collectif même si ce n'est que pour quelques années.

Malgré cela, les néo-paysans anticipent l'avenir. Toujours en lien avec le souhait de ne pas voir se façonner des rapports de pouvoir inégalitaires, les collectifs que j'ai rencontrés remettent en cause le principe de la propriété privée. Plus qu'une conséquence de leur faible capital économique, les démarches entreprises témoignent d'une volonté de pérenniser l'aspect collectif des lieux indépendamment du fait que les individus s'y projettent personnellement à long terme. Sur base de l'expérience des initiatives collectives qui les ont précédés et de leur facilité à entreprendre des démarches administratives ou juridiques, les individus rencontrés

tentent effectivement d'anticiper les frustrations potentielles futures qui peuvent survenir lors des départs d'habitants, tout en aménageant les conditions de stabilité nécessaires qui leur permettent de projeter leurs actions à plus long terme.

# CHAPITRE VI

## Le retour de la valeur travail

En faisant état des modes d'organisation collective du temps que les néo-paysans mettent en place pour organiser le travail, le précédent chapitre a permis de mettre en avant les logiques de coordination, synchronisation, compromis et autres interactions entre différents types de rapport au temps, et ce, selon les équations temporelles propres à chacun. Les choix faits par les acteurs de prendre le temps d'accorder leur emploi du temps, de composer avec leurs différentes projections personnelles, de penser l'avenir de leur projet collectif indépendamment de leurs aspirations individuelles, et de développer des outils permettant de gérer tout cela de manière anti-autoritaire et collaborative étaient effectivement un terrain propice à la démonstration de l'enchevêtrement de différentes temporalités au quotidien.

Mais toutes les interactions temporelles qui entourent le rapport au travail des acteurs rencontrés ne se résument pas à un simple effort de communication et d'organisation. Elles sont également soumises à des normes sociales, réinventées au gré de l'expérience des collectifs et des rapports de pouvoir en présence. C'est sur ce point que nous nous attarderons dans ce chapitre : le retour de la valeur travail. Les débats, contradictions et tensions liés à l'importance accordée à la proactivité, aux aspirations professionnelles de chacun, à l'usage de certains types d'outils ou à la relation à certaines institutions ou instances officielles permettent effectivement de mettre en lumière diverses contraintes et concessions temporelles. Là où les précédents chapitres permettaient de mettre en avant comment la multiplicité des temporalités était vécue et revendiquée par les néo-paysans, celui-ci permet de lever le voile sur les obstacles et rapports de forces qui entrent en jeu dans cette quête de l'écologie temporelle.

### 1. De la proactivité

#### 1.1. « *Trouver sa place* »

Comme l'analysait déjà Henri Mendras à propos des sociétés paysannes, « la difficulté ou la répugnance à s'imposer une discipline dans le détail du travail est compensée par la discipline du travail en général, imposée par la morale paysanne (...). Dès lors (...) une analyse purement rationnelle, quantitative et temporelle ne fait que souligner à quel point, pour le travailleur agricole, le travail est affaire de morale » (1992[1967]) : 106-107). Tous les discours et initiatives qui sont mis en place par les néo-paysans pour vivre une vie libérée du travail, et

auxquels les chapitres précédents ont été dédiés, sont effectivement à mettre en parallèle avec les normes sociales qui régissent l'organisation de la vie collective. Il m'est apparu au cours de mon travail de terrain qu'une valorisation de la proactivité au sein des collectifs venait insidieusement contrebalancer l'attitude strictement épicurienne, ludique, dilettante ou « papillonne » des habitants.

La « valeur travail » que s'attachent à déconstruire les néo-paysans ne disparaît en effet pas entièrement de l'organisation de ces collectifs. S'il est très rare qu'il soit explicitement exigé des heures minimales de travail (dont la référence au temps de travail comptabilisé soulèverait l'indignation générale), chacun sait pourtant que la passivité sera jugée négativement et aura des répercussions sur l'intégration des personnes au sein du collectif.

Aussi, l'autonomie et l'encouragement des habitants à ce que chacun gère son emploi du temps, que celui-ci soit coordonné au préalable lors de réunions collectives ou non, prennent au quotidien, paradoxalement, un aspect contraignant pour les habitants n'ayant pas de vue d'ensemble sur les tâches nécessaires à effectuer pour le bon déroulement du collectif. La « prise d'initiative » est en effet attendue, bien qu'elle soit tributaire de cette connaissance de l'ordre des priorités des tâches à effectuer. Or, pour des habitants moins présents ou récemment arrivés, comme c'était mon cas, il n'était pas toujours évident de savoir comment occuper ses journées de travail. L'injonction à « faire ce que tu veux, quand tu le veux » prenait ainsi dans certains cas une tournure anémique.

Ce sentiment d'impuissance, qui s'accroît d'autant plus lorsque les individus n'ont pas de compétences manuelles spécifiques qui les conduiraient plus facilement à endosser des responsabilités, conduit ainsi certains habitants à éprouver de la culpabilité face à la proactivité et l'efficacité de leurs pairs comme en témoignent ici deux habitants de Bouffarel et des Pradels.

*Si tu restes ici, tu te sens vite pris dans le tourbillon de travail. Quand tu vois que tout le monde est actif, que tout le monde fait des trucs toute la journée, c'est difficile de rester dans le canapé à ne rien foutre. Tu as les gens qui rentrent fatigués, qui te regardent, tout le monde demande à tout le monde ce qu'il a fait de la journée, et si tu n'as rien fait, bon, c'est pas que c'est honteux, mais... Tout ça, ça fait quand même que tu cherches à t'activer.*

*Quand je vois Jean-Pierre, comment il se démène toute la journée, à courir partout, à démarrer plein de chantiers en même temps, ... Moi c'est vrai que j'ai du mal à suivre, j'ai pas cette force-là, j'ai besoin de me poser... Mais ça, c'est difficile à faire ici. Légitimement je veux dire. Tu finis toujours par culpabiliser et demander 'tu veux un coup de main ?' ou faire un autre truc utile pour ne pas culpabiliser de n'avoir rien fait pendant qu'il était en train de suer avec ses sacs de sable.*

Cette culpabilité n'est pas infondée. Elle est la conséquence d'un comportement déviant par rapport aux normes sociales qui régissent les collectifs et qui sont soumises à un contrôle social interindividuel qui se marque à travers trois types de comportement.

Premièrement, on assiste à une dévalorisation indirecte des personnes qui seraient moins actives ou qui ne tiendraient pas leurs engagements, principalement de la part de certains habitants qui ont souvent démontré une certaine ardeur au travail : « Oscar ? où veux-tu qu'il soit ? Il cuve son vin évidemment. Parce que tu comptais sur lui pour venir aider ? », « Ça me casse les couilles t'entendre ses beaux discours, quand je vois qu'il ne fout rien de la journée », « C'est pas avec des gens comme Yann qu'on aurait rempli les placards de bouffe, ça, c'est sûr ». Ces reproches ont vite fait de faire comprendre à une personne nouvellement arrivée qu'il est attendu d'elle qu'elle participe activement aux tâches quotidiennes.

Deuxièmement, les normes relatives à la proactivité désirée des habitants deviennent explicites au moment où se discute l'installation permanente d'une personne. Ceci passe par une « logique de projet » qui émane principalement d'habitants plus anciens et actifs sur le lieu, mais aussi des structures associatives ou institutions qui accordent des subventions (comme on le verra plus loin). On peut lire des exemples ci-dessous, de la part de Benjamin du Pégalaou et de Félix de Bertizène.

*C'est pas très assumé mais, en fait, clairement, si tu veux venir habiter ici et que tu ne fous rien, ça ne va pas le faire. Pour venir habiter ici, il faut un projet et il faut qu'il y ait de la place pour l'accueillir. Tu vois, là, on aurait bien besoin de quelqu'un motivé pour prendre en charge le troupeau de brebis. C'est pas qu'on va demander aux gens des CV mais presque... Moi, demain, si un gars arrive ici avec un projet, que je vois qu'il a déjà bien pensé le truc, que c'est pas juste du blabla... et puis, aussi que ça ait un intérêt pour ici (...), mais carrément, il est le bienvenu.*

*Dans un collectif, tu as toujours des gens qui sont plus 'consommateurs du lieu' et d'autres 'acteurs du lieu', tant que tu as un équilibre, ça marche. Mais dès que tu as un peu trop de gens qui ne sont pas entrepreneurs, autonomes, qui n'ont pas vraiment envie de démarrer des projets ici, et puis, surtout, de les mener à bien dans la durée et avec un minimum d'efficacité, ça fait surgir plein de questions et ça met en péril le lieu. Cette vision hippie 'peace and love', 'ce qui compte, c'est le bien-être', 'vivre au présent', tout ça, en fait, ça marche que si tout le monde, en fait, trime comme des porcs, dix heures par jour.*

Il est intéressant de voir surgir cette idée de projet à un endroit où, précisément, les individus évoquent souvent la volonté de « vivre au présent » (cf. chapitre VIII). Cette valorisation du projet, ironiquement, tire son origine dans le secteur managérial et s'est, peu à peu, généralisée dans la plupart des secteurs professionnels et des institutions politiques. Par

les logiques de subvention montées en ces termes, le milieu associatif s'est réapproprié ce vocabulaire, jusqu'à se retrouver aujourd'hui dans la bouche d'individus pourtant réticents aux logiques procédurières (Boutinet, 1999[1990] : 273-274). Parler de « logique de projet » au sein du milieu néo-paysan n'est cependant pas antinomique.

Comme l'analyse le psychosociologue Jean-Pierre Boutinet, se situer dans une démarche de projet contient en effet inévitablement une « variante émancipatrice des temporalités et une variante assujettissante » (2012[1990] : 366). De fait, cette attente que les individus aient un projet personnel lors de leur arrivée, et qui devient parfois un critère qui facilite l'intégration d'une personne dans un collectif, s'explique de deux manières. Tout d'abord, cette attente s'inscrit dans la continuité de la réflexion des individus qui sont à l'initiative des collectifs en question. Comme on pourra le lire dans le chapitre VIII, la naissance des lieux collectifs et des projets qui les animent a émergé suite à une démarche de prise en main, tant d'un point de vue existentiel que politique, face à un constat pessimiste à l'égard de l'avenir et à une inadéquation de divers aspects du présent tel qu'il était vécu par les personnes concernées. Demander aux nouveaux arrivés de définir un projet révèle ainsi la volonté que chaque habitant du collectif soit dans cette même démarche dynamique du « projet émancipateur » qui consiste à la fois en une prise de distance par rapport à la volonté de fuite ou à la nostalgie idéaliste et passive et en un développement d'un cadre (juridique, matériel, financier, éducatif, etc.) permettant de concrétiser, en toute autonomie, des actions réfléchies allant dans le sens de leur émancipation (Boutinet, 2012[1990]). Assez paradoxalement, cette échappatoire par l'« acte de faire », devient contraignant pour les personnes qui n'ont pas cette attitude motrice et créative comme on peut le lire dans l'extrait ci-dessous :

*C'est pas que je veux retourner travailler pour un patron, mais, il faut avouer qu'il y a un certain confort à ne pas trop avoir à tout décider, à créer tout seul. Ici, c'est un peu l'extrême inverse 'sois créatif', 'sois créatif', parfois, tu n'as juste pas d'idée. Comme il y a cette idée que tu es 'enfin libre', de ne plus faire ce qu'on te dit de faire... tu as la possibilité de faire ce que tu veux, mais ça devient presque une obligation... d'être une personne d'exception.*

Il est en effet attendu que la majorité des habitants soit dans une démarche active et démontre détenir les moyens de faire exister cet espace collectif de repli et de construction de perspectives d'avenir. La peur que le collectif se fasse dépasser par la présence trop importante de personnes qui seraient strictement là pour bénéficier des infrastructures mises à disposition (terrain pour poser leur camion, logement, prise en charge collective des repas, bonne compagnie) ou pour se contenter d'apporter une aide strictement ponctuelle est exprimée. Ces



personnes sont ainsi, par exemple, identifiées comme des « consommateurs du lieu », selon les mots d'un habitant de la ferme de Bertizène.

Ensuite, cette attente que les individus aient un projet personnel lors de leur arrivée peut également être une manière de leur demander un engagement à plus long terme sur le lieu. Comme on l'a vu dans le chapitre V, les nombreuses allées et venues peuvent s'avérer lassantes pour les habitants. Demander aux individus de venir avec une idée de projet à développer est ainsi une tentative d'enraciner les porteurs de projets sur le lieu et de stabiliser le développement et l'entretien à long terme d'une activité sur laquelle le collectif pourra compter avec une certaine sécurité à long terme. Cette situation soulève une confrontation de deux temporalités paradoxales : d'un côté, la projection de certains habitants (plus anciens ou non) soucieux d'anticiper certaines modalités pratiques de l'organisation collective et, de l'autre, l'aspiration au papillonnage (cf. chapitres III et VIII), à la passion créatrice et au désir de présentisme épicurien. Les extraits ci-dessous des entretiens avec Eliot, installé depuis deux ans à la ferme de Bertizène et avec Louise, habitante des Pradels à mi-temps depuis quatre ans, témoignent de cette mise en concurrence temporelle.

*C'est marrant parce qu'on parle toujours de 'projet', de 'projet'. Mais moi, en fait, je vis en essayant de ne pas avoir de 'projet' justement. J'ai eu beaucoup de mal en arrivant ici de réussir à ne pas avoir à projeter. Là, j'ai envie de faire ça, maintenant, un projet collectif en maraîchage. Mais c'est possible que dans un an, ça ne soit plus ça parce qu'il est possible qu'il se soit passé tel truc et que le projet ait évolué. Et donc, je n'arrive pas à dire aujourd'hui que j'ai un projet. J'ai envie de voir ce qu'il va se passer au fur et à mesure. Même si tu as toujours une vision un peu loin de là où tu veux aller. Mais quand tu dis ça, alors que c'est la position la plus honnête, t'as des gens qui te tombent dessus et qui te demandent de faire des plans à long terme. En plus, ça ne dépend pas que de toi. C'est assez difficile de jongler avec ça.*

*Là, c'est devenu la mode de demander aux gens qui veulent s'installer 'quel est ton projet ?'. Dans l'idée où il ne faudrait pas qu'il ou elle viennent 'parasiter', profiter de ce qui se fait ici, sans apporter rien. Mais moi, quand je suis arrivée ici, je ne savais pas ce que je voulais faire. C'est venu après. Déjà, tu ne sais pas ce qu'il est possible de faire. C'est après un an passé ici que l'envie de poser des ruches est venue. Et puis, il fallait que je me forme, l'air de rien. Et moi, on ne m'embête pas trop avec ça parce que j'étais là avant tout le monde ici, donc je suis tranquille (rires). Mais j'ai du mal à faire entendre ma voix, quand même.*

Lorsque ces temporalités, désirées ou vécues, ne sont pas identifiées par les acteurs en présence, ces situations peuvent conduire à des malentendus ou des déceptions à cause des engagements qui ne seraient pas tenus. C'est assez souvent le cas, par exemple, de l'annonce

d'une installation « à long terme » d'individus qui finalement décident de partir après moins de deux ans.

Outre la dévalorisation indirecte des personnes moins actives ou qui ne tiendraient pas leurs engagements et l'application des normes relatives la proactivité, le troisième type de comportement qui révèle le contrôle social interindividuel se marque par la légitimité qui est attribuée aux habitants dans leur participation aux processus de prises de décision collectives. C'est par exemple ce qu'explique Eliot sur les différences de traitement que le collectif de Bertizène entretenait à l'égard de deux habitants partiellement présents sur la ferme :

*Dans la théorie, on a tous le même poids dans les prises de décisions. Mais dans les faits (rires) ce n'est pas le cas. (...) Le fait de valoriser celui qui aurait le plus de connaissances sur un secteur, ou celui qui ferait une activité qui rapporte plus d'argent à la ferme, ou celui qui est super dispo pour aider tout le monde tout le temps, ou celui qui travaille toute la journée à fond.... c'est quelque chose qu'on n'a pas posé clairement et qu'on ne veut pas poser clairement parce que ça va vraiment dépendre de la personnalité des gens. Ça ne nous dérange pas du tout qu'il y ait des gens qui ont un peu le statut d'Étienne ou de Benoît. [Ils vivent ailleurs et puis, quatre jours par semaine, ils viennent ici, c'est leur lieu où ils se posent pour se reposer. Ils ne viennent pas ici pour bosser, ils viennent pour se reposer. Parce que ce n'est pas un lieu calme, parce que c'est un lieu accueillant]<sup>36</sup>. Et là où il y a une différence, c'est que, Étienne, (...) s'il ne veut pas faire la journée collective, il ne va pas faire la journée collective, et on ne va rien lui dire. Si Benoît ne fait pas la journée collective, ça va être vachement moins bien pris. (...). Parce que Étienne, quand il est là, il participe activement à ce qui se passe. Sans qu'on ait besoin de lui demander, on n'a pas besoin de définir des choses avec lui pour que ça se passe. Il va peut-être pioncer jusque dix heures, il ne va pas sortir de sa roulotte, mais, et puis, pendant quatre heures, il va prendre les quatre ânes et il va aller te remplir la réserve de bois pour plusieurs mois. Il a fait un truc pour la ferme. Ça se voit, c'est clair, c'est concret. Il a un fonctionnement vraiment collectif sans qu'on l'ait défini avec lui. [Il rend la contrepartie qu'il juge satisfaisante pour qu'il puisse venir, il va faire du bois, mais en plus, pour lui, c'est normal de le faire, il ne compte pas. Pour lui, c'est logique, tu fais vivre un lieu collectif. C'est même pas une contrainte d'aller couper du bois, parce que c'est normal. On ne va pas t'applaudir pour l'avoir fait. Tu vis sur un lieu, tu vas couper du bois, tu fais faire à manger pour les gens...]<sup>37</sup>. Benoît, il a plus de mal. La dernière fois, il lançait une réflexion sur le fait qu'on [devrait gérer tel jardin de telle façon] (...). Il nous balance ça à nous qui bossons à peu près quinze heures par jour sur la ferme ! On se lève le matin, on ne se pose pas la question 'est-ce que je vais bosser sur la ferme ?'. On ne compte pas nos heures, on bosse sur la ferme, toute notre vie c'est du travail de la ferme. (...) Alors que Étienne,*

---

<sup>36</sup>. Extrait original mais situé à un autre moment de l'interview.

<sup>37</sup>. Même remarque que la note précédente.

*comme il a plus d'expérience aussi, que ça fait longtemps qu'il est là, qu'il fait sa part, on aura tendance à accorder plus de place à ce qu'il aurait à dire.*

Lors des réunions, j'ai effectivement observé que lorsque se mettaient en place des logiques de négociation, qu'il s'agisse de décider des priorités à donner aux travaux, d'un achat plus conséquent de matériel, de l'organisation d'une journée de travail collectif, des orientations que pourrait prendre le collectif ou autres, il n'était pas rare que les personnes ayant le dernier mot étaient celles qui étaient le plus actives sur le lieu. Ces individus sont généralement ceux qui ont également le plus d'expérience et une connaissance plus poussée dans les domaines discutés, ce qui pourrait, au premier abord, paraître logique. Ceci dit, particulièrement dans les collectifs où les modes de communication étaient moins bienveillants qu'ailleurs, les arguments avancés pour justifier une position pouvaient faire référence à la participation des uns et des autres :

*D'où tu parles alors que de toute façon, on sait bien que c'est pas toi qui va aller faire le tour de la clôture tous les jours pour vérifier si le courant passe ;*

*C'est bien joli de prôner des belles valeurs, mais alors, assure derrière, et vu l'état du jardin, je doute que tu vas t'y mettre ;*

*Si c'est pour que ça soit comme l'année passée où personne à part moi ne le fasse, alors on fait comme je dis.*

Ce genre d'altercation est toutefois rare. Généralement, les personnes qui se sentent moins légitimes s'effacent et ont une démarche plutôt passive face aux prises de décision ce qui rend moins explicite les rapports de pouvoir basés sur l'activité quotidienne des uns et des autres. Si une telle situation de mise en retrait perdure dans le temps, elle finit par mettre mal à l'aise. Une grande partie des départs, s'ils ne sont pas la suite d'un conflit ou d'une lassitude, m'a été justifiée de cette manière : on dit alors que la personne n'a pas « trouvé sa place ».

## **1.2. Le travail, c'est la santé**

Qu'il ne soit plus question de « travail » mais d'« activités », pour toutes les raisons qui ont été expliquées dans le chapitre III, cela n'empêche pas que l'activité en soi continue d'être valorisée. Il y va des questions de responsabilité morale qui vise la viabilité du collectif en tant que tel, comme on l'a vu ci-dessus, mais également d'un rapport quasi médical au bien-être existentiel. Les activités physiques caractérisent en effet une grande partie des activités quotidiennes. Le travail agricole et artisanal tel qu'il est mis en place se déroule majoritairement au grand air, dans une zone de moyenne montagne et sur des terrains relativement étendus, ce

qui implique un rapport banalisé à la marche. Le peu de mécanisation et l'inaccessibilité des lieux impliquent de porter des charges plus ou moins lourdes (sacs de grains pour le bétail, bouteilles de gaz, matériaux de construction, etc.) et rendent le travail plus pénible (charger et décharger des ballots de paille et foin, bûcheronner et charger du bois de chauffe, courir après les animaux qui s'échappent, bêcher, creuser des trous à la barre à mine pour y planter des clôtures, etc.).

Si certaines personnes témoignent d'une certaine lassitude à l'égard de ces efforts quotidiens incessants, d'autres, au contraire, les apprécient au point de les rendre essentiels à leur bien-être, comme l'illustre ci-dessous un entretien avec Harry, des Pradels.

*[Avant], ma vie n'avait pas de sens parce que je ne glandais rien. En fait, je pense qu'on est fait pour être actif, pas pour dormir toute la journée. Si tu ne fais rien, tu en fais de moins en moins et, en fait, tu n'es pas bien, ni physiquement, ni mentalement. Tu es tout mou, avachi, tu digères mal, même ton bide devient paresseux, ton cerveau s'embrouille, devient tout mou, tu ne réfléchis plus, tu deviens morose... Il faut faire quelque chose qui nous intéresse, mais surtout qui nous tient en forme. Ici, on est tout le temps en force. Ici, les journées d'hiver où il n'y a rien à faire, tu es déprimé, tu t'ennuies.*

Défendre une vie active au sein du collectif n'est donc pas ici une affaire de comportement collectif, mais une clef du bien-être individuel. L'effort physique et le travail manuel en extérieur sont d'ailleurs valorisés et souvent mis en opposition aux types d'activités qui sont rejetées et considérées comme aliénantes comme le travail de bureau ou le travail à la chaîne.

Cet encrage physique et corporel du travail est par ailleurs jugé comme ayant des conséquences bénéfiques sur le mental. La régularité des activités cadre ainsi l'existence de certains individus, leur permet de quitter des pensées négatives ou déprimantes, voire même, dans quelques cas comme au Moucadou par exemple, de se défaire d'addictions sévères.

*Depuis que je suis ici, on pourrait dire que le travail, bosser toute la journée comme ça, c'est crevant, mais en fait, je me sens hyper en forme, j'ai plus de muscles, je me tiens plus droit, je ne sais pas... j'ai l'impression que ça joue aussi sur le moral d'être actif (...) Moi, ça me plombe de vivre dans un endroit où il y a des gens qui boivent des cafés ou des bières, fument des clopes en discutant toute la journée, sans rien foutre. C'est pas que j'aime le travail mais j'aime que les gens soient en activité parce que je pense que ça rend heureux.*

*C'est grâce au travail qu'il a décroché. L'héro', la méthadone, tout ça c'est fini. Le fait qu'il y ait plein de trucs à faire ici... Il est tout le temps occupé, il n'a pas le temps d'y penser. Quand il y pense, il va couper du bois, il revient calmé.*

Le fait que le travail physique soit inévitable et valorisé de la sorte peut conduire à la valorisation des personnes qui seraient ainsi plus compétentes en la matière. Dans les cas les plus extrêmes, la mise en spectacle de ses capacités physiques peut d'ailleurs prendre une tournure virile face à laquelle certaines personnes peuvent se sentir mal à l'aise, comme l'explique ici Pierrot du collectif de Bouffarel :

*Dans un lieu comme ici qui a une vocation plus productive, agricole, ou autour de l'autonomie, dans ces lieux-ci, le travail est un peu incontournable, donc c'est souvent une source de légitimation. Et c'est souvent aussi des lieux où, vu qu'il faut faire des choses, c'est bien de le faire, du coup, le truc de 'faire' prend pas mal d'importance. Ce que tu fais va un peu primer sur ce que tu es, dans la manière dont c'est perçu par le collectif. Moi, je l'ai ressenti quand même à pas mal de reprise. Et parfois, je ressens un peu ce côté validiste dans les collectifs agricoles. (...) L'idée que c'est cool d'être valide. Quelqu'un qui serait un peu moins valide, ou un peu molle, qui a du mal à prendre des initiatives, ou qui est n'est pas très efficace, pas très 'rentable'... Enfin, même quelqu'un qui n'entreprend rien mais qui est toujours là pour donner des coups de main, qui est hyper à donf, dispo, qui 'avoine', qui 'envoie du lourd', qui 'n'est pas une tapette'.... Tu vois, tout ce vocabulaire là... Ça le ferait carrément. Tu n'es pas obligé d'être entreprenant, mais tu dois assurer derrière quoi. Et parfois, t'as envie de dire 'oui bon, on a compris, t'en as une grosse, c'est bon maintenant'.*

Enfin, la valorisation du travail physique peut également aller de pair avec une valorisation de la dureté de la vie paysanne : la « nostalgie de la boue » (cf. chapitre VII). Bien que cela ne concerne que peu de personnes rencontrées, cette idée n'est cependant pas absente du phénomène néo-paysan. Il s'agit dès lors de valoriser, avec une certaine idéalisation survivaliste, un quotidien qui vise au maximum d'autonomie. Jean-Pierre, qui habite depuis trois ans dans le collectif des Pradels dit :

*Quand je suis rentré à l'armée, j'ai fait mes classes de fusiller commando, c'était un peu ça que je cherchais. Travailler dans la nature, me défouler physiquement, de la cohésion humaine, apprendre des trucs, style faire du feu, en chier à monter un camp à partie de pas grand-chose. Bon, puis ça m'a gavé l'armée. (...) Mais ici, il y a de ça. Ça me fait carrément tripper de vivre à l'ancienne, sans électricité, rien. (...) Même pour le temps qu'il faut pour arriver ici, l'effort physique qu'il faut, c'est un petit rituel. C'est pas que t'arrives en bagnole et t'es chez toi. Tant qu'on peut, les wwoofeurs, on les fait venir d'en bas, en fait. Parce que c'est la montée la plus rude, la plus jolie aussi. Et puis, ouais tu te fais la montée des Pradels quoi ! Tu viens à Pradels, tu te tapes la montée des Pradels !*

### **1.3. Quelque chose à prouver**

Un dernier aspect qui contribue à la valorisation de la proactivité et au maintien d'une valeur positive attribuée au travail est le fait qu'il est un facteur de reconnaissance vis-à-vis du voisinage. Comme on a déjà pu l'évoquer à plusieurs reprises, les néo-paysans que j'ai

rencontrés tiennent à entretenir une image positive qui passe en l'occurrence par la capacité à démontrer d'une certaine ardeur au travail. L'importance d'être actif sur la ferme, de conduire ses chantiers avec détermination et efficacité, de maintenir l'entretien des terrains est ainsi objectivée par la plus-value qu'elle permet d'apporter d'un point de vue relationnel avec les voisins, comme on le lit ici dans les extraits de Damien, de Bouffarel et de Marco, du Pégailou.

*Ici, c'est une région protestante donc la valeur travail elle est quand même bien haut. Du coup, par contre, si tu es des jeunes qui bossent... c'est pour ça aussi qu'on ne s'est pas trop mal intégré avec les cévenols et la population locale, c'est parce qu'on bosse ! Parce qu'à la campagne, si tu ne bosses pas, tu n'as pas d'amis quoi (rires). (...) On a repris une ferme et on a continué à produire du fromage. Tu vois, quand je rigolais, l'autre jour, en disant que c'était une bonne idée de restaurer la châtaigneraie qui est au bord de la route. Mais en fait, c'était une blague à moitié. Parce que tous les gens qui vont passer, ils vont se dire 'tiens, ils ont nettoyé la châtaigneraie au bord de la route'. Donc, ils voient qu'on ne laisse pas la terre partir en friche.*

*Au début, les gens du coin étaient un peu genre 'ouais encore des hippies qui croient tout savoir, glandeurs au RSA. Puis, ils te voient réparer ta toiture sous la pluie, tout le travail qu'on a fait sur la maison, sur le terrain depuis qu'on est arrivé ! Et là, ils disent 'ah ouais quand même'. Ça fait qu'on est quand même plus pris au sérieux.*

Comme on l'a vu dans le chapitre II, la sympathie et la reconnaissance des voisins revêtent en effet un caractère important de sentiment de légitimité sur le territoire, facilitent l'accès à certains services, conseils ou prêts de matériel et permettent tout simplement l'établissement d'une paix sociale qui rend plus agréable l'installation des collectifs (elles évitent la délation, le boycott, les sabotages, etc.).

Les collectifs néo-paysans s'intègrent ainsi souvent en accordant de l'importance à cette valeur travail caractéristique des milieux ruraux et, lorsque des services sont demandés au collectif, l'injonction interne informelle à y participer est assez courante, car les néo-paysans savent que ce service débouchera sur un contre-don futur. C'est par ailleurs toute la question de l'investissement dans une communauté villageoise qui est posée, comme le rappellent ici Damien de Bouffarel et Margot du Pégailou :

*Les chantiers des collectifs du village, pour désherber une terrasse ou autres, ouvrir un chemin, nous, on y va. On a une telle force sociale de punk qui peuvent venir de loin... On a une force de travail de ouf, parce qu'on est dix, de base. Chaque matin, que quelqu'un dit, 'j'ai besoin de dix personnes', il les a.*

*Pourquoi ils ne nous aimeraient pas les gens du coin, alors que dès qu'ils en ont besoin, il y a dix gaillards qui peuvent débarquer et te faire la besogne en deux-deux ? C'est ça aussi, la vie paysanne, la solidarité avec les voisins !*

Enfin, jouer le jeu de la proactivité au travail est aussi une stratégie pour certaines personnes qui visent à déjouer certains stéréotypes et à transformer les manières de penser, qu'il s'agisse de l'image des collectifs néo-paysans en tant que telle, mais également de celle de la femme comme l'illustre l'extrait de Nathalie, du collectif de Giroule (secondaire dans l'échantillon) de ci-dessous.

*[Je fais une formation agricole et là-bas], j'ai surtout pas envie qu'ils me prennent pour la hippie de service. Du coup, je vais vers eux avec le même vocabulaire 'eh et au fait, vous en êtes où avec la DDT, la PAC, etc...'(...). En plus, je ne me maquille jamais, mais à chaque fois que je vais là-bas, je me mets du rouge à lèvres, je me fais belle. Alors, c'est marrant parce que du coup, ça accentue le décalage. Ils se disent 'ouais la petite gonzesse', et puis, bam ; tu vas choper le sac de grains de vingt-cinq kilos. Tu sais, il y a des mouvements à connaître pour ne pas te faire mal au dos, tu le lèves sur ton genou et puis, tu le places là [elle montre le geste]. Et là, quand ils te voient faire ça, easy-peasy, ils sont surpris. Du coup, ils s'intéressent un peu à toi : 'mais, en fait, tu fais quoi sur ton terrain ?'. Et là, on commence à parler. J'adore faire ça, ça me fait rire, et puis, je pense que ça doit changer l'image de la femme qu'ils ont. Tu sais, ici, c'est quand même assez traditionnel, macho, la femme à la maison...*

C'est évidemment également le cas dans le collectif de la Calade où l'apprentissage du maniement de la tronçonneuse par les femmes est presque devenu un emblème de leur lutte contre la répartition genrée du travail tant c'est un exemple souvent mobilisé pour présenter à des personnes extérieures le travail qui est fait sur la ferme, lors de journées portes ouvertes ou autres.

#### **1.4. Travail sur soi et tolérance**

Il est important de noter que toutes ces pressions persistantes à l'égard du travail au sein des collectifs néo-paysans sont malgré tout connues des habitants. De nombreuses discussions traitent de ce sujet et, selon les équilibres existants dans le collectif et les tâches à effectuer, certaines personnes peuvent avoir des mots plus ou moins radicaux à l'égard de leur conception du travail. Il n'y a donc pas d'aspect chronologique dans l'apparition des discours qui sont tenus ci-dessus. Ceux-ci surgissent sporadiquement au sein des collectifs et sont liés à la personnalité des habitants ainsi qu'à leur histoire et qu'aux événements que le collectif peut traverser.

J'ai ainsi rencontré de nombreux habitants qui avaient fait un travail réflexif important sur le rapport qu'ils entretiennent au travail. Comme on l'avait déjà analysé dans le chapitre V, c'est l'idée de l'exercice de l'articulation des temporalités de chacun dont il est question. Benjamin, du Pégadou et Florian, après son passage au Pégadou, expliquent :

*Oui, c'est vrai que je suis comme ça, je n'arrête pas, je sais ce qu'il faudrait faire, je le note dans un coin de ma tête et des fois je ne le fais pas, j'oublie et c'est pas grave ; et parfois, je pète un plomb parce que je vois que personne ne le fait donc je prends les devants. Mais ça, c'est ma personnalité et j'accepte qu'il y ait des gens ici qui ne voient pas les choses de la même façon, et ça, c'est pas facile mais il faut l'accepter. Parce que si tu vis avec d'autres gens, il faut accepter que tout le monde n'a pas les mêmes rythmes de vie. Que moi, je vais faire des journées de dix heures parfois, alors que d'autres non. Et je passe plus de temps à travailler que d'autre, mais c'est mon choix. Par contre si demain quelqu'un me reproche de ne pas en faire assez, je vais le prendre mal (rires). Mais sinon, c'est mon investissement dans le lieu et il n'y a que comme ça que je vais être satisfait de moi-même. Tant qu'ils font à leur niveau... Bon, des fois on leur dit 'bon là, on va faire une journée collective, il va falloir bosser un peu plus', mais sinon, il faut accepter les rythmes et les temps de chacun, c'est aussi ça, c'est accepter que chacun a sa temporalité à lui et qu'elle est différente pour chacun. Mais moi j'aime bosser, me démener, parce que c'est comme ça que j'aime mes journées. Après, pour moi, si tu habites ici il faut que tu trouves que chaque activité t'épanouit et que tu as envie de les faire.*

*On s'est rendu compte qu'on avait tendance à ne valoriser que les gens qui taffaient à mort sur le lieu et que la valeur humaine des gens était peu prise en compte. Tu sais, il y a des gens qui étaient en fait vraiment pas sympas, qui faisaient la gueule, qui parlaient mal aux autres, mais presque c'était pas grave, vu qu'ils taffaient. Mais en fait, des gens comme Oscar, qui ne font pas grand-chose, il faut être honnête, ils font d'autres trucs en fait. C'est toujours le premier à accueillir les gens qui passent, leur expliquer comment ça marche. C'est de la papote, tu bois un coup, t'explique les trucs. De l'extérieur, ça fait comme si c'était de la glande, mais en fait, ça fait que les gens se sentent bien ici.*

Outre ces démarches réflexives facilitées par la prise au sérieux des réunions dédiées à cela, d'autres approches sont déployées par les individus pour encourager les habitants à réaliser leurs projets ou à mener à bien les tâches qu'ils se sont attribuées. C'est le cas des nombreuses autoformations et du temps qui est très volontiers dédié à la transmission de savoirs et savoir-faire. La situation anémique de difficulté de prise d'initiatives dont il était question en début de ce chapitre peut ainsi vite être compensée en se mettant dans une démarche d'apprentissage. Dans mon cas, les curiosités personnelle et professionnelle qui m'animaient ont donc contribué à un comportement volontariste, prompt aux « coups de main » et je passais ainsi des moments privilégiés avec les habitants des collectifs, ce qui a considérablement facilité mon intégration.



Cette attitude se marque également dans l'encouragement mutuel entre les habitants. Les « coups de main », la solidarité, les conseils de la part de personnes potentiellement plus expérimentées et le soutien moral des individus qui auraient entrepris un chantier personnel sont ainsi courants. L'idée de « fédérer par le travail » du fait de l'existence d'une activité agricole principale partagée par l'entièreté des habitants ou d'une « camaraderie » est émise par Jules, du collectif de Bouffarel.

*Il faut savoir gérer son rythme et le phaser avec celui des autres. C'est vrai que comme on a une entière liberté de notre rythme et cadence de vie, il faut se le trouver, se l'entretenir nous-mêmes, car on n'a pas le salaire qui nous force ou nous motive à faire des trucs, ni d'idée d'avancer dans la carrière ou quoi. Du coup, ce sont des motivations vraiment personnelles qu'on s'entretient les uns les autres. Du coup, il faut parfois motiver les autres « ouais alors t'en es où dans ton projet de cabane ? », faire l'effort d'aider les copains s'ils en ont besoin, ou alors de se rendre compte que quelqu'un n'est pas de bonne humeur et ne peut pas travailler aujourd'hui... Il faut aussi savoir prendre du rythme sans se faire bouffer. Moi j'ai eu une phase où tous les problèmes collectifs, je m'y impliquais à fond, mais du coup, je m'y suis crevé, j'ai même pété les plombs. La liberté du rythme de vie, c'est la base de tout le travail personnel qu'on fait quand on est un peu voué à soi-même dans une démarche comme celle-là. (...) Parce qu'aussi, on s'impose des contraintes idéologiques genre 'vas-y, on veut être autonome, mais en masse de travail, ça fait quoi d'être autonome ? Ah oui ? Ça fait tout ça comme masse de travail, on est sûr de vouloir ça ? Oui ? Ben vas-y, go.' Alors, du coup, on rejoint le coup des contraintes du rythme de vie, mais c'est nous qui les posons. Et en fait, on peut tout voir de l'angle de vue du rythme des gens. Plus on essaye de faire les choses sérieusement, plus c'est dur de prendre du temps pour soi. L'artistique, c'est difficile de lui laisser de la place.*

## 2. L'apparition du « temps pour soi »

Si les néo-paysans vivant en collectif échappent bel et bien à la relation salariale, le contexte dans lequel s'inscrit leur projet rend toutefois difficile l'accès au « droit à la paresse » revendiqué par certains et que j'ai discuté dans le chapitre III. Le décalage entre le souhait de maintenir une position idéologique « contre le travail » et les nécessités d'accomplir des tâches quotidiennes pour mener à bien le projet du collectif s'incarne bien dans la suite de l'entretien avec Jules :

*Le droit à la paresse, c'est un peu bâtard ce truc. C'est mis dans les statuts de l'association. Mais il y a des réunions où Jack lâche « il faudrait qu'on fasse quatre heures par jour d'activités pour le collectif », ça, ce n'est pas du tout le droit à la paresse. Mais est-ce que ce serait viable si on ne bouffait vraiment que ce qu'on faisait ? (...) C'est compliqué. Mais ça fait partie des paramètres à réajuster tout le temps quoi. On a des gens qui foutent rien pour le moment alors qu'ils ouvrent toujours bien leur gueule pour expliquer comment le truc*

*devrait être fait, c'est vrai que c'est sujet à tension. C'est à cette limite là que je commence à me dire que le droit à la paresse, c'est un peu bidon.*

Au contraire, la nature du travail agricole et la nécessaire participation aux tâches collectives font qu'il est difficile d'échapper au travail et de maintenir la cadence de travail que les néo-paysans adoptent lors de leur installation (cf. chapitre V). En effet, malgré l'absence de figure de pouvoir qui imposerait un rythme et une liste de tâches à effectuer, malgré l'absence d'horaire régulier organisant le travail, de nombreux néo-paysans ont témoigné de l'épuisement auquel ils faisaient face, comme Florian de Bertizène ci-dessous. Celui-ci devient de plus en plus difficile à vivre lorsqu'il est ressenti plusieurs années de suite. On parle alors d'« usure », de « surmenage », voire de « *burn out* ».

*On avait cette volonté d'avoir plus de temps pour nous, de le dédier à des choses qui ont plus de sens, d'être plus relax. Tout était fait pour avoir plus de temps. Et au final, je me rends compte qu'on court tout le temps, on est tout le temps à la bourre sur ce qui est à faire, on ne travaille jamais assez efficacement ou jamais assez, alors que je me lève avec le soleil et que je prends qu'un jour de repos par semaine. Je n'en peux plus, je ne peux pas continuer avec ce rythme-là, il faut que je prenne du temps pour moi.*

L'apparition de ce besoin du « temps pour soi » surgit soit en haute saison où l'activité est plus intense et où le besoin de repos se fait sentir, soit au bout de plusieurs années passées dans le collectif. Le « temps pour soi » est évoqué suite à la lassitude qui est ressentie face à la répétitivité et à la pénibilité physique des tâches. Le « temps pour soi » est alors tout simplement apparenté au besoin de repos, comme dans l'extrait de Kévin des Pradels ci-dessous.

*Au début, tu es trop fan de faire ton propre petit jardin, t'es content de voir tes légumes pousser, de faire les plans de jardin. Mais après quelques années, ce n'est plus du tout enrichissant, tu te casses le dos avec les fraises, tu crèves de chaud avec tes tomates dans leur serre, les courgettes, il faut les récolter tous les jours tellement ça pousse vite ces saloperies, les haricots, va-t'en faire la différence entre les branches et les fruits.... Ça devient un boulot d'ouvrier comme un autre. Tu n'as plus le temps de penser, tu es épuisé. Au bout d'un moment, j'ai vraiment eu besoin de prendre du temps pour moi, pouvoir me poser avec une BD, un bouquin, faire la sieste...*

L'usure dont les néo-paysans témoignent peut également concerner l'aspect inévitablement collectif des projets qui occupent la vie quotidienne. Comme j'en ai fait l'expérience, en trouvant parfois difficile le fait de prendre du temps pour prendre des notes, il en ressort, en effet, le sentiment d'un oubli de soi, de ses projets et occupations personnels, difficilement compatibles avec la priorisation du travail agricole et des tâches collectives sur le reste des « loisirs ».

Ce repli vers un minimum de solitude jugée nécessaire ne traduit pas seulement le besoin de prise de distance suite à l'accaparement du temps qu'implique la vie et le travail en commun. Il permet aussi de recréer des espaces d'émerveillement, d'épanouissement et de diversifier les activités qui occupent le quotidien en permettant aux individus d'échapper à une routine du travail agricole et à la lassitude physique et mentale qu'elle implique. Au fur et à mesure que le travail se professionnalise et que les individus acquièrent de l'expérience, l'exaltation de la découverte et de l'apprentissage de savoirs et savoir-faire nouveaux et originaux fait place, pour certains, à un sentiment croissant de restriction de liberté face aux obligations quotidiennes imposées par la nature du travail agricole. Lors d'une visite amicale dans le collectif des Pradels, j'ai par exemple constaté que Harry adoptait une attitude plus lasse et désabusée vis-à-vis du travail qu'il abattait. À table, alors qu'il avait posé quelques fromages de chèvre sur la table, je me délectais et l'ai complimenté, c'était définitivement le meilleur fromage de chèvre que je connaissais. Plutôt que d'accepter le compliment, celui-ci me répondit en haussant les épaules :

*Tu trouves ? Pourtant, il n'est plus fait avec amour. Avec volonté, sûrement. Mais avec amour, je ne crois pas. Claire en a marre de reproduire les mêmes gestes tous les jours, tout le temps. Elle le fait parce qu'il y a du lait et qu'il faut le faire, c'est tout.*

Le « temps pour soi » s'inscrit ainsi comme une logique de réenchancement du quotidien. Il est d'ailleurs généralement dédié à des activités qui permettent aux individus de redémarrer une logique d'apprentissage, de découverte et de créativité que le travail agricole en tant que tel ne remplit plus. Le « temps pour soi » est ainsi souvent consacré à des activités intellectuelles, artistiques, mais également à des randonnées, à de la socialisation dans d'autres cercles de personnes hors du collectif ou autres. Dans ce cas, il est généralement question d'une lassitude face à des obligations qui semblent échapper au contrôle des individus.

*Après, ici, c'est un peu sans fin, ce n'est jamais fini. On laisse toujours des choses à faire devant soi. Le fait qu'on soit peu nombreux sur des terres où vivaient avant, je ne sais pas, peut-être vingt personnes. Forcément, on n'arrivera jamais à entretenir la surface comme ils le faisaient à l'époque. C'est difficile de trouver du temps pour soi. Je lis un peu le matin, parce que je me lève très tôt, avec le soleil. Ensuite, le soir, un peu, je vais sur Internet. (...) Après, j'ai aussi décidé d'apprendre la vannerie, ce qui est nouveau pour moi, et ça, je considère que c'est du temps pour moi. C'est important de toujours avoir envie d'apprendre. (...) Tu vois, quand tu as un patron qui te dit 'vous devez travailler de telle heure à telle heure', tu ne travailles pas ta limite. Tu es peut-être dans l'effort, peut-être dans le confort, mais tu n'as pas à te poser la question, c'est un cadre qui est donné. Ici, il faut travailler la limite de l'intérieur, de manière personnelle. Au début, je travaillais pas très bien cette question-là, je n'arrivais pas à m'arrêter, j'allais vraiment jusqu'à l'épuisement les premières années. Et ce*

*n'est pas très intéressant comme état... donc j'ai appris à travailler ma limite personnelle, ce que je pouvais/voulais engager.*

Ce dernier extrait d'entretien, réalisé auprès de Marie du Hameau des chênes, permet de noter comment la volonté de se dégager du « temps pour soi » est une réaction qui découle de la prise de conscience, de la part des néo-paysans, d'une inadéquation temporelle entre la temporalité cyclique et infinie des rythmes naturels qui se reproduisent inlassablement et la fouge jusqu'au-boutiste qui caractérise l'investissement des « premières années » dans le travail de la ferme (cf. chapitre V). Comme les deux extraits ci-dessous (réalisés auprès de Damien de Bouffarel et Jean-Pierre des Pradels) l'illustrent, les néo-paysans réalisent qu'ils ne viendront jamais réellement à bout du travail qu'ils ont entamé, que tout est à entretenir et à recommencer, d'années en années, que rien ne sera jamais acquis. L'affirmation de la nécessité du « temps pour soi » est ainsi tributaire de la réévaluation de leurs objectifs concernant le développement du lieu collectif et des activités agricoles qui lui sont liées, et du renouement avec l'aspiration originelle d'un bien-être présentiste (cf. chapitres III et VIII).

*En fait, quand tu es paysan, il n'y a pas UN endroit de ton champ de vision qui n'est pas potentiellement améliorable. Ou que tu as déjà amélioré et que tu dois entretenir. C'est à rendre dingue. Ça, au début, ça m'a rendu taré ! Que les prairies soient retournées par les sangliers, j'ai passé des heures à faire de la débroussailleuse sous les clôtures électriques ! Et les mauvaises herbes ! Tu es content, tu as nettoyé, et puis, il pleut, et le lendemain, c'est comme si tu n'avais rien fait ! Les gens, ils me chambraient. (...) Et puis, j'ai fini par me dire 'mais tu es complètement timbré, détends-toi'. (...) Là, j'ai été passer du temps à Paris, j'ai ce projet de film... ça va.*

*Tout est toujours à faire, quand tu penses avoir fini quelque chose, en fait, tu n'as jamais fini, les choses se défont, comme le chemin qui se réembroussaille, les jardins que tu n'as jamais fini d'entretenir, le troupeau qui tombe malade... C'est sans cesse, on se sera jamais vraiment installé. Ce truc de se dire 'allez, c'est la dernière ligne droite, après, ça roule'... non non. J'ai finalement accepté que ce n'était pas possible de ré-ouvrir le paysage en si peu de temps, avec si peu de gens, que je n'allais pas voir de sitôt les Pradels retapé, avec des terrasses fonctionnelles, des béals, les ruines retapées...*

De plus, comme on l'a déjà noté, la flexibilité temporelle qu'impose le travail agricole et la priorité que ces activités prennent sur le reste des activités potentielles (cf. chapitre IV) sont par ailleurs accentuées par le fait de vivre sur son lieu de travail. Pour remédier à cette difficulté à lâcher prise sur le travail continu demandé par la ferme, les néo-paysans redécouvrent la nécessité d'opérer une distinction nette entre le travail demandé par le collectif et le « temps pour soi ».

L'« unité du travail et de la vie », dont il était question dans le chapitre III et qui est pourtant recherchée et présentée comme un mode de vie directement opposé à la logique salariale et comme octroyant plus de liberté et de cohérence dans leur existence, peut, au bout de quelques années, devenir ce qui est précisément montré du doigt comme étant une des causes de l'épuisement que certains habitants peuvent ressentir. Pierrot, après quatre ans passés au collectif de Bouffarel en tant que responsable des jardins, explique :

*C'est le gros micmac. Loisirs, travail, maison, collègues, amis, tout est imbriqué. C'est assez bizarre. Moi, ce qui n'est pas évident pour moi, c'est vraiment de vivre sur le lieu de travail. Et comme ce sont les choses vivantes qui sont mon 'activité' (je ne vais quand même pas dire 'travail') (rires), et ben, je suis perpétuellement confronté à ce que j'aurais à faire. Quand je vais de la yourte à ici, sur le chemin, je croise quarante mille trucs qui me disent 'youhouu, je suis un arbre, il serait peut-être temps que tu me tailles', 'hé mais là, il faudrait vraiment désherber ça !', 'tu pourrais quand même t'occuper de moi, parce que je suis en train de me casser la gueule, je suis un mur en pierres'. Et du coup, à part si tu as vraiment cette capacité à 'pfiou', lâcher, réussir à ne rien en avoir à foutre, à être dans ta bulle et à ne pas te faire toucher par ces choses qui t'appellent... Moi, je n'ai pas trop cette capacité à faire ça. Du coup, j'ai toujours ma tête remplie des choses à faire. C'est un peu épuisant. Mais du coup, ça me donne envie de créer des espaces pour en sortir. Des moments de méditation, de m'obliger à prendre une demi-journée par semaine à ne rien faire, à rester dans la yourte par exemple. C'est rare en fait. À chaque fois que je le fais, je me dis 'c'est génial, il faut vraiment que je me force à le faire plus souvent, c'est super reposant, etc.'. Et en fait, je ne le fais jamais, j'ai l'impression de ne pas avoir le temps.*

Il en résulte, en effet, qu'il est difficile d'échapper au travail qui envahit tous les aspects de la vie quotidienne. Cela s'observe à travers le contenu des discussions quotidiennes qui tournent principalement autour de l'organisation du travail (cf. chapitre V), mais également par le fait que, peu à peu, les différenciations qui pouvaient exister entre les vêtements de travail et ceux dits « de ville » s'estompent. Tout vêtement est susceptible d'être sali et abîmé par le travail agricole, ce que l'anecdote de Harry vient confirmer ici :

*Ma mère m'avait acheté un pull pour Noël, un beau pull beige. Je ne le mettais jamais, mais un jour, on a été au resto, et Lucie a insisté pour que je le mette. Ça ferait plaisir à ma mère, qu'elle disait. Ben on est rentré du resto, j'entends du bruit dans la bergerie, je vais jeter un œil, il y en avait une en train de mettre bas. Ben du coup, j'y vais, je l'aide à mettre bas. Plein de sang sur le beau pull tout neuf. Mais quoi ? Je n'allais pas enlever mon pull, mettre un bleu de travail, enlever mon bleu de travail, remettre mon pull... Ma vie, le travail, il y a une totale continuité entre le foyer et le travail, je ne vais pas me déshabiller à chaque fois que je rentre dans une pièce sous prétexte que ici c'est privé et là, c'est le travail.*

Le peu de frontière entre la vie privée et le travail de la ferme complique, en outre, les potentielles relations amoureuses avec des personnes qui n'habiteraient pas sur le collectif. Comme me le confiait la compagne de Félix qui réside et travaille à l'extérieur du collectif de Bertizène où vit Félix, là où il était possible de prendre du temps libre en toute intimité lorsqu'il se déplaçait chez elle, la vie à deux au sein du collectif suppose, en revanche, qu'elle partage son mode de vie. Des temps de vie privée séparés du temps de travail que concède la logique salariale étaient, en effet, difficiles à négocier étant donné la disponibilité temporelle demandée par le collectif agricole.

Le « temps pour soi », surtout pour des durées prolongées, implique dès lors une prise de distance spatiale vis-à-vis du collectif. Celle-ci permet ainsi aux individus de se détacher non seulement des responsabilités agricoles omniprésentes, mais également de la culpabilité vécue à l'égard de l'oisiveté si les autres habitants continuent de s'activer.

*Clairement, il y a un truc qui est avéré, c'est que les vacances à Bouffarel, ça ne marche pas. Parce que tu tapes systématiquement dedans. Tu ne peux pas être à côté des activités, tout ce magistram autour de toi, avoir les jardins, les chèvres, le troupeau qui passe à côté, qui se barre et qu'il faut ramener, les allers-retours à la déchetterie, et 'il faut débroussailler', machin, bidule. C'est impossible de rester oisif à la ferme. On le sait. (...). Et puis, il y a une atmosphère qui fait qu'on fasse le boulot. Donc si tu veux vraiment prendre des vacances, il faut bouger d'ici, annoncer 'on part en vacances de telle date à telle date'.*

En bref, comme l'explique ci-dessus Maxime, la prise de distance par rapport au collectif et au travail agricole que représente le « temps pour soi » m'a, ainsi, été présentée comme une nécessité qui permet de maintenir sur le long terme la vie néo-paysanne. En effet, les personnes qui ne trouvent pas l'espace pour s'accorder ces moments de repos, de créativité ou de réalisation de projets personnels non productifs au sein du collectif finissent par le chercher à l'extérieur, ce qui peut conduire à des départs d'habitants lorsque ceux-ci décident de se livrer à temps plein à ces activités dont ils se sont sentis privés. D'un autre côté, la généralisation de ces moments de repli, dans les espaces de vie privés et à l'extérieur du collectif, contribue à vider le quotidien du collectif de son aspect convivial, le réduisant à la stricte organisation collective du travail. Ceci engendre un cercle vicieux qui, dans certains collectifs, a pu jouer un rôle dans la dégradation de l'ambiance générale et dans le départ de plusieurs personnes qui ne prenaient plus de plaisir à la vie collective qu'ils avaient pourtant souhaité. Il m'est apparu que l'ouverture des collectifs à la venue de visiteurs jouait, à ce titre, un rôle positif dans la dynamique collective. Ceux-ci apportent du « sang neuf », créent la nécessité de relations de transmission et d'accueil, soulèvent de nouveaux sujets de

conversation ainsi que des perspectives amicales ou amoureuses qui ravivent l'envie de partage d'une vie collective.

### 3. De la professionnalisation

Un mercredi matin, j'aidais Florian au marché de Rosière. Depuis un an, le collectif de Bertizène y pose un stand pour y vendre du pain et des légumes. C'est le deuxième marché hebdomadaire auquel il participe. On leur avait fait savoir qu'il y avait une place à prendre, qu'ils ne feraient concurrence à personne et qu'il y manquait un stand de boulangerie. Cela impliquait de faire une fournée de pains par semaine en plus, mais, étant donné le succès de leurs pains et la plus-value conférée par la vente, cela semblait être une bonne idée. Qui plus est, cette année, les courgettes, les salades, les pâtisseries et les courges de toutes sortes proliféraient dans les jardins et il s'agissait de les écouler. Si le prix du pain était calculé en fonction du prix des matières premières et du temps de travail nécessaire à une fournée, il était toutefois moins facile d'évaluer le prix des légumes. Lorsque je faisais des marchés avec Eliot, un autre membre du collectif, celui-ci évaluait son prix en fonction de celui des autres vendeurs. En prenant en considération leur label en agriculture biologique, la qualité des légumes du jour, le nombre de gens sur le marché, les stocks à écouler, celui-ci élevait ou baissait ses prix, avec une certaine flexibilité. Pour Florian, c'était différent. Il avait tenté de faire un calcul du nombre d'heures de travail passé au jardin pour l'activité de maraîchage. Il s'était aperçu que le prix auquel le collectif vendait généralement ses légumes le conduisait à se rémunérer deux euros de l'heure. Comme dans la grande majorité des collectifs que j'ai rencontrés, la vente des produits de la ferme de Bertizène ne permet pas de dégager des salaires individuels. Une fois le coût des investissements retiré (achat de la farine, de l'essence, du foin pour les bêtes étant donné la traction animale, etc.), le bénéfice perçu de la vente permet juste au collectif de payer ses charges (loyer à Terre de Liens, électricité, eau, Internet, nourriture non produite, etc.) ce qui laisse peu de marge bénéficiaire pour octroyer des salaires individuels que le statut associatif ne permettrait pas par ailleurs.

Rationaliser le prix de revient de ses légumes mettait Florian face à un dilemme qui permet d'introduire ici comment la commercialisation des produits fait surgir des rapports au temps qui entrent en concurrence avec les temporalités souhaitées à l'égard du travail. Pour se rémunérer au montant du SMIC, il aurait fallu augmenter de manière indécente le prix des légumes qui n'auraient sans doute plus été achetés. Pour rester compétitif sur le marché, il fallait donc changer le mode de production pour le rendre plus rentable, tout en conservant les

principes écologiques d'agriculture paysanne non motorisée, polyvalente et de petite échelle chers au collectif. Cette question n'est pas isolée, elle surgit ponctuellement dans la plupart des collectifs selon les habitants présents et, bien qu'il serait tentant de chercher un lien chronologique au surgissement de ces préoccupations, ce n'est pas nécessairement le cas. Les propositions liées à la viabilité économique des lieux, à la rentabilité du travail, à la professionnalisation des activités sont liées à la lassitude qu'éprouvent certains habitants face à l'inefficacité du travail ou face au manque de moyens techniques. Si ces personnes ont toutes généralement de l'expérience, tous les habitants plus anciens ne partagent pas pour autant les mêmes convictions, ce qui donne lieu à des débats et des tendances de développement des collectifs qui ne prend donc pas forcément une forme linéaire.

### ***3.1. La fin des haricots***

Face au sentiment de se perdre dans le travail, comme il a été question ci-dessus, certains habitants en viennent à questionner la nature de leurs occupations. Les cultures mises en place ainsi que les modes de production sont ainsi discutés. La recherche d'autonomie alimentaire en sort relativisée, les conditions de travail améliorées et l'expérimentation limitée au profit d'une organisation du travail davantage rationalisée.



*Image 21 : Après avoir séché, les haricots doivent être battus pour en séparer le reste des cosses, tiges et feuilles. Étant donné la petite production, ici, le tri se fait manuellement.*



Ici encore, les choix qui sont pris prennent une dimension temporelle. Les cultures qui sont jugées trop peu productives ou dont le travail est jugé trop important par rapport au gain économique sont ainsi abandonnées. C'est le cas de la culture de haricots et de la culture de blé dans le collectif de Bertizène, de la culture de pommes de terre à Bouffarel, de l'orge au Pégadou ou des lentilles et les pois chiches au Hameau des chênes. Félix, du collectif de Bertizène, qui avait été réticent à suivre Florian dans son projet de culture de haricots, explique ici les raisons de sa distance :

*Quand tu penses au temps qu'il a fallu pour travailler la terre, la border, faire les semis, désherber, récolter, sécher, trier... et qu'au final... te crever des heures et des heures à produire des haricots, que si tu les achètes, ça te coûte même pas deux euros le kilo. Puis, tu as le malheur de compter tes heures de travail et là, tu réalises que ton kilo de haricots, il vaut, je ne sais pas, dix fois plus cher ? Tu te dis, 'bon'. C'est déprimant. Moi je pense qu'il faut laisser tomber les haricots. Alors oui, c'est un pas en arrière par rapport à l'autonomie paysanne, mais à un moment, si tu ne sais pas suivre... (...) Et c'est la même chose avec le blé quoi, moi, je lui avais dit à Florian que je ne voulais pas m'en mêler de ces moissons si on les faisait à la main. C'est vraiment se faire chier pour rien. Mobiliser tout le collectif pendant plusieurs jours pour quatre-vingts de farine... Mais ça, c'est aussi parce que c'est le trip de moisson collective, comme pour vivre le truc à l'ancienne, se faire vibrer, faire un appel aux copains, faire la fête de fin de moisson. Mais c'est un peu se raconter des histoires quoi. Moi, ce n'est plus mon délire.*

La rationalisation des cultures ne touche pas que leur contenu mais également la manière de les administrer. Par exemple, le battage du blé tel qu'il était mis en place par le collectif de Bertizène a été remis en question au point d'être abandonné l'année suivante. La batteuse inventive, dont on peut voir une photo ci-dessous et que le collectif avait construite à l'aide d'anciennes pièces récupérées, leur permettait de se passer d'un moteur en fonctionnant grâce à un vélo. Les gerbes de blé, déplacées depuis les champs jusqu'à la ferme en charrette, étaient battues pour en récupérer les grains qui étaient ensuite passés au tarare manuel ce qui permettait de séparer le reste de paille et de cosses. Ils étaient ensuite passés au tamis qui, par son calibrage, permettait d'évacuer les graines de vesce (une mauvaise herbe non comestible). Ce n'était pas la première année que le collectif mettait en place ce dispositif de battage, mais les conditions de récolte, déjà expliquées dans le chapitre IV, avaient rendu explicite l'extrême flexibilité temporelle que demandaient les moissons. Qui plus est, comme on le lit dans l'extrait ci-dessus, la production finale dont une partie non négligeable avait été perdue durant les nombreux déplacements des gerbes vers des abris pour leur faire éviter la pluie ainsi que durant battage lui-même avait déçu quelques habitants. Étant donné que la production ne suffisait pas à la consommation du collectif et encore moins à leur production de pains, certains habitants ont

ainsi insisté pour que cette culture soit abandonnée en octroyant dès lors plus de temps à une période où la surcharge d'activités agricoles se fait sentir.



*Image 22 : Batteuse permettant de séparer les grains de blé de leur tige. Sur base de la récupération de pièces originales, celle-ci a cependant été bricolée de manière à remplacer le moteur par un vélo qui produit la force nécessaire pour faire mouvoir le cylindre tournant.*

Ce pas en arrière vis-à-vis du projet d'autosuffisance alimentaire peut décevoir certaines personnes plus attachées à la notion de paysannerie. Pour les autres, il concourt au réajustement de leur projet d'installation et de leurs envies, comme l'a fait Eliot de la ferme de Bertizène.

*Au début, j'étais vraiment dans cette volonté d'être autonome à tout prix. Du coup, je me mettais une pression phénoménale, sans jamais y arriver. Du coup, j'ai réalisé que dans le monde actuel, ce n'était pas possible de tout faire. Je ne vois pas pourquoi je devrais me sacrifier alors qu'en plus, ça ne change pas grande chose pour la société. Quand on dit « ce qui compte, c'est le bien être », mais qu'à côté de ça, on réalise qu'on est en train de trimer à donf sur le maraîchage, on propose plein d'activités, on fait plus de marchés et finalement, au moment où tu le fais, tu t'écoutes et tu te rends compte qu'en fait, ça ne te fait pas du bien... Ça, ça remet en question toutes les croyances que tu avais. Mon rêve, c'était de faire du maraîchage, tu fais pousser tes propres légumes, tu te nourris, tu passes du temps à désherber, les abeilles, les petites fleurs, ... Et en fait, est-ce que c'est vraiment ce dans quoi je m'épanouis ? Ben en fait, non, c'est que je le voyais comme le truc idéal, mais au fur et à mesure, ça change. Quand tu essayes, quand tu vis les trucs. Moi, en ce moment, je suis*

*vraiment là-dedans, par rapport à l'activité de maraîchage, est-ce que c'est vraiment ce qui me rend vraiment heureux ? Qu'est-ce que j'étais venu chercher ici ?*

Il est intéressant de noter que, paradoxalement, tout comme l'autonomie elle-même, la référence à la paysannerie traditionnelle permet de justifier une tendance à la spécialisation. On fait alors référence à la complémentarité de la communauté paysanne, comme ici Damien de Bouffarel :

*Il ne faut pas tout faire non plus. Avant, tu avais quelqu'un qui avait du fromage, quelqu'un qui avait des légumes, un autre qui était potier, je ne sais pas. Et tout ce petit monde s'échangeait des services. Je refais ton toit, en échange, tu me donnes du pain. J'ai vachement relativisé cette course à l'autosuffisance, il faut faire avec ce que te permet de faire ton terrain et puis, ce que tu aimes bien ou sais bien faire aussi.*

On cherche alors à se dégager du temps « pour soi », mais aussi pour les activités jugées plus rentables, offrant tantôt une plus-value économique plus importante lorsque les produits sont commercialisés (*cf. infra*), tantôt un intérêt plus évident pour le collectif lui-même. Dans le collectif de Bertizène, lors d'une réunion qui eut lieu à un moment où le manque d'effectifs sur la ferme se faisait sentir, la question de la garde des chèvres avait par exemple soulevé le même genre de discussions. Hugo, qui avait pris en charge l'entretien du troupeau et avait pris l'habitude d'organiser des circuits de ballade dans les terrasses emboisées, était particulièrement visé. Cette méthode permettait aux chèvres de couvrir un plus large territoire et d'avoir une alimentation plus diversifiée. En contrepartie, cela nécessitait la présence d'un berger pour éviter qu'elles ne s'aventurent sur des terrains privés où elles pourraient faire des dégâts et attirer des ennuis au collectif. Hugo passait donc une très grande partie de la journée avec le troupeau, et les habitants du collectif finirent par pointer du doigt le fait que ce temps dédié à la garde pourrait sans doute être plus intéressant pour la ferme s'il était utilisé autrement. Ils proposaient de clôturer un parc dans les terrasses où les chèvres seraient conduites le matin et récupérées le soir, pour que la présence du berger ne soit plus indispensable et qu'il puisse utiliser son temps autrement. Florian nous en parle dans l'extrait ci-dessous.

*Garder les chèvres et leur faire faire des parcours est une bonne chose, ça leur permet de manger ce qu'elles veulent, et puis, elles sont en liberté, c'est l'idéal. Le problème, c'est que ça mobilise une force de travail d'un homme adulte, à 'ne rien faire' pendant tout le temps de la garde alors que ce temps pourrait être utilisé à faire d'autres choses plus productives sur le lieu, ce n'est pas rentable économiquement. Parce que, avant, c'est vrai qu'ils gardaient les chèvres, mais c'étaient les enfants qui faisaient ça, justement pour permettre aux adultes, à ceux qui ont une force de travail supérieure de faire d'autres choses. Là, Hugo, il veut*

*continuer à faire ça mais je ne sais pas si c'est tenable à long terme, on a besoin de lui sur d'autres activités de la ferme. [Il faut donc penser à clôturer les espaces de pâture].*

Les cultures de haricots ou l'idée romantique du pastoralisme ne sont pas les seules à être mises sur la sellette. C'est également tout l'aspect fantaisiste et amateur qui est pointé du doigt. La volonté de chercher dans les collectifs néo-paysans des espaces d'expérimentation et la liberté d'entreprendre auquel certains font référence (cf. chapitre III) sont ainsi endigués, souvent par les plus anciens, souvent parce qu'ils ont gagné en expérience, comme l'explique Harry des Pradels :

*Avec le côté 'bac à sable', il y a l'idée d'être gamin et de s'amuser, puis, tu grandis et tu fais autre chose. Du coup, ça me dérange un peu, comment les gens décrivent ce lieu. Je ne suis pas là pour m'amuser, essayer, tester. Moi, je suis là pour vraiment faire, ce n'est plus un jeu. Quand je gère un troupeau de chèvres, ce n'est pas juste pour me tester. Là, je le fais maintenant. (...) [Quand on est arrivé ici, on a voulu tester quelques trucs de permaculture dont les fameuses buttes. C'était génial sur le papier. Et en fait, on a planté des carottes en buttes, mais ici, avec le vent qu'il y a, ça a tout séché, on n'a pas eu de carottes, pas de semences à ressemer. Donc l'expérimentation c'est bien gentil, mais pas trop. Parce qu'en attendant, on a perdu un an. Un an où t'as pas de carottes. Il a fallu tout recommencer l'année suivante.]*

Toute sorte d'autres contextes peuvent être propices au surgissement de ces débats. L'extrait ci-dessous, d'un habitant du collectif de Bouffarel permet d'illustrer comment la lassitude physique des plus anciens affronte dans certains cas l'énergie et l'idéalisation des nouveaux arrivés. Ce sont ici les arguments d'économie de temps et de pénibilité physique qui ont été avancés :

*On a eu ce débat (rires), c'est un peu un serpent de mer au sein des collectifs, sur l'empierrement. En gros, pour consolider une partie du terrain où on passe souvent en tracteur, le débat c'était, est-ce qu'on fait venir des pierres de Pétaouchnock, des gros blocs, qu'on achète, pour être sûr que c'est solide et s'épargner du travail ; ou est-ce qu'on essaye de construire des murs en pierres sèches à cet endroit-là, avec les pierres du coin, même si, comme on n'est pas des experts, ça va durer plus longtemps. Mais bon, le résultat, c'est qu'on a acheté des grosses pierres, qu'on a payé plus cher. C'était l'idée du gain de temps qui était mis en avant. Et puis, aussi, l'effort physique. Et 'on s'en fout de faire venir des pierres de je-ne-sais où par transporteur'. Après, voilà, je ne prétends pas.... Si ça se trouve, ça nous a effectivement fait économiser du temps et du dos... Mais en fait, il n'y a plus ce délire de faire par nous-mêmes. Les anciens, et aussi d'autres personnes qui vivent depuis longtemps en collectif, ils ont eu cette période au début et là, tout paraît un peu comme une corvée. Peut-être que moi, là, je suis dans cette période, des 2-3 premières années où tu as envie de faire tout, de la tannerie, tisser, construire, 'ouais c'est génial nanana'. Et après, voilà, comme tout ça n'est plus découverte, d'un coup, tu deviens plus à te dire 'ah ben tant mieux si d'autres*

*produisent', 'tant mieux si on peut acheter ça, comme ça on n'a pas à le faire nous-mêmes', 'ça nous économise bien des peines'. Moi, je suis plutôt dans la première phase, je voudrais tout faire. Bon, je pense qu'il y a moyen de trouver un juste milieu, c'est un équilibre à trouver, entre le fait de tout faire soi-même ou de travailler à l'extérieur pour tout acheter.*

### **3.2. Machines**

C'est cette même envie de dépasser une pratique amatrice qui contribue à l'apparition de la motorisation et de la mécanisation du travail. L'usage d'outils comme des tracteurs, motoculteurs, débroussailleuses, camions ou autres, est justifié par le gain de temps et d'énergie physique qu'il permet, ce qui est par ailleurs accentué en situation de commercialisation.

La volonté de « ralentir » et de retrouver de la « lenteur » dans les actes de la vie quotidienne et du travail dont il était question dans les chapitres III et IV, n'est pas pour autant contredite. Malgré leur volonté d'accélérer le travail, de l'aménager pour qu'il soit plus efficace et d'éviter de perdre un temps précieux (surtout au printemps et en été), les néo-paysans ne perdent ceci dit pas en autodétermination temporelle. Les aménagements de ces modes de production qui visent à « perdre moins de temps et simplifier le travail » comme le notait déjà Henri Mendras au regard de l'amélioration technique de la paysannerie (1992[1967] : 105) sont ainsi généralement présentés comme contribuant à l'amélioration des conditions de travail, de confort et d'ergonomie générale, permettant de rendre le travail plus performant, mais aussi plus agréable, comme l'argumente Pierrot, en charge des jardins à Bouffarel.

*On parlait de décroissance aussi, en critiquant les limites que ça pouvait avoir, sans nier pour autant la technologie, le progrès, c'était assez fin en fait comme réflexion. Il fallait réfléchir où on plaçait le curseur. Comment réussir à se préserver la santé tout en limitant les technologies inutiles. Sur le coup du maraîchage, avec la pratique, j'ai pu un peu plus juger de la place de ce curseur. Là, on vient d'acheter un motoculteur. J'avais jamais capté que ça pouvait être intéressant, je faisais tout à la bêche. Tous les légumes, je faisais tout à la bêche, à la grelinette. Puis, un jour, Luc est venu nous aider avec son motoculteur et ça m'est paru évident d'un seul coup. C'était tellement efficace. On n'a même pas débattu. Je sens déjà que j'ai mal aux lombaires après une journée de taf... le motoculteur : oui quoi ! Bon, ça fait un peu de bruit, et puis tu ne peux plus dire aux gens que tu fais ton jardin sans pétrole, mais ça, de toute façon, je ne le faisais déjà pas avant, parce qu'on a des goutte-à-goutte en plastique et une serre en plastique, donc...*





*Image 23 : C'est en construction que les questions de santé, sécurité et ergonomie surgissent le plus spontanément étant donné les lourdes charges à porter et la dangerosité du travail.*



*Image 24 : Lorsqu'ils en ont les moyens, les collectifs peuvent investir dans des outils motorisés plus conséquents, ce qui leur permet de professionnaliser davantage leur travail et d'en tirer une source de revenus pérenne. Ici, le choix de développer la vente de bois a nécessité l'investissement dans des équipements tels que monte-charge, camion et scie mobile (non visible sur la photo).*

Ceci dit, la mécanisation et l'amélioration de l'outillage agricole sont également directement liées aux perspectives d'amélioration de la productivité. Une anecdote de la ferme de Bouffarel permet d'illustrer ce propos. Lorsque les membres fondateurs ont racheté la ferme via Terre de Liens, celle-ci était vendue avec le troupeau de chèvres et tout le matériel agricole du précédent fermier. Celui-ci avait mis en place un élevage d'une centaine de chèvres, sélectionnées pour leur production de lait. Lorsque sont arrivés les premiers habitants du collectif sur les lieux, parmi lesquels Laure, Damien, Clémence et Hélène, ceux-ci ont fait le choix de réduire l'ampleur de la production. Ils réduisirent la taille du troupeau à trente chèvres, changèrent le matériel de traite pour un outillage plus léger et une chèvrerie plus petite, cessèrent de procéder à une sélection aussi draconienne vis-à-vis de la productivité des chèvres et prirent la décision de faire sortir davantage les chèvres (qui étaient alors principalement en stabulation). L'élevage avait été pensé de façon à ce que les bénéfices fussent au fonctionnement du collectif, il n'était pas question de conserver le même niveau de rendement que l'éleveur précédent, comme l'explique ici Laure :

*On n'allait pas faire de l'élevage extensif, à donf', en stabulation. Des bêtes, c'est pas fait pour être enfermé dans un bâtiment. C'était de la productivité, il faisait de la tune à mort, c'était une putain d'entreprise. On avait calculé. Trente chèvres, en extensif, ça fait tant de litres de lait, tant de fromages par semaine, ça nous ramènera tant d'argent, ça va nous coûter tant de fric. Toc toc toc. Ça va nous faire assez de tunes pour vivre, on n'a qu'à essayer.*

Au bout de plusieurs années, de nouveaux habitants ont fini par s'intégrer à cette équipe et à gérer le troupeau. Ces derniers ont alors proposé d'augmenter la taille du troupeau et, au passage, de réinvestir dans un nouveau matériel de traite plus performant. Maxime raconte :

*On a réduit par rapport à l'exploitation de départ. Quand les premiers sont arrivés, il y avait un troupeau de cent animaux, avec une machine qui était calibrée pour cette dimension-là. Une grosse machine à traire centrale, un gros truc mural avec des cycles de lavage automatique, machin bidule. Et les gens, à l'époque (...), ils se sont empressés de démonter la machine à traire pour en acheter une portative, un truc plus petit qui était adapté aux trente têtes à ce moment-là. Alors il s'est passé un truc récemment, les gens de la première équipe ont passé le relais, Maris, Clémence, ont passé le relais à Jason, Fabien et moi. Et, on s'est dit, on se fait chier, il n'y a pas assez d'animaux, on va augmenter un peu le niveau. On passe de trois quais de traite, tu vois, c'est trois fois huit chèvres, à cinq ouais. Ça double pas, mais quasiment. On se disait, proportionnellement, les recettes vont augmenter plus que l'effort. On se fera un petit peu plus chier et on se fera beaucoup plus d'argent. Seize chèvres à traire en plus, que ça prenne trois heures au lieu de deux heures quarante, on s'en fout. [Mais pas plus de chèvres, sinon, il faut vraiment changer le système, il n'y a pas assez de place et puis, ça serait vraiment chronophage du coup]. Du coup, on s'est dit, 'olala, mais le petit pot trayeur là, il montre les signes de faiblesse, il commence à rouiller, le pulsateur, il*

*faut mettre du scotch dessus, est-ce qu'on ne chercherait pas une machine à traire un peu plus grosse, un truc où on pourrait traire plus de chèvres en même temps ?' Du coup, Fabien, qui est hyper branché pro-amélioration, mécanisation, tous ces trucs qui lâchent du temps au maximum pour lui. Bref. Du coup, il avait repéré une machine sur Internet, qu'il est allé chercher, mais il n'en avait pas trop discuté avec les gens d'ici. Un jour, il revint, il avait racheté la même machine à traire que le gars d'avant en fait ! Et là, ça vient de se dénouer, il y a trois mois, il y a eu un gros débat. On ne savait pas trop comment réinstaller le truc, on n'en connaissait pas bien le fonctionnement technique, il fallait faire venir un gars pour certifier que l'installation était bien conforme, .... Tous ces trucs-là, on en était affranchi en ayant une petite machine portable quoi. Et là, il fallait qu'un contrôleur vienne tous les ans, changer tout le temps des tuyaux, énormément de consommables, beaucoup de frais... et puis une machine qui refaisait le même bordel, du bruit, tout ça... Du coup, cette machine, on l'a revendue, et on s'est racheté la même petite machine à traire. Donc tu vois, tout ça, c'est mouvant. (...) On n'est clairement pas tous d'accord sur comment on devrait gérer tout ça, on sait qu'il y a des tendances, chacun tire un peu la couverture à soi.*

Il est intéressant de noter comment la recherche d'une économie d'échelle qui a motivé l'augmentation de la taille du troupeau en vue d'une croissance économique prend ici une dimension temporelle. Étant donné que la durée nécessaire pour le nettoyage des outils (trayeuse, tuyaux, quais, mangeoires) et pour nourrir les chèvres était inchangée, il semblait valoir la peine de fournir le peu de temps supplémentaire nécessaire à la traite, au regard de la plus-value économique que le nombre de chèvres supplémentaires pouvait apporter.

Par ailleurs, il est intéressant de montrer que c'est bien l'importance accordée à la « convivialité » des outils, telle qu'elle a été développée par Ivan Illich et mobilisée par André Gorz (cf. chapitre III), qui a freiné le passage à une mécanisation plus lourde de la traite. Selon la définition que donne Ivan Illich, le fait que l'utilisation d'un outil issu de l'industrie devienne incontournable pour le déroulement d'une l'activité participe à la perte de « convivialité » de celui-ci. Ce faisant, les travailleurs auraient effectivement fait ressurgir un principe de dépendance vis-à-vis d'un mode de production extérieur sur lequel ils n'ont pas de maîtrise. La recherche de rentabilité liée à la mise en marché des productions impacte donc potentiellement l'autonomie de la pratique agricole.

Malgré tout, si les habitants du collectif de Bouffarel semblent donc attentifs aux dérives hétéronomes liées à la recherche de productivité, le nombre de chèvres actuel entretient le besoin de la machine à traire de petite taille dont il devient difficile d'envisager de se passer. Lorsque je demandais, lors des traites, pourquoi ne pas tenter de traire à la main, ce qui éviterait la consommation d'électricité et le bruit conséquent de la machine, Jason m'expliquait par exemple :



*C'est pas tant qu'on gagnerait du temps, mais c'est un coup à se faire des tendinites, avec le nombre de chèvres qu'il y a, ça ne devient plus possible de se passer de la machine.*

Si le fait de travailler en collectif m'a été présenté comme permettant de se passer de la mécanisation du travail, à l'inverse, celle-ci permet de travailler seul et de libérer ainsi du temps aux autres travailleurs. On rejoint donc les principes de rationalisation du travail qui avaient été soulevés par la garde des chèvres dans le collectif de Bertizène et qui conduisaient à rendre le travail quotidien plus solitaire et plus mécanique. Maxime, du collectif de Bouffarel et précédemment cité, fit de manière assez surprenante, un matin où je l'accompagnais à la traite, référence à un cadre horaire relativement précis pour l'organisation de son travail :

*Bon, le mieux, c'est de commencer à huit heures, et si on est efficace, on a fini à dix heures, vaisselle comprise. Mais bon, en fait l'heure, c'est pas si important, c'est juste que comme tu répètes les mêmes gestes tous les jours, quand tu termines à onze heures, c'est que tu sais que tu as traîné, que tu n'as pas été efficace. L'idée, c'est de terminer ça au plus vite quand même, pour pouvoir faire autre chose.*



*Image 25 : Traite mécanisée en situation d'élevage de petite échelle. Si elle allège le travail physique, elle facilite également le fait d'effectuer la tâche seul.*

Cette approche du travail nuance ainsi le rapport au travail décrit aux chapitres III et IV. Au fur et à mesure de la routinisation de la traite, il n'est plus attendu que cette activité soit une

source d'émerveillement et il s'agit de la terminer au plus vite pour pouvoir vaquer aux (nombreuses) autres occupations de la journée, redivisant en quelque sorte le « temps de vie » et le « temps de travail ».

Un autre exemple plus explicite est sans doute le cas de la transformation des confitures et des crèmes de marrons. Lorsqu'elles sont destinées à la vente, comme dans le cas de la Calade et de la ferme de Bouffarel, il est indispensable que celles-ci soient produites dans des ateliers de transformation respectant les normes sanitaires et les protocoles de production imposés par la DGCCRF (*cf. infra*). Les néo-paysans font alors recours à des CUMA ou d'autres ateliers de production comme celui proposé par le Mas de la Clède de Largo Plazo avec qui le collectif de Bouffarel entretient de bons contacts. Ces ateliers sont généralement payants et le dispositif matériel est prévu pour de grandes quantités de confiture. Il s'agit donc de rentabiliser la location, d'accumuler des quantités suffisantes de fruits souvent congelés pour les conserver jusqu'au jour où ils seront acheminés jusqu'à l'atelier. L'organisation du travail au sein de ces ateliers fait surgir de manière surprenante une temporalité similaire au travail à la chaîne. Les différentes étapes de fabrication sont en effet interdépendantes et il s'installe un rythme de production de manière à rentabiliser le plus efficacement possible la location de l'atelier. Dans le cas de la crème de châtaignes de Bouffarel, il faut réussir à remplir suffisamment de pots que pour remplir deux autoclaves<sup>38</sup> de 250 pots de 350 ml en une journée. La journée de transformation débute ainsi vers 8 h 30. L'autoclave de la veille est vidé, les pots stérilisés sont entreposés hors de l'atelier où ils seront étiquetés. On commence ensuite le processus de transformation, passant par des étapes protocolaires de la recette : rincer les châtaignes, faire le sirop de sucre, cuire les châtaignes, les passer à la raffineuse, les recuire dans le sucre, s'assurer de la teneur en sucre obligatoire, empoter, nettoyer méthodiquement la vaisselle et la salle, remplir l'autoclave, qui fonctionnera la nuit.

---

<sup>38</sup>. Un autoclave est un récipient métallique permettant de stériliser, sous pression, les conserves alimentaires. Cet appareil est requis par les normes sanitaires à respecter pour la vente et permet de prévenir tout risque d'apparition du botulisme.



*Image 26 : Préparation des bocaux de châtaignes dans un atelier de transformation professionnel.*

La phase d'empotage, dont on peut voir une photo ci-dessus, illustre particulièrement bien comment le travail se rationalise et se divise spontanément sous l'action du dispositif matériel en place. Une personne achemine les pots vides et les couvercles stockés hors de l'atelier pendant qu'une autre prend en charge la cuisson des châtaignes (en l'occurrence de simples châtaignes cuites). Deux autres personnes remplissent les pots, les passant à une troisième qui s'assure que le poids net prévu est respecté et qui nettoie les bords des pots pour enfin les passer à une quatrième en fin de chaîne qui se charge de visser les couvercles à la capsuleuse. Lorsque trop de pots s'accumulent à une étape, dans le cas où le rythme d'arrivée des pots est trop intense pour la personne en charge, d'autres personnes lui viennent alors en aide spontanément, de manière à assurer une continuité de production et à éviter des temps d'attente inutiles à certains postes. Cette temporalité de production, similaire à celui du travail à la chaîne classique, est alors discutée et, à tâtons, les néo-paysans optimisent chaque mouvement et rationalisent alors ce travail pour qu'il soit le plus efficace. : « Et si je me mettais ici ? », « Et si celui qui pesait nettoyait aussi les pots ? », « On échange ? Qui veut empoter ? », « Plus vite », « Moins vite, ça bouchonne ».

Ces quatre jours de travail continus, assez inattendus par rapport au projet néo-paysan, soulèvent évidemment au sein de l'équipe la question des rythmes et de la qualité de travail

(environnement cloisonné et bruyant, position debout, charges lourdes, gestes répétitifs). Ceci dit, le fait que ces moments de transformation en atelier soient condensés sur une très courte période annuelle permet de rendre ce travail supportable. C'est d'ailleurs, précisément pour éviter que ce travail ne s'éternise, qu'il est fait le choix d'un rythme de travail si intense.

*On pourrait faire le choix de ne faire qu'un autoclave par jour, mais on resterait là huit jours. Là, ils nous prêtent l'atelier quatre jours, ils ne le feraient peut-être pas huit. Et puis, on est là pour ça, on ferait quoi le reste de la journée ? C'est un mauvais moment à passer, autant que ça passe vite.*

Cette session de transformation permet de mettre en évidence comment l'outil, en l'occurrence l'autoclave, par sa capacité à contenir 250 pots, joue un rôle non négligeable dans le façonnement des rythmes de travail. Cet exemple montre également, qu'il serait toutefois abusif d'essentialiser l'agentivité des outils. La temporalité décrite ici dépend en effet également des conditions de location de l'atelier de transformation, ainsi que des décisions collectives (finir le plus vite possible) qui sont prises en matière d'organisation du travail.

Pour amorcer le point suivant, notons également comment ce type d'événement est intrinsèquement lié à la démarche de commercialisation des produits. Un tel dispositif de production serait en effet démesuré pour de l'autoconsommation. C'est donc également la quantité de châtaignes à transformer qui participe au façonnement de ces rythmes de travail. Le collectif de Bouffarel tire en effet environ 14 000 euros de chiffre d'affaire de la vente de crèmes de châtaignes ce qui représente presque la moitié de celui réalisé par la vente de fromages de chèvre. La rentabilité de cette activité joue ainsi un rôle dans le fait d'être plus enclin à s'adonner à ces rythmes de travail même s'ils correspondent peu au travail libéré décrit dans le chapitre III.

### ***3.3. De la commercialisation***

Si l'expérience et la lassitude du « bricolage » amènent la question de l'efficacité au travail, la situation de commercialisation des productions et les liens qu'elle crée avec l'économie de marché accentuent les tensions à l'égard de l'organisation du travail ainsi que du rapport entretenu au travail de manière générale.

En effet, le fait de commercialiser les produits porte avec lui un rapport au temps qui s'invite dans l'ensemble des interactions temporelles préexistantes. Pour des collectifs qui auraient démarré depuis le début ce genre de projet, l'identification des conséquences temporelles de la commercialisation est plus compliquée tant l'expérience des temporalités

collectives, agricoles et autres, s'est faite conjointement à celles induites par la commercialisation. Ce sont donc les situations de changement, de rupture ou d'évolution qui sont intéressantes pour les saisir.

Dans le collectif des Pradels, par exemple, en même temps qu'un grand changement de population du collectif, certains habitants avaient proposé et mis en place le développement d'une activité agricole à visée lucrative : l'élevage de chèvres pour la vente de fromage. Ce projet, s'il avait été accepté sous forme de compromis, n'avait pas suscité l'enthousiasme unanime auprès de tous les habitants. Louise et Gaston, désormais les plus anciens habitants du lieu, suspectaient en effet ce projet de transformer la nature du lieu collectif où ils habitaient :

*Moi, depuis que je me suis installé ici, je n'ai jamais voulu gagner des sous depuis ce lieu. J'ai toujours voulu, en ayant conscience que dans le monde dans lequel on vit, quoiqu'on fasse, c'est nécessaire, et qu'on en a besoin ici aussi (pas forcément énormément, mais...), j'ai toujours voulu ne pas ramener l'ambiance du monde d'en bas<sup>39</sup> ici. Ce stress de gagner des sous, d'être efficace, d'être productif, d'être à l'heure... J'avais envie de conserver cet îlot de potentielle sérénité. Le préserver de l'angoisse de la non-productivité... L'idée de faire des sous depuis ici ne m'a jamais attiré. Au contraire, je préfère descendre, et passer, même six mois, en dehors du lieu, à stresser et à être à fond dans le monde d'en bas, bosser à fond, puis, revenir, et là, être vraiment à mon rythme, au maximum dans le respect des autres et de moi-même, dans ce qu'il y a autour de moi... Et clairement, il y a en a d'autres qui ne sont pas du tout dans cette idée-là. (...) Se mettre à vendre du fromage de chèvre, ça amène un rythme. Tu peux essayer de le ralentir, mais pas tant que ça. Il faut rentrer les bêtes le soir, il faut être rentré avant la nuit, l'été, on traite à cinq heures le matin, cinq heures le soir. (...) Et puis, toutes les semaines, tu as les marchés, puis les livraisons aussi. Ça te contraint. (...) Il faut [aussi] commencer à être rentable, productif (...) Et il faut que ça aille super vite, tout le temps. Et, dès qu'ils sont un peu bloqués, parce qu'il pleut, parce qu'il y a trente centimètres de neige, parce que ça n'avance pas assez, ils deviennent fous. Le mauvais temps, c'est vraiment vécu comme une grève de la RATP depuis qu'on a décidé de se prendre plus au sérieux. Tout ça parce que tu t'es posé des contraintes à la base.*

Tout cela est sans compter les réserves émises par certains habitants à l'égard des aménagements qui transforment le lieu de vie (pièce nécessaire pour la fromagerie, bergerie, paysage clôturé) et des investissements (officialisation d'un réseau d'eau potable pour la fromagerie, électricité pour les ventilateurs pour l'affinage, véhicule pour acheminer les

---

<sup>39</sup> Les Pradels étant perché sur les montagnes et situé à une heure de marche de tout chemin carrossable, le monde « d'en bas » est ici employé comme d'autres personnes emploieraient le mot « société » : une allégorie englobant la ville, le capitalisme, les individus non alternatifs, la société de consommation, le marché du travail ou autres, selon les contextes.



fromages au marché, un autre 4x4 pour amener des ballots de paille et de foin qui ne sont pas produits sur le lieu).

Outre la régularité des rendez-vous de traite et des moments de vente, la commercialisation fait surtout surgir une attention plus importante à la rentabilité et à la productivité des activités soit pour les encourager soit pour les détracter. Ces paramètres ont alors très vite fait de s'imposer comme des arguments majeurs lors d'une négociation quant à la perpétuation ou à la fin d'un mode de production collectif. S'il est démontré qu'une activité n'est pas rentable, elle sera soit abandonnée soit réduite de manière à ne satisfaire que les besoins du collectif. Si, au contraire, le budget annuel d'un collectif repose sur celle-ci, il sera très difficile d'envisager de s'en défaire, tant elle sera présentée comme cruciale. Le philosophe et économiste André Gorz a fait preuve de beaucoup de clairvoyance à ce propos, il convient de le citer longuement :

*Tout change à partir du moment où je ne produis plus pour l'autoconsommation mais pour le marché. Il faut alors que j'apprenne à calculer : ai-je avantage, compte tenu de la qualité de mon sol, à produire plus de légumes verts ou de pommes de terre ? L'achat d'un motoculteur se serait-il pas amorti en moins de deux saisons grâce au surcroît de production qu'il rendrait possible ? N'ai-je pas intérêt, au lieu de débiter mon bois à la main, d'acheter une scie circulaire qui me fera gagner du temps et que je rentabiliserai en débitant aussi le bois des voisins ? Tout cela peut se calculer, doit être calculé si je veux gagner de quoi vivre et faire vivre 'convenablement' les miens. Il faut donc calculer le rendement du sol, le temps nécessaire aux différentes cultures, le coût des outils, des semences, du carburant, etc. et le rendement, c'est-à-dire le revenu, que je peux atteindre en une heure de travail, selon que je produis ceci ou cela. Je calculerai donc et ma vie s'organisera en fonction de ce calcul, selon un temps linéaire, homogène, insensible aux rythmes naturels. Le calcul comptable est donc la forme par excellence de la rationalisation réifiante. Il pose la quantité de travail par unité de produit en elle-même, abstraction faite de son vécu : du plaisir ou du déplaisir que ce travail me procure, de la qualité de l'effort qu'il demande, de mon rapport affectif, esthétique à la chose produite. Je cultiverai davantage d'oignons, de choux, de salades ou de fleurs selon le gain que j'en peux escompter. Mes activités seront décidées en fonction d'un calcul, sans que mes préférences, mes goûts aient à entrer en ligne de compte. J'accueillerai les innovations techniques qui augmentent le rendement de mon travail même si elles le technicisent, le soumettent à des impératifs rigides, le font ressembler à du travail à façon. D'ailleurs, je n'aurai pas le choix : à moins de suivre ou même de devancer*

*l'évolution des techniques, je ne pourrai bientôt plus vivre de la vente de mes produits : je ne serai plus 'compétitif' (Gorz, 1988 : 138-139. Il souligne).*

Ce serait exagéré d'affirmer que les collectifs néo-paysans qui décident de commercialiser leurs produits entrent d'emblée dans une logique aussi radicale que celle que décrite par André Gorz. Cependant, ceci donne une idée de l'axe sur lequel les individus vont se positionner selon qu'ils sont porteurs d'une aspiration productiviste ou non. Celle-ci sera alors constamment négociée au regard des autres aspirations (temporelles ou non) qui coexistent dans le rapport entretenu au travail libéré.

Le calcul économique et temporel qu'apporte le phénomène de commercialisation induit par ailleurs un phénomène de distinction des différentes activités. Celles-ci peuvent ainsi être dévalorisées si elles ne revêtent pas un intérêt économique ou ne permettent pas de faire des économies évidentes comme c'est le cas du maraîchage qui permet de tendre vers l'autosuffisance alimentaire. Le principe de confondre le « travail » et les « activités », en stipulant que les activités domestiques, les loisirs ou les activités productives s'équivalent, se confronte alors directement aux enjeux que revêt la commercialisation des produits. Dans le collectif de Bouffarel, en octobre 2016, un conflit à ce sujet s'était clairement manifesté lors d'une réunion générale, conflit qui débouchera sur le départ de Jason deux ans plus tard.

*- Jason : Je voulais parler du fait que j'ai l'impression que tout le monde ne pense plus qu'à prendre du temps pour eux, de prendre des vacances, mais tout le temps que vous passez à d'autres activités, il n'est pas investi dans l'activité économique du lieu.*

*- Laure: Oui, moi en l'occurrence, ça fait sept ans que je fais du fromage, j'en ai marre, je veux me retirer des activités qui ont un rapport avec les chèvres. On pourrait considérer que je prends ma 'retraite' ou, comme je suis tout le temps en train de bricoler, que le bricolage soit mon activité.*

*- Jason : Non je suis désolé, personne ne prend sa retraite à trente ans. Et le bricolage, ce n'est pas du travail, à partir du moment où c'est partagé par tout le monde, ça s'annule. Oui parce que moi, je suis sur l'activité chèvre, mais je suis quand même resté des heures sur ce toit à le refaire. Parce que c'est possible de faire les deux ! Donc, le bricolage, ce n'est pas une activité en soi. Elle ne rapporte pas d'argent. Pour habiter ici, il FAUT qu'il y ait une participation minimale aux activités économiques du lieu (soin des chèvres et fromagerie), ou du maraîchage qui pour moi est presque une activité économique, parce que si on devait payer tous les légumes qu'on consomme... C'est pas normal qu'il y en ait qui se sentent dispensés de participer, ils vivent sur le travail des autres. C'est une question d'égalité.*

*- Laure: Alors, pourquoi on n'arrêterait pas de vendre des fromages de chèvre ? On pourrait trouver d'autres façons de faire des tunes, faire plus de châtaignes...<sup>40</sup>.*

La volonté de se « libérer du règne de la rationalité économique » (Gorz, 2013[1974] : 24) est, en bref, compromise par la commercialisation des produits qui fait resurgir des logiques de rationalité économique tels que le souci de l'efficacité, la notion de rendement et d'économie d'échelle. Avec ces raisonnements, ce sont également les questions peu anticipées ou discutées de la retraite potentielle des habitants et de l'injonction au travail qui surgissent. À ma connaissance, ces dernières ne semblent toutefois pas déboucher sur l'élaboration de règles plus strictes en matière d'heure de travail collectif minimum qui endiguerait la volonté générale d'autodétermination temporelle. La confiance en l'autogestion individuelle de chacun et la confiance placée dans les individus à opter pour des comportements solidaires et collectivistes participent ainsi au flou qui est entretenu. Lorsque des personnes se fatiguent de cette situation, des départs sont alors envisagés et, selon les rapports de force en présence et les nécessités économiques auxquelles est confronté le collectif, des décisions débouchent parfois sur des pratiques plus ou moins orientées vers la productivité. Sans avoir effectué d'analyse poussée des budgets (individuels et collectifs) il semblerait toutefois que l'existence du RSA permet d'alléger considérablement les pressions économiques que pourraient vivre les collectifs. Le collectif de Moucadou qui a, depuis sa naissance, interdit toute commercialisation des produits issus de la ferme, en est un exemple. L'importance tacite accordée au travail en situation de commercialisation dépend donc bien ici d'aspirations individuelles et/ou collectives à un certain confort (procuré par l'amélioration des finances du collectif), d'une recherche de concrétisation professionnelle ainsi de valeurs relevant de la morale.

Notons enfin que, même de la part des individus qui sont en faveur de plus de productivité, la course à la croissance et à la rentabilité reste malgré tout limitée. Comme on l'a vu, une organisation du travail jugée trop hétéronome (appareillage indispensable trop important, emprunts, ultra-spécialisation des cultures, etc.) avec un impact antiécologique évident (pesticides, engrais chimiques, monoculture, etc.) et une logique jugée trop peu humaine (stabulation, abattage automatique des chevaux trop vieux pour travailler ou des chèvres chétives et malades, etc.) sera ainsi réfrénée. Si tout est une question de principes et d'aspirations personnelles, des valeurs communes persistent ainsi malgré tout.

---

<sup>40</sup> Notes prises au vol, reconstruites.



### **3.4. Les cordonniers sont les moins bien chaussés**

La démarche de commercialisation des produits fait aussi surgir, « par contagion », la valeur monétaire des produits de la ferme au sein même de l'autoconsommation. Tant que ceux-ci étaient produits pour la consommation personnelle des habitants du collectif, aucune question de restriction ne se posait, hormis en fonction des quantités disponibles. On tentait de faire en sorte « qu'il y en ait pour tout le monde », on veillait à ne pas gaspiller les produits plus précieux (comme la viande, par exemple) et cela n'impliquait pas une référence aux prix de ces produits. Une fois commercialisés, leur prix de vente s'impose toutefois comme une caractéristique sur laquelle il est difficile de faire l'impasse.

*On s'est rendu compte en faisant la compta' que si on se gardait à chaque fois une brioche pour le collectif à chaque fournée qu'on vendait, on remboursait tout juste le prix que ça nous coûtait (en beurre, en lait, en temps, en bois, en énergie) avec celle qu'on vendrait. Du coup, maintenant, si quelqu'un veut de la brioche, on la paye avec notre argent de poche ou alors on garde les invendus du marché.*

Tout comme pour la brioche évoquée dans cet extrait par Félix de Bertizène, les produits transformés tels que les crèmes de marrons, les confitures ou d'autres produits comme le miel ou le safran révèlent leur aspect luxueux une fois qu'ils sont vendus et le fait de consommer ces produits implique un « manque à gagner ». Comme ailleurs, les cordonniers se retrouvent ainsi les moins bien chaussés : on ne consomme plus que les pots de confiture dont la stérilisation a échoué, on se garde les fruits et légumes les moins beaux ou trop mûrs, les fromages avec des vers ou moisissures peu conventionnelles. Dans le cas de développements d'activités professionnelles individuelles (*cf. infra*), le collectif peut également acheter des produits à l'habitant producteur en faisant ainsi réapparaître les logiques marchandes au sein d'un espace pourtant mutualiste.

### **3.5. Légalisation et subventions**

Après une certaine période d'installation, et tout particulièrement lorsqu'ils ont développé une logique de commercialisation, il est fréquent que les néo-paysans éprouvent l'envie de légaliser leurs activités. Si le travail au noir et la vente de leurs produits « sous le manteau » ou au sein de réseaux d'amis conviennent un moment, certains aspirent en effet à la reconnaissance de leur savoir-faire, et surtout, à l'ouverture de plus grandes perspectives commerciales en toute tranquillité d'esprit.

La légalisation des activités est une possibilité qui permet de ne plus craindre les contrôles de la part des inspecteurs de la DGCCRF (Direction Générale de la Concurrence, de la Consommation et de la Répression des Fraudes). Plusieurs mesures sont dès lors à prendre. Celles-ci varient alors selon les produits. Pour vendre légalement leurs fromages, les néo-paysans devront respecter les normes de production : démontrer les autorisations de la DDSV (Direction Départementale des Services Vétérinaires) qui inspecte la santé du troupeau et l'hygiène générale de la fromagerie (contrôle de la propreté des salles et outils, inspection du carnet de tenue des ateliers, vérification des papiers officiels qui attestent que l'eau utilisée est potable, récitation du protocole de production, analyse en laboratoire d'échantillons de fromage, etc.). Pour la bière ou autres alcools, il sera nécessaire d'obtenir une licence auprès du service des douanes, à qui il faudra par ailleurs payer des taxes. Comme pour le fromage, il faudra également prouver que l'eau est potable via l'autorisation préfectorale de l'ARS (Agence Régionale de la Santé). Pour les produits conditionnés telles que les confitures ou les crèmes de marrons, il s'agira de soigner ses étiquettes sur lesquelles on indiquera la composition précise de ces produits ainsi que les potentiels allergènes, la date de péremption, le poids net exact, la traçabilité des producteurs et des ateliers de transformation où il est par ailleurs obligatoire de façonner ses produits étant donné les normes sanitaires. Le droit d'appeler « confiture » ou « crème de châtaignes » dépendra également du protocole de fabrication et du contenu (taux de sucre, taux de purée de marrons, etc.). De leur côté, les baumes, tisanes ou autres produits cosmétiques devront également prêter attention à leurs étiquettes et obtenir une autorisation qui, sur base de l'analyse d'un échantillon, confirmera l'efficacité cosmétique dudit produit et leur stabilité. Même les maraîchers devront disposer d'une balance homologuée et des papiers officiels qui démontrent que celle-ci a été tarée tous les deux ans par un organisme agréé.

Dans tous les cas, enfin, la DGCCRF vérifiera également sur les stands des marchés que les règles générales d'hygiène sont respectées (en ce compris le respect de la chaîne du froid s'il y a lieu). Elle vérifiera aussi l'affichage des prix, les papiers ayant trait au statut de l'entreprise (ou association), les certificats d'assurance des produits pour la vente et que les personnes en charge de la vente sur le stand disposent d'un statut légal (l'exploitant agricole ou un salarié) tandis que des contrôleurs de l'INAO (Institut national de l'origine de la qualité) s'attacheront plutôt à inspecter la déclaration de certains labels ou étiquettes (AB, AOC, etc.).

La légalisation des activités s'inscrit également dans la quête d'un accès à un minimum de protection sociale. Si l'autodétermination temporelle participe, certes, à la qualité des conditions de travail, elle ne fait pas tout. La volonté de légalisation et d'officialisation des

activités agricoles s'inscrit en effet également dans la quête d'un accès à un minimum de protection sociale. Comme j'ai déjà pu l'évoquer, aucun salaire individuel n'est dégagé des activités agricoles réalisées sur les lieux collectifs. Avec cette impossibilité financière de salarier les habitants vient également l'absence de sécurité sociale. Cette préoccupation, à nuancer par l'existence du RSA et d'autres droits sociaux connexes tels que la CMU, ne se résout généralement que par des trajectoires de professionnalisation (*cf. infra*) Certains habitants font la démarche d'obtention d'un statut agricole, parfois même suite à une formation agricole, qui leur permet d'être couverts en cas d'accident de travail et qui donne la possibilité de prétendre à des subventions qui serviront dès lors à l'ensemble du collectif.

Enfin, la légalisation des activités permet d'ouvrir la porte aux subventions (ex : les différentes aides de la PAC, DJA), aux primes (ex : reconversion en agriculture biologique), aux dédommagements auxquels peuvent prétendre les individus qui disposent d'un statut agricole (ex : Plan loup, remboursement des frais de clôture).

Le « dispositif d'autorisation » (Gaillard, 2013 : 83) nécessaire pour légaliser la vente des productions est vécu comme une contrainte de la part des néo-paysans. De plus, il y a des frais sous-jacents à ces démarches (envoi d'échantillon en laboratoire, infrastructures, matériel), les normes sont souvent jugées démesurées ou inappropriées et émanent d'institutions dont l'autorité est contestée et enfin, les démarches représentent un frein temporel.

Dans le collectif des Pradels, par exemple, pour officialiser la vente de fromages de chèvre, il fallait que les habitants réaménagent leur fromagerie et installent un réseau d'eau potable aux normes. Sur le site du collectif, jusqu'alors alimenté par un tirage d'eau de source, installer un réseau aux normes représentait une démarche étalonnée en plusieurs demandes d'autorisations successives auprès d'acteurs institutionnels différents et cela prenait une dimension bureaucratique visiblement compliquée à entreprendre pour les habitants, comme s'en plaignent ici Chris de Bouffarel et Claire des Pradels :

*Ça fait un mois que je dois passer ces coups de fil, mais en fait, à chaque fois, j'appelle après 16 h, ou pendant la pause de midi, ou le week-end. Et puis, tu oublies, mais c'est les congés. Et en fait, ça a mis un temps de fou avant d'avoir toutes les informations.*

*Pfff, il faut un accord préfectoral, mais qu'ils ne donnent que si la région a donné son accord, et puis, un spécialiste hydrologue pour le captage, il y a toute une série de personnes à contacter, je ne sais pas comment m'y prendre. Ça m'emmerde parce que moi, j'ai juste envie de faire du fromage. Mais non, on te dit que tu dois attendre d'avoir telle autorisation, tel papier, telle signature. Tant que tu n'as pas ça, tu ne peux pas commencer. T'as envie de leur*

*dire : 'Mais si, ça marche aussi sans la bureaucratie ! Venez-voir notre fromage sans autorisation, il est bon, il en rend pas malade, on en mange bien, nous'.*

Les délais et temps d'attente engendrés par les démarches de constitution des dossiers font surgir une « temporalité séquentielle » propre aux processus de décision de l'action publique (Jones, 1970 ; cité par Commaille *et al.*, 2014 : 2). Cette démarche « par étape » est vécue comme un frein à la volonté de création des néo-paysans. La liberté d'entreprendre des projets (ici, la vente légale de fromages de chèvre) est confrontée à des délais alors qu'il est souhaité de les inscrire directement dans le présent,

Cette situation témoigne d'une interaction de deux registres temporels différents. D'un côté, celui du milieu temporel agricole peu réglé par des cadres temporels communs au milieu salarial et, de l'autre, celui propre aux dynamiques temporelles et aux agendas administratifs de l'action publique (Pillon et Quéré, 2014). Ceci crée alors une situation de « discordance de temporalité » ou de « dyschronie » (Datchary et Gaglio, 2014 : 6 et 8) dans l'articulation des différents horaires de travail de chacun qui cristallise un rapport de pouvoir asymétrique entre ceux qui créent les règles (et les font respecter) et ceux qui doivent s'y soumettre.

Le cas de la période de dépôt des dossiers de demande de subvention de la PAC est un autre exemple de cette mise en concurrence des calendriers. Les dossiers doivent être déposés chaque année au mois d'avril ou mai. Or, ce moment de l'année est précisément celui où les néo-paysans font face au redémarrage de la saison agricole avec l'accélération des rythmes de travail et la multiplication des tâches à fournir (*cf.* chapitre IV).

*Je ne comprends pas pourquoi ils nous font faire les papiers de la PAC, les dossiers, les cartes et tout au mois d'avril, mai. Quelle idée ! Ils doivent bien se douter que c'est précisément CE moment de l'année où les paysans n'ont pas une minute à eux ! Pourquoi ils ne font pas ça en hiver ? Ben là, cette année, on n'a pas du tout eu le temps de passer 3-4 jours devant l'ordi, à faire leur cartographie, et du coup, trop tard, on a perdu 20 000 euros. Bon, ben ça sera l'occasion de voir ce que ça fait de s'en passer, c'est peut-être pas plus mal, de ne pas les avoir sur le dos, pour une fois.*

Cette expérience malheureuse de Juliette du collectif de Farnac illustre la désynchronisation des calendriers de l'action publique et des néo-paysans. Chez les néo-paysans, ce décalage renforce non seulement l'idée que les institutions sont illégitimes et peu compétentes en matière d'agriculture, mais également l'idée de la perpétuation d'un rapport de domination entre l'État et les paysans. En effet, ne pas se conformer aux exigences calendaires du ministère de l'Agriculture signifie, de renoncer à ces subventions, ce qui est vécu comme une manière pénalisante et déloyale d'imposer une priorisation d'agenda. Le fait que les dates

de remise de ces dossiers soient fixées sans possibilité de concertation démocratique et de négociation accentuée ainsi la représentation de ces instances institutionnelles comme dominante.

C'est d'ailleurs cette idée d'interaction avec des institutions politiques méprisées qui freine parfois le fait d'officialiser les activités et de demander des subventions. Pour certains, le projet d'un mode de vie aux marges de l'organisation de l'État gagnerait en crédibilité et en cohérence s'il s'indépendantisait complètement des subventions accordées par celui-ci. Pour d'autres, les concessions exigées pour obtenir ces subventions consistent à trahir leurs idéaux comme l'injonction de pucer les troupeaux de chèvres, l'obligation de cartographier précisément sur base de photos satellites les parcelles cultivées, la banalisation de logiques hygiénistes jugées démesurées. Ceci dit, étant donné le contexte économique compétitif dans lequel les néo-paysans s'insèrent pour vendre leurs produits, la subvention de la PAC s'impose comme une nécessité pour ne pas vendre leurs produits à perte. Qui plus est, les subventions et les aides sociales sont également utilisées comme une forme de « salaire universel ».

*Là, en ce moment, je pense vachement à cette histoire de cartographie du territoire, en l'occurrence à cause de cette réforme de la PAC où on a demandé à tous les agriculteurs d'évaluer chaque parcelle, et de dire combien elle vaut, et de donner un pourcentage, en fonction de ce qu'elle peut produire, quelles plantes il y a dessus, le taux d'embroussaillage, tout ça. Et ça, c'est terrible. Parce qu'on avait déjà l'image satellite, et maintenant, ils ont la légende, écrite par les gens eux-mêmes qui habitent là. Même nous on l'a fait ! On a dit, exactement, ce que valait chaque endroit. Et ces trucs là, ça amène une toute nouvelle façon de gérer les populations qui nous dépasse. Une puissance de contrôle potentielle pour l'État... (...) Alors, oui, on touche le RSA, on touche des primes de l'Europe. (...) Mais, avec ce truc de 'perfusion' que tout le monde a un peu sous différentes formes, d'aides, de subventions, d'APL... et ben on produit une forme d'excédent. Avec ça, je peux offrir le logement, de l'aide, des boutures de cassis à des gens, des confitures, des semences. (...) Si sortir du RSA, c'est bosser comme des tarés, ne plus pouvoir du tout faire toutes les activités non rémunérées, mais hyper importantes socialement, qu'on mène à droite à gauche, ben je ne vois pas l'intérêt, en fait. On va être dépendant de notre travail pour vivre, devoir être plus rentable, comme les agriculteurs, et ce n'est pas dans notre intérêt. Rien de tout ça ne serait possible sans le RSA !*

*J'en ai marre de dépenser autant d'énergie pour vendre mes carottes trois francs six sous. Les gens ne savent pas apprécier la valeur du temps de travail qui est mis dedans, en bio, en traction animale. C'est bon, elles valent plus que ça mes carottes ! Mais ils n'ont pas forcément les moyens non plus. Aujourd'hui, je suis plus à l'aise avec l'idée de demander des subventions. On pourrait avoir 4000 euros par an pour le maraîchage en bio, ça nous fera respirer un peu.*

Comme on peut le lire dans ces extraits, réalisés respectivement auprès de Damien de Bouffarel et Florian de Bertizène, le fait de demander des subventions de la PAC, contrairement à ce que le processus de professionnalisation sous-jacent peut laisser paraître, n'est donc pas forcément un pas vers plus de rigueur et de fermeté dans l'organisation du travail. Il permet plutôt de libérer plus de temps libre en allégeant la pression de l'impératif de rentabilité. Par le budget supplémentaire que procurent ces subventions, les néo-paysans asseyent leur volonté de s'adonner à d'autres activités situées hors de la sphère économique.

Par ailleurs, il est malgré tout important de noter que ces démarches de mises aux normes des activités agricoles se développent en parallèle des stratégies qui permettent de les contourner. Par leur expertise administrative, les néo-paysans développent donc des moyens d'échapper aux contraintes de la légalisation et trouvent des alternatives. Les discours qui justifient ce genre de démarche allient alors un discours libéral rechignant à payer des impôts, une logique de survie permettant de rendre leurs activités rentables dans une économie de marché trop compétitive ainsi qu'une tendance à chercher aux interstices du pouvoir de l'État jugé illégitime.

*Si tu veux vivre de la châtaigne dans les règles, faire une entreprise ou devenir autoentrepreneur ou quoi, ça coûte un pognon monstre, tu te mets, d'un coup à payer de ces taxes ! Et tu peux vite te retrouver dans la merde. Si tu dois filer 60 % de ton chiffre d'affaire, en assurance, impôts, taxes, statut... il ne te reste plus rien. Ce n'est pas fait pour les petits producteurs en fait, ça t'oblige à faire plus de pots, pour que ça devienne un peu intéressant. Après, ils s'étonnent qu'on fait du black !*

*En réalité, le statut associatif, c'est une super aubaine pour faire travailler des gens sans avoir à les déclarer, payer des charges et des impôts. Après, pour dépenser l'argent gagné, on s'arrange.*

Pour terminer, notons que les néo-paysans gardent une attitude de réserve vis-à-vis des engagements que les subventions institutionnelles exigent. En effet, il est important pour eux de pouvoir changer d'avis quant aux projets développés, de rester prudents vu la forme mouvante des collectifs soumis aux aléas des départs et arrivées de nouveaux habitants, de ne pas tomber dans un déterminisme trop rigide par rapport aux activités développées. La DJA (Dotation Jeunes Agriculteurs) est ainsi systématiquement écartée, car elle implique de devoir se projeter sur cinq ans et de rembourser l'aide obtenue si les revenus dégagés ne sont pas au moins égaux à un SMIC net annuel à terme de la période. Les prêts bancaires sont également mis en question, comme l'explique ci-dessous Lucie des Pradels :

*On n'a pas demandé de DJA, tu fais un dossier à la chambre d'agriculture, ils te font toute une évaluation pour savoir si tu es éligible, et puis ils te filent des tunes pour que tu t'installes, que tu te mécanises, que tu prennes plus de brebis, de machines. C'est un truc modelé pour te pousser à aller vers une agriculture plus conventionnelle. On pourrait demander de ça, mais c'est un engagement après pendant cinq ans à suivre le plan de développement que tu as posé à la base, et nous, on veut rester plus ou moins libre à ce niveau-là. Et finalement, ne pas être contraints.. Parce que finalement, c'est se faire suivre. Tu restes sous l'œil de la chambre d'agriculture, tu ne fais pas ce que tu veux. Tu deviens, finalement, fonctionnaire, payé par l'État quoi. Mais nous, ce qu'on fait ici, c'est presque sûr que ça n'aura jamais le taux de rendement de l'agriculture conventionnelle, on ne pousse pas le truc de la même manière, et on ne veut surtout pas le faire, on veut prendre notre temps, développer tout ça comme on en a envie. Ça mettra plus de temps pour, qu'aux Pradels, on soit vraiment autonomes, mais ça durera aussi potentiellement une fois qu'il n'y aura plus de pétrole, tu vois, c'est pas les mêmes échelles de temps quoi.*

On retrouve donc ici, avec d'autres types d'acteurs et sous des formes plus légalistes, la réticence à l'engagement à long terme. Celle-ci s'explique, encore une fois, par la confrontation de deux types de temporalité antinomique et situés dans un rapport de pouvoir asymétrique. Ces « inévitables frictions et tensions sur la frontière séparant les institutions, pratiques ou processus qui sont rapides et celles et ceux qui sont lents. » (Rosa, 2014[2012] : 93) consacrent ainsi une dynamique d'opposition récurrente en contexte capitaliste tel que l'a analysé Moishe Postone (2009 : 298-300) : l'opposition entre, d'un côté le « temps concret », qualitatif, qui résulte de l'interaction des individus avec leur environnement et les événements naturels qui façonnent leur vie et, de l'autre, le « temps abstrait », mathématique, sur base duquel se font les calculs de prévision de productivité indépendamment des événements qui le constituent ou de la manière dont se vit le travail.

### **3.6. Aspirations professionnelles individuelles**

Malgré le mode de vie économe des néo-paysans et leur attitude critique vis-à-vis de la surconsommation, toutes sortes de frais individuels demeurent inévitables qu'il s'agisse de besoins de base (se vêtir, se déplacer) ou secondaires (tabac, apéro, lecture, loisirs). Or, tout comme la question de la vieillesse, le fait que les collectifs ne dégagent pas de salaire individuel est une question qui est souvent éludée par les projets collectifs néo-paysans.

*Moi, je suis un peu psycho sur les tunes, je ne dépense pas grand-chose. J'ai des sous de côté, depuis que je suis gosse, les étrennes, tout ça, j'ai toujours mis de l'argent de côté. (...) Au début, je ne leur en ai pas parlé quand je suis arrivée ici, puis, j'ai dit 'j'ai tant de côté' (...). Ça ne me gêne pas le fait qu'on mette tout en commun. Ce qui peut plus me gêner, c'est qu'on a chacun des comptes différents, qu'en théorie, on peut tous piocher sur le compte des uns*

*et des autres si on en a besoin, mais que tout le monde gère quand même son compte. 'Non, là, en fait, j'ai pas de tunes' ou 'Je dois les garder pour acheter des trucs à mes enfants'. Donc, il n'y a jamais de tunes collectifs de l'asso', on est toujours à la ramasse, tout est dépensé en vie quotidienne, en charge ou en investissement. Et moi, je ne demande jamais rien, parce que je n'ose pas. Je ne vais pas squatter sur les tunes des alloc' de machin, qui servent tout juste pour le quotidien. Moi, là par exemple, j'ai besoin de m'acheter une paire de pompes, je ne sais pas où les demander. C'est un problème. D'ailleurs, je te dis ça à toi, mais j'en n'ai jamais parlé avec les autres. (...) Parce qu'on a toujours dit 'si tu te casses et que tu as besoin de tunes, on t'aidera, on ne te laissera pas dans la merde' mais c'est jamais arrivé. Et petit à petit, les économies diminuent.*

Si le fait de vivre sur des économies, comme c'est le cas dans cet extrait, d'allocations de chômage ou du RSA peut effectivement suffire à certaines personnes, d'autres témoignent vouloir chercher à sortir de cette situation financière, pour des raisons idéologiques (tel que le fait de s'indépendantiser de l'État) ou matérielles. Hormis le collectif de Farnac, tous les collectifs que j'ai ainsi rencontrés comptent au moins un habitant qui travaille à l'extérieur du collectif ou qui projette de le faire tout en continuant à vivre sur le lieu. Ces trajectoires professionnelles personnelles sont de trois types.

Le premier, qui est sans doute le plus banalisé et le moins discuté, est celui des courts contrats ponctuels. C'est par exemple le cas des travaux saisonniers en tant qu'ouvrier agricole (raisin, cerises, abricots) ou des postes de catering et de régie dans des festivals ou événements. Ces « petits travaux », ayant cours le plus souvent en haute saison, servent généralement à se faire « de l'argent de poche ».

Le deuxième est celui des contrats à temps partiels dans des secteurs non manuels comme par exemple l'éducation et l'animation des enfants ou l'HORECA. Il est très intéressant de constater que ce type d'occupation professionnelle concerne plutôt les femmes et qu'un pourcentage plus important de femmes ont recours à une profession régulière à l'extérieur comparé aux hommes (qui, lorsqu'ils le font, est généralement dans une démarche de prise de distance, comme expliqué ci-dessus).

Le troisième type de trajectoire professionnelle, fait surgir davantage de questions dans les collectifs même s'il demeure également assez courant. Il s'agit de l'évolution des activités agricoles et artisanales vers plus de professionnalisation mais individuellement. Il existe des situations où les habitants pratiquaient déjà un métier manuel (la menuiserie, par exemple) avant d'arriver dans le collectif et ont tout simplement continué à le pratiquer après s'être installé mais souvent cette démarche s'entreprind lorsque l'activité ne semble pas se mettre en place à



l'échelle du collectif. Celle-ci débute souvent par la volonté de parfaire un apprentissage dont les individus ont souvent exploré les bases au préalable au sein du collectif comme on peut le lire avec les mots d'Eliot ci-dessous.

*Au début, c'est agréable d'être entouré de 'semi-pro', tout le monde t'apprend plein de trucs, ce qu'ils savent, tu touches à tout. Et puis, tu ressens le besoin d'aller plus loin, de perfectionner vraiment un apprentissage, d'être plus efficace, d'apprendre vraiment le métier.*

Dans le cas du collectif de Moucadou, par exemple, Fred, qui avait repris la responsabilité de la boulangerie après le départ du dernier boulanger, avait pris goût à cette activité et envisageait d'officialiser ses savoir-faire par un CAP.

*Il est bon mon pain, je suis content, je suis devenu le boulanger de Moucadou ! Je sais te faire des croissants, des pains au chocolat, du pain au levain... Peut-être faire une formation, qui sait, comme ça je pourrais peut-être un jour vendre du pain au village, devenir boulanger...*

Se tourner vers les formations officielles peut parfois les décevoir étant donné que les pratiques actuelles en artisanat se sont industrialisées en grande partie. Mais, l'initiation à l'artisanat dans les collectifs permet malgré tout aux individus d'avoir une vision alternative d'un mode de production qu'ils peuvent ensuite aménager à leur guise après la formation. Eliot, du collectif de Bertizène, explique :

*C'est pas les mêmes horaires, ah ça non, tu commences à 3 h du matin, pour que les clients aient du pain frais le matin. Et puis, laisse tomber le pétrissage à la main, tout se fait au pétrin. Les baguettes, à la façonneuse... Mais pour des quantités de pâte beaucoup plus importantes que ce qu'on fait ici. Mais moi, je m'en fous, je fais la formation, j'apprends à utiliser leurs machines même si je ne les utiliserai jamais plus tard. Au moins, je pourrais dire que je suis boulanger même si ce n'est pas forcément cette vie-là de boulanger. Je pourrai me contenter de faire du pain deux ou trois fois par semaine, vendre sur les marchés, pétrir à la main...*

Comme pour la démarche collective de légalisation, c'est donc aussi l'acquisition d'un statut et l'officialisation de la pratique qui sont recherchées dans la formation avec, à terme, la possibilité de sortir du travail au noir. En effet, pour certains métiers, il est obligatoire d'avoir un diplôme. Pour la boulangerie, par exemple, le statut de boulanger nécessite une formation depuis que la Confédération nationale de la boulangerie pâtisserie et les syndicats d'artisans boulangers ont mis en place des logiques de préservation du statut face à la concurrence des terminaux de cuisson et des industries (Scala-Riondet, 2005 : 58). Pour ce qui est de la maçonnerie en pierres sèches ou de la charpenterie, le passage par la formation est également

nécessaire étant donné qu'un diplôme est indispensable pour la souscription d'une assurance, elle-même obligatoire pour les chantiers.

La décision de poursuivre une formation pour parfaire et officialiser une pratique est une démarche caractéristique de la volonté de professionnalisation qui peut concerner tant les individus que l'ensemble du collectif. Ceci dit, l'inertie décisionnelle des collectifs, comme on l'a vu dans le chapitre V, a tendance à freiner ce genre de prises de décision qui, de plus, sont plus compliquées à mettre en place collectivement. Cela pousse ainsi certains individus plus investis dans ces activités, ou plus impatientes, à faire des démarches personnelles. Ces projets personnalisés peuvent être pensés sur le lieu et s'intégrer dans le projet collectif comme c'est le cas au Pégadou, au Hameau des chênes et partiellement à Bouffarel. Dans ces lieux, une place est accordée aux projets individuels de maraîchage, de boulangerie et de brasserie (juste au Pégadou pour la brasserie). Les activités y sont présentées comme complémentaires. Les producteurs accèdent ainsi à un revenu complémentaire individuel tout en bénéficiant des infrastructures qui demeurent le plus souvent collectives et ils vendent ou offrent une partie de leur production aux habitants du collectif.



Image 27 : Cas d'installation d'un atelier de menuiserie professionnel par un habitant lors de son arrivée. Sur l'affiche photographiée ici, on peut lire « Les outils contenus dans les caisses ne sont pas collectifs. Ceux accrochés au tableau ne doivent jamais sortir de la menuiserie. Merci. ».

Si les projets personnalisés ne sont pas pensés sur le lieu et ne s'intègrent pas dans le projet collectif, si les projets professionnels individuels se tournent plutôt vers l'extérieur du lieu collectif, ceux-ci portent alors souvent l'affirmation d'une projection personnelle dans l'avenir qui s'indépendantise et prend des libertés vis-à-vis des temporalités négociées au sein du collectif. Ceci est d'ailleurs souvent vécu comme une réaffirmation de soi, une prise en main d'un projet individuel et libérateur de la « lourdeur des décisions collectives » comme l'explique Eliot qui a depuis quitté le collectif de Bertizène :

*Depuis le temps, je sens vraiment que j'ai besoin de mener mes propres projets, de A à Z, et d'en être vraiment responsable sans avoir à soumettre toutes les décisions à la lourdeur des décisions collectives. Ça fait un moment que je dis que j'ai envie de refaire le four, qu'il est trop petit, un four en terre. Mais ça bloque. Ça me brise dans mon élan, c'est assez castrateur.*

Avec leur projet de professionnalisation personnel, les individus prévoient en effet souvent d'intégrer une profession qui les fera travailler à l'extérieur du collectif en marquant ainsi une prise de distance vis-à-vis de la vie et du travail au sein de celui-ci. Dans quelques cas, comme celui de Eliot à Bertizène (boulangerie), de Fred (boulangerie) et Jules (agriculture) à Moucadou, de Kévin (maçonnerie en pierres sèches) et Gaston (charpenterie) aux Pradels, de Jason à Bouffarel (élevage), ce projet se manifestait précisément par la volonté d'un départ du collectif.

L'exercice d'un métier individuel à l'extérieur du collectif, ponctuellement ou à temps partiel, tout en continuant à résider au sein de celui-ci est souvent une situation temporaire et qui crée inévitablement des tensions comme on peut le comprendre au regard de ce qui a été expliqué au début de ce chapitre. En effet, par le fait d'être moins présentes sur le lieu, les personnes se soumettent moins aux logiques d'extrême disponibilité temporelle que représentent la vie collective et le travail agricole qui lui est lié et, ce faisant, elles échappent aux nombreuses sollicitations imprévisibles du quotidien. Corroborant les réflexions que Marc Bessin avait déjà mises en évidence à travers le concept de « présences sociales » dans un autre contexte de travail (2014), on constate que, sans qu'il n'y ait d'engagement formel tel qu'un rendez-vous ou un chantier collectif, par exemple, le fait d'être présent sur le lieu induit inévitablement un investissement situé entre la logique de bienveillance participative (donner un coup de main aux autres habitants, par exemple) et celle permettant de garder un contrôle (sur les prises de décisions, par exemple). Le fait d'être moins présent, et donc moins investi sur le lieu, peut ainsi créer des tensions. Dans le collectif des Pradels où se posait cette question, les points de vue de certains habitants, résidant et travaillant à temps plein sur le lieu, et de ceux

travaillant la moitié de l'année à l'extérieur du collectif, permettent d'illustrer comment surgissent des amertumes et une distanciation vis-à-vis du collectif. En voici les deux points de vue :

*Jeanne ou Marc, ils veulent aller faire de la prestation de service. Marc, il veut faire des chantiers. Quand il va faire des chantiers, il n'est plus là, il ne participe pas aux activités de la ferme, il ramène des sous pour que quand il est ici, il est tranquille, il est à la maison. C'est une autre notion. Donc si tu veux aller bosser dehors, vas-y. Que ceux qui veulent y aller y aillent, c'est pas ça. (...) [Mais c'est vrai que ça crée des statuts différents entre les habitants. Entre les gens qui ne partent pas d'ici, qui font vivre le lieu, et ceux qui 'payent', en quelque sorte, pour être là, parce que du coup, ils ont plus de sous et sont moins investis. Indirectement, quand tu réfléchis, c'est presque comme s'ils payaient une journée de travail à ceux qui travaillent ici, et en fait, pendant ce temps-là, on est un peu comme des 'gardiens de maison'...]»<sup>41</sup>.*

*Il y a le fait que, quand je vais travailler, je pars plusieurs mois, travailler à l'extérieur. Puis, quand je reviens ici, les choses changent énormément. Des décisions sont prises, sans moi. Et du coup, quand je reviens, c'est un peu dur de rattraper le fil des événements, des réflexions... et j'ai l'impression que je ne le rattrape jamais complètement. Je prends du retard en fait. Par rapport à la vie du lieu. Du coup, je me détache, je vois les choses de plus loin, je me sens moins impliqué. Il y a des choses qui m'intéressent moins que d'autres dans les choses qui sont mises en place ici. Et du coup, les trucs que je pourrais amener, avec mes qualités et mes défauts, dans le lieu, pendant le temps où je ne suis pas là, c'est pas là, et il n'y a personne qui alimente ce truc-là quand je ne suis pas là. Et du coup, j'ai l'impression que le trou que je laisse quand je suis parti, il se comble par d'autres choses. Et quand je reviens, je retrouve à chaque fois un trou un peu plus petit pour venir caler mes fesses. Je perds ma place ici.*

### **3.7. Le salariat, féminin ?**

Notons d'emblée que le salariat féminin à l'extérieur des collectifs mériterait un travail plus approfondi. Cet aspect de la réalité néo-paysanne m'est apparu assez tardivement lors de mon travail de terrain et les informations qui en découlent sont basées sur un échantillon réduit<sup>42</sup>. De plus, de manière générale, il est rare d'observer sur le long terme des cas d'occupation professionnelle à l'extérieur du collectif et, de surcroît, les femmes sont

---

<sup>41</sup> Complément issu d'une autre discussion.

<sup>42</sup> Environ 40 % de la population observée sont des femmes, parmi lesquelles 20 % ont, ou ont eu, effectivement un travail à temps partiel en dehors du collectif, c'est-à-dire seulement cinq personnes.

légèrement minoritaires parmi la population néo-paysanne. Voici toutefois quelques observations.

Contrairement aux hommes, les femmes arrivent dans les collectifs majoritairement en couple, et en cas de rupture, il est moins courant qu'elles entretiennent des relations amoureuses avec des personnes en dehors du collectif.

Contrairement aux hommes qui, lorsqu'ils travaillent à l'extérieur du collectif, choisissent des activités qui s'inscrivent dans le prolongement du travail manuel réalisé sur le lieu collectif (chantiers, travaux saisonniers agricoles, élagage), les femmes prétendent plutôt à des contrats relevant du domaine du *care*, (travail avec les enfants, institutrice, éducatrice, infirmière) ou de la restauration (serveuse). Par ailleurs, les quelques cas de participation non rémunérée dans les instances politiques au niveau communal concernent également plutôt les femmes.

Comme on peut le lire dans l'extrait réalisé avec Marie du Hameau des chênes ci-dessous, le choix de conserver un lien avec le métier exercé avant l'installation en collectif ou de reprendre une activité similaire s'explique souvent par des nécessités économiques, tout particulièrement en présence d'enfants.

*- On a quand même deux filles. Quand on est arrivé ici, je voulais garder mon poste d'institutrice, voilà, pour les enfants, un peu de sécurité, pour être sûr de pouvoir subvenir à nos besoins. Fabrice, lui il était prêt à se lancer plus dans l'agriculture, et puis, plus alternatif quoi. Il ne voulait pas retourner bosser. Il bossait dans une usine avant. (...) Voilà, on est arrivés ici, et sur le coup, ça a été super dur. Il m'a fallu des années pour me sentir bien, légitime ici. Parce que je suis arrivée avec zéro connaissance. Fabrice, il connaissait un peu plus que moi déjà. En ne connaissant rien... Et puis, moi, au début, j'ai vraiment eu un décalage parce que je travaillais très peu sur la ferme, parce que j'étais institutrice. Du coup, au début, la première année, j'étais à ¼ temps. Donc j'étais une journée seulement sur la ferme. Une journée où je n'avais pas les enfants. Parce qu'en plus, quand j'avais les enfants, de toute façon, je ne pouvais quasiment rien faire. Tu vois, 2 ans et 4 ans, c'est pas possible de faire grand-chose.*

*- C'est surtout toi qui t'occupais des enfants ?*

*- Ben oui, tu vois, parce que Fabrice, il s'était lancé dans le projet, il découvrait plein de trucs, c'était lui qui était dedans. Et c'est vrai qu'à cette époque... enfin tu vois comment c'est, c'est tous les jours quoi. Mais c'est vrai que c'était plus moi. (...) Il avait fait père au foyer pendant cinq ans avant, hein. Du coup, quand on est venu ici, il voulait vraiment faire son truc, avoir du temps... Donc, ça me paraissait aussi normal. Et donc au début, ça n'a pas été par le travail que j'ai vraiment découvert le lieu et fait ma place. Donc, ça a peut-être été plus long pour moi, aussi, je pense. C'est vraiment que cette année que je me sens enfin entièrement impliquée dans la ferme, que je sais que j'ai un rôle : parce que je ne bosse plus. Plus du tout.*

*Je ne suis plus instit' quoi. J'avais l'impression de ne pas vivre l'expérience comme Fabrice, je voulais, moi aussi, changer de vie finalement.*

*- Et au niveau des finances, ça va ?*

*- Ben écoute, c'est le test quoi. On verra. C'est vrai qu'on ne dépense pas beaucoup d'argent ici. Mais bon, on n'a pas beaucoup d'argent de côté non plus. Donc, s'il nous arrive un coup dur, un problème de bagnole... là, tu vois la toile de la yourte qu'on va bientôt devoir changer... (...) Mais bon, le fait d'être en collectif, ça soulage beaucoup au niveau des craintes.*

Cette tendance à ce que le lien persistant avec la logique salariale incombe plutôt aux femmes révèle combien la possibilité d'autodétermination temporelle est confrontée à une différenciation genrée. Le dépassement de la « valeur travail » via le projet d'un mode de vie basé sur le travail libéré en dehors de la sphère salariale et sur lequel se fonde le projet d'installation en collectifs néo-paysans semble en effet être plus difficile à mettre en place par les femmes. Là où les hommes ont tendance à vivre pleinement et plus radicalement le projet qu'ils ont entrepris, les femmes semblent plus enclines à garder un pied dans le salariat qui est par ailleurs dévalorisé par la majorité des habitants de ces collectifs. De manière assez singulière, on retrouve dans ce cas-ci les mêmes logiques de répartition des contraintes temporelles revêtues par le travail à temps partiel « traditionnel » dans le sens où l'activité est pensée avant tout comme une solution qui vise à maintenir un équilibre familial (Nicole-Drancourt, 2009 : 5).

Hormis dans les collectifs où la question de la répartition genrée du travail est discutée, comme à Bouffarel et à la Calade, on constate que les femmes ont tendance à prendre davantage en charge les enfants, et ce, indépendamment du fait qu'elles aient un emploi extérieur. L'expertise en activités agricoles souvent plus développée chez les hommes, particulièrement lorsqu'il s'agit de connaissances techniques comme le maniement des machines ou l'organisation de chantiers, a effectivement tendance à les rendre indispensables sur les chantiers collectifs et à reléguer leur compagne à des tâches jugées complémentaires, en l'occurrence la garde des enfants qui, surtout lorsque qu'ils sont en bas âge, implique un emploi du temps plus routinier et rythmé par la vie des enfants (siestes, tétées, goûters, toilettes, etc.). La prise en charge des enfants (comme la grossesse) impose donc aux femmes une prise de distance par rapport aux activités agricoles quotidiennes. Or, comme on l'a vu à plusieurs reprises dans ce chapitre, un défaut de participation au travail collectif suscite souvent des

sentiments de culpabilité et d'illégitimité sur le lieu, comme le témoigne une habitante du collectif de Bouffarel :

*Au début, j'étais hyper mal à l'aise avec ça. En plus, je suis arrivée, j'étais enceinte. Et puis, il y a eu le petit. Et du coup, je ne faisais que ça, à chaque réunion, me justifier en disant 'ah mais je ne peux pas, c'est horrible, je ne peux rien faire, je suis désolée, avec le petit, comprenez...'. Enfin, je me sentais trop mal, j'en parlais tout le temps, je me rappelle. Et maintenant, ça va. (...) Le truc des enfants, ça change quelque chose. Clémence et moi, on est clairement celles qui faisons le moins. (Rires) Le bébé, ça fait qu'on a une bonne excuse. (Rires) Mais même sans parler d'excuse, moi, je me suis détendue, personne ne me dit rien quand je fais rien, parce que les gens voient que je ne suis pas quelqu'un qui ne fait rien.*

Malgré les discours opposés à la spécialisation et la division des tâches comme principe émancipateur, des schémas genrés d'organisation familiale persistent donc. La présence d'enfants contribue ainsi à éloigner les femmes d'une participation proactive aux activités quotidiennes. En parallèle, dans certains collectifs plus que d'autres, elles cherchent alors à « compenser » leur incapacité à participer à des activités plus physiques par des tâches plus compatibles avec la vie des enfants en bas âge comme les activités domestiques. Cette situation se marque d'ailleurs de manière similaire lorsque se sont développées des activités lucratives à destination du collectif et réalisées à l'extérieur de celui-ci. C'est par exemple le cas à Farnac, avec les chantiers de charpente, la vente de bois de chauffe et de planches.

*C'est une discussion qu'on avait beaucoup avec Tom [son compagnon], les chantiers, ça a toujours été un sujet un peu sensible. Parce que voilà, c'était toujours un peu la même chose. Moi, je restais à la maison, je m'occupais des enfants, et puis, lui, il était plus sur les chantiers, parce qu'on avait besoin de ses connaissances. Mais c'était jusqu'à ce que je trouve aussi une manière d'inverser ça. Où par exemple, ces derniers temps, je me suis mise à la scierie, au bois de chauffage, au machin. J'ai réussi à m'inscrire aussi dans ce truc-là, en disant 'bon ben voilà, moi aussi j'ai des activités comme ça, et donc on s'arrange pour que ça puisse coller avec les enfants'. J'ai compris que c'était aussi à moi de ne pas me cantonner dans un rôle. Les rôles, c'est toujours la même chose, c'est peut-être les gens qui t'y mettent, mais à 50 %, c'est toi qui t'y mets aussi. Il faut arriver à en prendre conscience, il faut réussir à bouleverser les habitudes. (...) Je sais que dans la pratique, moi, ça me pèse que les trucs financiers ne reposent que sur certaines personnes. C'est aussi pour ça que je me suis mise à la scierie, au bois de chauffage. Pour ne pas que ça soit sur les mêmes épaules des mêmes gens tout le temps, parce que ça peut être fragile, ils deviennent indispensables. Mais bon, je sais aussi que je ne suis pas capable, et puis je n'en ai pas envie, d'être charpentière, ni de scier... mais voilà, si je sais que je peux filer des gros coups de main, c'est important pour moi. On a beau me dire que 'oui mais ce que tu fais c'est important aussi, ça fait tourner la maison, tout ça', moi, c'est personnel, j'avais besoin de m'inscrire dans un autre truc.*

Notons brièvement, au passage, que les enfants ont également d'autres répercussions sur l'expérience temporelle des parents, de façon plus égalitaire, au moment de leur scolarisation. Le fait de les conduire et de les rechercher à l'école (ou à l'arrêt de bus qui n'est pas toujours à proximité dans ces régions) à heures fixes influence le rythme de vie des parents et s'ajoute comme une activité qu'il s'agit de synchroniser avec les autres habitants. Les périodes de vacances scolaires ont également plus de prise sur le quotidien des néo-paysans. Il devient difficile d'oublier les jours et les dates comme décrit par certains dans le chapitre IV. La présence d'enfants renforce ainsi la porosité temporelle du milieu temporel des collectifs néo-paysans avec celui des institutions publiques qui fonctionnent notamment avec des cadres temporels basés sur le « temps de l'horloge ».

Mais, pour revenir à la question du travail à temps partiel, les femmes qui conservent un travail rémunéré et régulier hors du collectif ne sont pas exclusivement des mères de famille. Avec ou sans enfants, le fait de chercher une source de revenus extérieure a également trait au fait d'appréhender la précarité économique et d'anticiper des situations de difficultés financières. Ce rapport au temps genré n'est pas une nouveauté (Bessin, 2013 : 112) mais il est intéressant de le voir apparaître dans ce contexte.

En parallèle de la critique du travail salarié qui a été exposée au chapitre III, les femmes que j'ai rencontrées témoignent également de la volonté de conserver un pouvoir d'achat qui leur permet de garder le niveau de vie précédant leur installation en collectif, mais plus par souci d'intégration et d'autonomie que par attrait matériel, comme l'explique ici Émilie :

*Je vais reprendre un mi-temps en tant qu'infirmière. Parce que j'ai pas droit ni au RSA ni au chômage et que je vis sur mes économies depuis un an et là... (grimace). Tu vois, j'ai quand même envie d'avoir des relations égalitaires avec ma famille et mes amis de Lyon. S'ils m'offrent des cadeaux, s'ils m'invitent au resto, moi aussi j'ai envie de pouvoir leur rendre la pareille. Pas être à leur offrir que des crèmes de marrons ou des confitures. Je sais que c'est tabou, mais moi, je ne peux pas vivre sans argent. Et puis il y a plein de choses qui peuvent arriver, je ne sais pas, si tu crashes ta caisse... Il y a les vendanges, mais je ne sais pas, si tu t'es cassé le pied et que tu ne peux pas les faire, tu fais quoi si tu comptais sur cet argent pour vivre ? Finalement, le mi-temps à l'hôpital, c'est un, bon compromis.*

Les répercussions qu'un travail salarié à temps partiel peuvent avoir sur l'intégration des femmes dans les collectifs sont compréhensibles au regard de ce qui a été dit précédemment. Celles-ci déclarent effectivement ressentir un sentiment de déclassement, de culpabilité face à ce qui est interprété comme une désolidarisation avec les habitants ainsi qu'un sentiment de fragilisation de leur position dans le collectif. L'accès à un revenu régulier incarne donc à la



fois la réalisation d'une autonomie individuelle, d'indépendance financière et de sérénité financière, et à la fois un risque de représsailles sociales et « politique ».

Pour les femmes, le fait d'être moins présentes sur le lieu entraîne deux conséquences. Non seulement cela crée un sentiment d'illégitimité et de culpabilité vu la valeur accordée au travail et à la disponibilité temporelle, mais, en plus, cela contribue à freiner leur apprentissage des techniques et des savoir-faire agricoles que les hommes ont tendance, au contraire, à perfectionner lorsqu'ils travaillent à l'extérieur du collectif. Tout ceci se répercute sur la place que prennent les femmes dans les processus décisionnels lorsqu'il s'agit, par exemple, de décider collectivement de l'achat de telle ou telle machine, et ce, parce qu'elles ont une vision moins globale de la situation générale du collectif et qu'elles finissent par être moins qualifiées.

*Quand on doit décider d'acheter du matériel agricole, à chaque fois je me dis 'pf c'est cher quand même', mais bon, je ne m'y connais pas trop. Au final, c'est plus Philippe et les autres qui voient ce qui est le mieux, c'est eux qui décident.*

En bref, comme l'avait déjà démontré la sociologie du genre, s'intéresser à l'emploi du temps des individus permet donc bien de révéler des inégalités dans les rapports de pouvoir (Bessin, 2013 ; Haicault, 1984) même s'ils sont *a priori* combattus par les néo-paysans. Pour les hommes comme pour les femmes, le fait d'être moins présents, et donc potentiellement moins actifs sur le lieu n'est donc pas sans répercussion sur la cristallisation de rapports de pouvoir au sein du collectif. Ceci dit, là où les hommes n'envisagent généralement un travail rémunéré régulier hors du collectif que sur des courtes durées ou comme un tremplin amorçant le départ des collectifs, les contrats de travail à temps partiel plus stables auxquels prétendent les femmes peuvent créer des décalages dans la manière de vivre la néo-paysannerie et, en plus d'être dévalorisées par les discours anti-salariaux, produire un effet de marginalisation au sein des collectifs.

## 4. Conclusion

S'intéresser aux différents rapports que les individus entretiennent à l'égard du temps nécessite de pouvoir mettre en relation les discours tenus par les individus, les pratiques qui y sont associées et d'étudier leur évolution à travers le temps. Ce chapitre a permis de montrer les nuances et les obstacles qui se confrontent aux aspirations libertaires décrites par les individus au chapitre III. Comme on l'a vu, les logiques de valorisation de la proactivité et de l'efficacité au travail jouent un rôle non négligeable dans l'insertion des habitants dans le collectif et reproduisent les tensions idéologiques qui entourent les débats sur la « valeur

travail » dont la définition est déconstruite et pourtant, à d'autres égards, défendue. L'expérience des individus et l'usure que certains peuvent ressentir vis-à-vis de l'effervescence de la vie commune ou du travail les ont ainsi parfois conduits à affirmer la volonté d'un « temps pour soi » dont l'invocation devient le moyen de rescinder l'« unité du travail et de la vie » qui représentait pourtant l'incarnation d'un mode de vie opposé aux dérives de la logique salariale. Cette dernière reste toutefois relativement mal perçue, tout particulièrement pour les professions n'ayant pas de liens avec les activités agricoles ou artisanales menées sur les lieux, et semble alors difficilement compatible avec le fait de « trouver sa place » ou de se sentir légitime dans les prises de décisions collectives.

Ce chapitre permet également d'insister sur le fait que les circonstances dans lesquelles se déroulent les actions des individus peuvent transformer les temporalités qui entourent le travail. Comme nous l'avons vu, l'usage de certaines machines, les ambitions de productivité, voire la simple démarche de commercialisation supposent des manières de concevoir le temps différemment. Les débats, discussions, compromis et désaccords entre les habitants par rapport à la manière de concevoir le travail nous ont, à ce titre, permis de mettre en avant les implications temporelles que certains choix collectifs supposent et d'étudier comment les individus cherchent à ménager, ou non, les aspirations de chacun, sans logique chronologique précise.

Cette précision est importante, car elle illustre à quel point le phénomène étudié doit être compris en termes dynamiques et pluriels, sans qu'une théorie générale ou l'élaboration de trajectoires biographiques précises ne soit réellement possible. Il s'agit d'embrasser l'idée de l'instabilité et de la constante remise en question des normes sociales qui régissent l'organisation collective, ce que la théorie de la multiplicité des temporalités suppose par ailleurs.

Enfin, la démonstration de la porosité temporelle des collectifs avec certaines temporalités de l'administration publique a permis de mettre en avant la manifestation de rapports de force en faveur de celle-ci : rapports de force qui se matérialisent par la potentialité d'octrois de subventions ou d'autorisations pour le développement des activités des néo-paysans. Le fait de devoir se soumettre à des agendas ainsi qu'à toutes sortes de normes légales qui dépassent le strict cadre temporel permet de rappeler l'inévitabilité des interactions temporelles avec des groupes sociaux qui composent une même société.

# CHAPITRE VII

## De la nostalgie

*L'espoir est une mémoire qui désire.*

—Honoré de Balzac, « Un prince de la bohème »

En début de ce travail, j'ai expliqué que j'étudierai le rapport que les néo-paysans entretiennent à l'égard du temps en m'intéressant tout particulièrement aux modes d'organisation du temps qu'ils mettent en place et auxquels ils se conforment, aux rythmes de vie et de travail qui orchestrent le quotidien, qu'ils soient naturels, construits ou contraints, ainsi qu'à leur manière d'appréhender le passé, le présent et le futur : les horizons temporels. Jusqu'à maintenant, l'ensemble des chapitres précédents ont principalement concerné l'analyse des rythmes et des modes d'organisation, ce qui nous a permis de comprendre quelle approche ces acteurs avaient du travail et comment l'analyse de ce dernier permettait de saisir plus globalement l'imaginaire, et les manifestations pratiques de cette forme collective et autogestionnaire de la néo-paysannerie. Dans ce chapitre et le suivant, nous allons davantage nous intéresser aux horizons temporels et à la manière dont le rapport que les individus alimentent vis-à-vis du passé, du présent et du futur façonne le sens avec lequel ils investissent leur projet néo-paysan.

Pour traiter cette question, j'ai d'abord choisi de mobiliser les questions et débats théoriques sur la notion de nostalgie. Celle-ci, qui servira de fil conducteur lors de ce chapitre, a effectivement ouvert des perspectives théoriques qui s'intègrent et font écho à la théorie des temporalités multiples : elle constitue par essence un lieu d'enchevêtrement d'horizons temporels passés, présents et futurs et naît de l'interaction avec les différentes temporalités qui lui sont liées.

### 1. Théories explicatives du surgissement d'un regret du passé

#### 1.1. Naissance d'un concept

Il serait commode de pouvoir entamer une réflexion sur le concept de nostalgie en se référant à son étymologie : l'idée de souffrance (*algos*) liée à un déplacement géographique dont le retour (*nostos*) serait incertain (Davis, 1979 : 1 ; Sedikides *et al.*, 2008 : 304). De quoi asseoir des bases communes de réflexion dans un temps long et au sein d'une tradition philosophique

inaliénable, grâce à la référence à l'*Odyssée* d'Homère. Aussi grec qu'il puisse paraître, ce concept découle pourtant du travail d'un médecin suisse, Johannes Hofer qui, à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, s'est attaché à trouver un traitement à l'état dépressif dans lequel semblaient de nombreux militaires suisses en déplacement (Davis, 1979 : 1 ; Illbruck, 2012 : 29-42 ; Jovicic, 2016 : 49-50 ; Dames 2010 : 270 ; Sedikides *et al.*, 2008 : 304 ; Boyer, 2006 : 364-368). Ce mal du pays, contagieux qui plus est (Rauchs, 1999 : 285), semblait en effet responsable de nombreuses désertions et avait des effets psychosomatiques tels qu'il en était devenu une véritable préoccupation pour les médecins militaires (*Idem* : 284). Il semblait alors que cette mélancolie morbide des soldats ne pouvait s'atténuer qu'avec le retour, ou éventuellement par la promesse ou l'évocation de celui-ci.

Aussi, comme l'explique la philosophe et philologue Barbara Cassin (2013), bien que le terme « nostalgie » n'apparaisse jamais dans l'*Odyssée*, rétroactivement, l'interprétation du soulagement de l'esprit d'Ulysse par son retour au pays sera projetée sur l'épopée et, ce faisant, contribuera à la conceptualisation de la nostalgie comme l'aspiration à un retour à l'enracinement, à un état stable et fixe qu'est celui du foyer d'origine. Cette lamentation de ce qui a été perdu, cette mélancolie face à ce qu'on a laissé derrière soi pouvant, par ailleurs, apporter réconfort et plaisir (Dames, 2010 : 270) ne concerne pas, jusqu'alors, l'idée du temps qui passe.

Sur un terrain similaire, Emmanuel Kant apporte une dimension analytique qui ira, cette fois, dans ce sens. Le mal du pays contient en effet non seulement une dimension géographique et culturelle mais également une dimension temporelle (Wilson, 2015). La nostalgie pour nos lieux d'origine est effectivement intrinsèquement liée à l'expérience biographique des individus, en l'occurrence, des souvenirs tendres de jeunesse (Lemaire, 2008 : 12). En cela, le retour apparaît tout autant douloureux et décevant que le manque dès lors que l'on réalise qu'en notre absence, le monde a tourné. Emmanuel Kant explique :

*La nostalgie des Suisses (...), qui les prend quand ils sont transportés dans d'autres pays, est l'effet d'une passion pour les lieux où ils ont goûté les joies les plus simples de la vie, passion qui est excitée par le souvenir de l'insouciance et de la société du voisinage dans leurs jeunes années. Mais quand plus tard ils revoient ces lieux chéris, ils se sentent trompés dans leur attente et sont par là même guéris. Ils sont persuadés, il est vrai, que tout a changé, quand en réalité, c'est leur jeunesse seule qu'ils n'y ont pas retrouvée (1863[1798] : 97-98).*

Quoiqu'il en soit, c'est avec l'avènement de la psychanalyse, au XXe siècle, que cette observation temporalisée de la nostalgie s'affirmera. Elle sera considérée alors comme un état émotionnel dû à une volonté inconsciente de régresser à un stade précédent de son existence, le tout conduisant à un état dépressif (Sedikides *et al.*, 2008 : 304 ; Dames, 2010 : 272). C'est seulement vers la seconde moitié du XXe siècle que la notion de nostalgie se démedicalisera, malgré une certaine persistance pour l'idée que la nostalgie n'est pas un état d'esprit sain et viable étant donné la souffrance handicapante à laquelle elle est associée (Dames, 2010 : 272-273).

Le mal du pays (géographique) et la nostalgie (temporelle) formeront dès lors deux concepts étudiés de manière indépendante et les objets d'étude se multiplieront, intéressant tantôt les philosophes, tantôt les anthropologues, en passant par les historiens, artistes et agents marketing. La nostalgie devient alors un concept de la vie de tous les jours (Davis, 1979 : 6).

## ***1.2. Une interaction avec le présent***

Malgré une diversité d'approches et de terrains de prédilection, la socio-anthropologie de la nostalgie découle de cet héritage conceptuel et dégage assez rapidement une base de réflexion commune : le fait que la nostalgie semble être une réponse émotionnelle universelle, relativement spontanée et ayant trait à notre capacité à penser la linéarité du temps.

Cette dernière serait en effet le dénominateur commun de la nostalgie de chacun. Si nous nous attachons à une époque, un événement ou un objet qui nous semble heureux, c'est parce qu'il serait désormais à jamais inaccessible. C'est ce que le philosophe Vladimir Jankélévitch défend en expliquant que « la nostalgie est une mélancolie humaine rendue possible par la conscience (...) d'un contraste entre passé et présent » (1983 : 280-281). La nostalgie serait ainsi une réaction plus ou moins naturelle qui contrecarre en quelque sorte cette « irréversibilité du temps » (Jankélévitch, 1983 : 298-299) et l'anxiété vis-à-vis de tous les changements biologiques, sociaux, économiques ou écologiques qu'elle implique.

La nostalgie est ici comprise dans une perspective dynamique d'interactions entre le présent et le passé (Stewart, 1988 : 227). « La nostalgie ne serait pas seulement un 'état', mais la manifestation d'une lutte intérieure, une activité et une modalité provisoire de résolution de la privation » (Idem : 17). Déjà, on voit apparaître la considération d'un horizon temporel tourné vers le passé comme étant intrinsèquement articulé avec le présent tel qu'il est vécu par les individus.

Par ailleurs, aussi douloureux que soit ce « travail de deuil » (Lemaire, 2008), il enveloppe toutefois une multiplicité d'affects positifs. En renforçant les souvenirs heureux de notre existence, il semblerait en effet que nous conscientisons et savourions d'autant plus le présent, augmentant ainsi « notre intelligence du bonheur »<sup>43</sup>. Après tout, les bons souvenirs d'aujourd'hui composeront la nostalgie de demain.

Une équipe de psychologues apporte à cette thèse un éclairage tout à fait intéressant et permettant d'alimenter l'hypothèse selon laquelle la nostalgie est un état émotionnel permettant d'assurer une continuité du passé dans le présent ainsi qu'une perception positive de ce dernier. Selon plusieurs études visant à tester cette hypothèse, il semblerait effectivement que le fait de se remémorer une expérience passée positive permettrait aux individus de donner du sens à leur vie, d'augmenter leur sérénité vis-à-vis de l'avenir et de diminuer le risque de crise existentielle. Selon les psychologues, la nostalgie s'impose donc comme un outil naturel de défense psychologique permettant d'aller de l'avant plus qu'un vice provoquant immobilité et conservatisme (Routledge *et al.*, 2012 ; Sedikides *et al.*, 2008 ; Wildschut *et al.*, 2014 ; Hepper *et al.*, 2012 ; Nawas *et al.*, 1965 : 51).

Les études psychologiques sur le sujet ont également testé leurs hypothèses à l'échelle d'un groupe social, qu'il s'agisse d'une classe d'âge, d'un pays d'origine commun en situation d'immigration ou d'anciens collègues d'un corps de travail après fermeture de l'entreprise. Il semblerait que la conclusion de ces travaux appuie l'idée selon laquelle une nostalgie partagée permet de solidifier l'identité collective d'un groupe social donné auquel les individus s'apparentent, de favoriser la solidarité entre ses différents membres ou encore de renforcer l'optimisme général face aux obstacles rencontrés individuellement et/ou collectivement (Wildschut *et al.*, 2014 ; Sedikides *et al.*, 2009).

Ces considérations philosophiques et psychologiques ont ainsi trouvé écho dans les travaux de chercheurs en sciences sociales. Dans la même veine, le sociologue Fred Davis, un des penseurs précurseurs de la nostalgie en sciences sociales, insiste en effet sur le fait que la nostalgie est plus une réaction à une mauvaise adaptation au présent ou une peur du changement qu'un « instinct de retour » en soi (1979 : 9). D'autres auteurs en sciences sociales tels que Michaël Pickering et Emily Keightley, définiront également la nostalgie comme le fait de se

---

<sup>43</sup>. Formule employée par Christophe André lors de l'émission « La vie intérieure » sur France Culture : <https://www.franceculture.fr/emissions/la-vie-interieure/la-nostalgie> (Consulté le 21 décembre 2017)

languir de ce qui n'est plus accessible, de ce qui « manque dans le présent » à cause également de cette irréversibilité du temps (2006 : 920). C'est également cette même idée de vouloir émanciper la nostalgie de son seul horizon temporel passé que le concept de « nostalgie réflexive » nommé par Svetlana Boym dans son ouvrage « *The Future of Nostalgia* » (2001) revêt. Il s'agit dès lors de prendre conscience de sa dimension prospective, en interaction avec des rapports aux temps présent et futur.

En bref, la nostalgie ne peut pas être étudiée comme étant le fruit d'une meilleure qualité objective du passé et d'une volonté de retour irrationnelle à un stade antérieur de son existence ou de l'histoire de l'humanité mais bien comme étant le résultat d'un dialogue entre les horizons temporels passé et présent (Davis, 1979: 13 ; Stewart, 1988 : 227) lequel donne une valeur positive au passé suite à une logique nécessairement comparative et subjective (Davis, 1979 : 9-13 ; Canton et Almeida Santos, 2007 : 372).

### **1.3. Nostalgie et anthropologie**

Cette réaction nostalgique face au changement peut être illustrée par un regard réflexif sur notre propre discipline. Comme l'explique de manière critique David Berliner, l'idée largement répandue de « perdre sa culture » (2018) est une attitude nostalgique qui s'est diffusée en parallèle des travaux des anthropologues. Comme nous l'avons déjà abordé au chapitre I, les premiers anthropologues tels que Franz Boas, Edward Evans-Pritchard, Claude Lévi-Strauss, Bronislaw Malinowski et bien d'autres ne cachaient en effet pas leur nostalgie à l'égard du supposé équilibre fragile des sociétés qu'ils étudiaient.

Face aux changements sociaux expérimentés sur leurs terrains de prédilection, notamment suite à la colonisation, plusieurs courants relativistes de la discipline participeront à la construction d'un lamento intellectuel vis-à-vis de la perte des formes sociales ancestrales et des pratiques culturelles traditionnelles des sociétés qu'ils étudiaient. Elles étaient alors présentées comme menacées par la modernité qui venait bouleverser un équilibre fragile que rien n'était supposé venu compromettre auparavant (Fabian, 2006[1983] ; Bensa, 2006 ; Angé et Berliner, 2015a : 4 ; Berliner, 2010b, 2015). Face à ces transformations sociales, l'anthropologie se présentait alors comme la gardienne des cultures « en train de se perdre » tant par un travail d'archivage de traditions dont on déplorait la disparition anticipée que par la tendance à chercher dans le monde social les traces du passé à la lumière desquelles est interprété le présent. Étant donné son intrinsèque « mélancolie disciplinaire » (High, 2011 : 217), l'anthropologie s'est ainsi distinguée comme une « science de la continuité » (Robbins,

2007 : 6) tant elle a fait de la théorisation des persistances culturelles un impératif (Berliner, 2010a : 8). En cela, notons en passant que le développement d'une anthropologie de la nostalgie a ainsi endossé des enjeux épistémologiques contemporains au sein de la discipline.

Diffusée ainsi du monde scientifique à la plupart de la population occidentale, cette nostalgie d'une culture que l'on n'a jamais connue, qualifiée par Berliner d'« exonostalgie » (2014) ou « *armchair nostalgia* » par Arjun Appadurai (2005 : 131), transparait également dans les agissements des institutions internationales telle que l'UNESCO. Celles-ci mettent en place en effet des politiques de patrimonialisation sur ce qui a été appelé le « patrimoine immatériel » (Bortolotto, 2011), et ce, sans toujours prendre en compte les principaux concernés par ce « culte de la persistance » (Berliner, 2010a : 8), à savoir les acteurs locaux (Berliner, 2010b). Par ailleurs, cette attitude exotisante, critiquable, tant au niveau idéologique que purement empirique et historique, est qualifiée par Renato Rosaldo de « nostalgie impérialiste » (1989 et 1993 : 68-87).

Pour l'immobilisme culturel (parfois forcé) qu'elle peut provoquer et les enjeux idéologiques qu'elle implique, la nostalgie revêt donc ici un caractère négatif, une attitude écartée et dont beaucoup se défendent, s'inscrivant ainsi en quelque sorte dans la vieille tendance à considérer que la nostalgie n'est pas un état sain (Dames, 2010 : 271) et qu'il faut travailler à le minimiser. La nostalgie est ainsi considérée comme une attitude indigne, surtout lorsqu'elle émane du monde scientifique. Cette ambivalence du concept, à la fois universel et permettant d'aller de l'avant tout en provoquant la méfiance d'autrui, fait ainsi partie de sa définition.

#### ***1.4. Un contexte particulièrement propice à la nostalgie ? Nostalgie et crise***

Il suffit de parcourir les travaux effectués sur la mémoire pour constater que les auteurs sont unanimes : l'engouement contemporain pour l'histoire et le passé dénote des époques précédentes (Blight, 2009 ; Berliner, 2005 ; Lavabre, 1998 ; Candau, 1996:5 ; Nora, 1993). Depuis la fin des années 1960, les théories sur le sujet se sont en effet multipliées, portées par un contexte de préoccupations théoriques propices au sein du monde académique tels que la vague d'études sur la mémoire que certains qualifieront de « *boom* » (Berliner, 2005 ; Blight, 2009), les débats d'historiens autour de la considération de l'histoire comme un « rapport actif au passé » (Chesneaux, 1976 : 16-18) dont l'écriture est cette fois reconnue comme un enjeu central des luttes politiques et idéologiques présentes (Le Goff, 1988 ; Bloch, 1998 ; Appadurai,



1981) ou encore la démarche critique autoréflexive de l'anthropologie vis-à-vis de son approche des mondes sociaux (Bensa, 2006 ; Fabian, 2006 [1983] ; Berliner, 2015).

Et pour cause. Il semblerait, en effet, que se souvenir du passé et l'honorer seraient devenus une obligation morale (Nora, 1984 ; Le Goff, 1988 ; White, 1973 ; Kattan, 2002). De nombreuses initiatives déployées pour continuer à faire vivre le passé dans le présent peuvent être citées comme par exemple l'investissement symbolique sans précédent du principe de commémoration (Nora, 1993 ; Todorov, 2015[2004] ; Connerton, 1989), la multiplication des initiatives de préservation du patrimoine (Bortolotto, 2011 ; Berliner, 2010a ; Berliner, 2010b ; Tornatore, 2010 ; Fabre, 2013 ; Heinich, 2009) mais également l'avènement de produits de consommation mettant en avant un caractère *vintage* ou rustique (pour ce qui est de l'alimentation) (Holtzman, 2006 ; Dupuis et Goodman, 2005 ; Fort et Fort, 2006 ; Autio *et al.*, 2013 ; Angé, 2015c, Clément, 2003). Cette « newstalgie » comme l'appelle ironiquement Alain Decrop (2008 : 91), typiquement contemporaine, touche ainsi la plupart des domaines de la consommation qu'il s'agisse de touches esthétiques « rétro » ou la possession d'originaux (Grainge, 2000 ; Decrop, 2008: 91-92 ; Divard et Robert-Demontrond, 1997 ; Jameson, 1997[1991] ; Wilson, 2015 : 287-288).

Au regard de l'engouement nostalgique populaire contemporain et en cherchant à comprendre les mécanismes sociaux qui le déclenchent et l'entretiennent, certains chercheurs ont émis l'hypothèse que la « nostalgie collective » (Davis, 1979 : 122) généralisée que nous connaissons serait une réaction caractéristique de notre temps face à l'inédit climat de crise que véhicule la modernité contemporaine et qui serait, pour de nombreux auteurs, caractéristique de notre époque (Davis, 1979 : 122 ; Fritzsche, 2001 : 1589 ; Dubar, 2011 ; Chesneaux, 1996).

D'aucuns situent l'avènement d'une époque gouvernée par la crise depuis la révolution française (Fritzsche, 2001), d'autres invoquent tantôt l'idée d'une « mélancolie de fin de siècle » face à la fin des certitudes politiques de la guerre froide et à l'effondrement des valeurs traditionnelles (Blight, 2009 : 247), tantôt celle de changements sociétaux particulièrement accélérés lors de ces dernières années (Rosa, 2013[2010] ; Koselleck, 2011 ; Escudier et Holtey, 2011) qui « fragmenteraient » la vie sociale (Pickering et Keightley, 2006 : 924). Selon les chercheurs, l'idée de crise est étudiée au vu de thématiques variées. On parle de « crise de la transmission » (Berliner, 2010a : 4) des sociétés anxieuses à l'idée de « perdre leur culture » dont il a été question ci-dessus.

Selon les travaux, différents aspects de cette crise généralisée, à laquelle le chapitre suivant est dédié, ont été mis en avant pour expliquer la diffusion de cette réaction nostalgique.

Pour beaucoup, les conséquences sociales des crises économiques consécutives expérimentées au cours des cinquante dernières années, ainsi que les prévisions alarmantes (et, pour certains, déjà, les effets) de la crise écologique (Feltz, 2012) alimentent considérablement l'idée d'être en train d'assister à un déclin de l'histoire. Pour d'autres, l'impossibilité pour certains individus de se projeter à plus ou moins long terme dans un avenir stable offrant une certaine sécurité (financière, physique, écologique,...) conduirait ainsi à un éclatement des possibles du futur (Dubar, 2011 ; Chesneaux, 1996). Cet univers des possibles multipliés engendrerait alors une situation d'ordre anémique, contrariant la projection des individus dans l'avenir (Lasch, 2002[1991] : 101-140). Le regard vers le passé, l'intérêt pour celui-ci et le fait de l'utiliser comme cadre pour leur imaginaire permettraient alors aux individus de restreindre l'angoisse créée par un panel de possibles trop large, incertain ou effrayant.

C'est par exemple ce qu'explique le sociologue Ulrich Beck qui défend l'idée que l'humanité est entrée dans une société dite « du risque » (2008[2001]). Nous serions en effet confrontés non seulement à de nouveaux risques, abstraits ou concrets, proches ou lointains mais nous serions aussi relativement dépourvus de capacité de contrôle sur ceux-ci. En outre, l'image alarmiste que l'on retrouve notamment dans les discours portant sur l'économie ou l'écologie et qui est véhiculée par les médias (Beck, 2008[2001] ; Davis, 1979 : 122) ne fait qu'alimenter cette impression de chute civilisationnelle imminente, que cela soit justifié ou non, et « crée une situation fertile pour un regret du passé » (Pickering et Keightley, 2006 : 925). Ainsi, le rattachement à des pratiques, valeurs, formes sociales du passé, serait une façon de contrer le sentiment de « dériver », de « manquer d'accroche » (Pickering et Keightley, 2006 : 924) typique de l'« ère de l'insécurité » (Donald et Blay-Palmer, 2007).

Ce climat de crise contemporain véhicule par ailleurs une remise en question du progrès et de la temporalité qui lui est liée. Les exemples de décalage entre l'amélioration des conditions de vie et les avancées scientifiques se multiplient : l'association automatique entre progrès technique et progrès social est rompue. Dans un contexte que certains qualifieront de « crise de la modernité » (Fallon *et al.*, 2010 : 218), les discours romantiques nostalgiques viennent alimenter les discours anticapitalistes qui s'expriment dès lors au nom des idéaux du passé (Dobré, 2002 : 143-144). La louange de la rupture fait place à celle de la continuité.

Comme on le verra au chapitre VIII dédié aux horizons temporels futurs et aux temporalités utopiques et dystopiques qui lui sont liées, pour de nombreuses personnes qui habitent dans les collectifs néo-paysans que j'ai rencontrés, le sentiment de crise se manifeste par une approche catastrophique du futur, par une crainte (certitude, pour certains) de devoir se

préparer à une catastrophe civilisationnelle et provoque un « impératif d'urgence » (Dubar, 2011 : 3) : l'idée qu'il faut agir vite et efficacement pour sauver son existence et, selon les interviewés, celle de l'humanité. Cette temporalité dystopique qui découle de l'expérience d'une anxiété à l'égard d'une éminente crise environnementale et alimentaire, encourage l'anticipation d'un avenir cataclysmique où tout est à nouveau possible. Face à ce bilan, plusieurs collectifs de néo-paysans que j'ai rencontrés agissent comme des espaces d'expérimentation d'alternatives qui pourraient, selon certains, devenir un jour la base de la survie de l'homme, comme l'illustre l'extrait de Hervé du Hameau des chênes ci-dessous. La question de l'agriculture durable et de l'entretien de la microbiologie des sols en est un exemple.

*Les engrais chimiques, les pesticides, ça a tué nos sols. Ils sont morts, il n'y a plus rien dedans pour lui permettre de se régénérer comme il l'a toujours fait. Là, on vit sur ses réserves de manière artificielle, mais dans cent ans, tu peux être sûre que ça sera fini. (...) Et là, il faut être préparé parce que c'est une catastrophe alimentaire dont il est question.*

En bref, en contexte de crise, se tourner vers le passé rassure davantage que se tourner vers le futur et toutes les incertitudes qu'il implique (Blight, 2009 : 247). La nostalgie apparaît ainsi comme une réaction face à un contexte de « crise du futur » (cf. chapitre VIII), correspondant à un horizon temporel nouveau : le futur dystopique potentiel. Ce n'est donc pas seulement vis-à-vis des insatisfactions du temps présent que surgit la nostalgie, mais également dans l'interaction avec un horizon temporel futur incertain qui éveille les peurs personnelles et sociétales (Davis, 1979 : 107). Plus que ça, il en va de l'essence même de la nostalgie entendue cette fois comme une temporalité. La nostalgie révèle, en effet, un rapport singulier aux horizons temporels passé, présent et futur qui surgissent dans les discours de manière interdépendante. Par ailleurs, ce rapport au temps particulier que véhicule la nostalgie évolue conjointement et s'ajuste à d'autres temporalités selon les situations sociales. En l'occurrence, dans le cas de l'analyse de la nostalgie comme réaction face aux diverses crises contemporaines, c'est avec la temporalité dystopique qu'interagit et que se définit la temporalité nostalgique.

## **2. La nostalgie à l'égard de la paysannerie traditionnelle : un refrain ?**

### ***2.1. Critique du progrès et instrumentalisation politique de la paysannerie***

Dans le cas qui nous concerne, c'est de la nostalgie à l'égard du monde rural traditionnel qu'il est question. Les transformations sociales qui ont eu lieu dans les campagnes entre la fin

du XVIIIe et le début du XXe siècle en France ont, en effet, été un terrain propice au surgissement d'une nostalgie collective qui, comme on l'a vu, permet un « sentiment de continuité historique » (Davis, 1979 : 49) en période d'incertitude.

Si cette évocation d'images idéalisées de la paysannerie traditionnelle renvoie à l'idée que la nostalgie est bien universelle et présente à diverses époques, elle permet également de démontrer qu'elle n'est pas une attitude innocente pour autant (Rosaldo, 1989 : 108). La nostalgie est en effet à la base du développement de pratiques qui, dans certains contextes, révèlent des idéologies et rapports de force qu'il est important de mettre en lumière. C'est ce que Michaël Herzfeld a conceptualisé sous le nom de « nostalgie structurelle » (2007 : 173-213) : la référence à un même passé idéalisé et collectif appuyant cependant des argumentaires politiques ayant des visées idéologiques très différentes.

La figure du paysan est l'objet d'une nostalgie structurelle explicite. La référence nostalgique à la paysannerie traditionnelle ou aux campagnes vernaculaires ne date en effet pas d'aujourd'hui. Au cours de l'histoire, elle s'est souvent affirmée comme le « seul témoin de la civilisation préindustrielle et (...) porteur d'une expérience précieuse qui peut constituer un recours contre les méfaits du soi-disant progrès technique » (Jollivet, 1978 : 25). Il en va de même pour la campagne, invoquant quant à elle l'idée d'un équilibre et d'une harmonie salvatrice (Chamboredon, 1980 : 114 ; Chevalier *et al.*, 2000 : 54-55 ; Eizner, 1978 ; Jollivet, 1978 ; Léger, 1979 : 50-52 ; Léger et Hervieu, 1979 ; Pitrou, 1978 ; Karnoouh, 1978).

Déjà au XVIIIe siècle, Jean-Jacques Rousseau, défendait l'idée d'un retour nécessaire à la nature comme un potentiel échappatoire face aux méfaits de la modernité. En proposant un discours qui se modélise sous la forme d'une quête d'un âge d'or perdu, le philosophe oppose en effet au progrès des sciences de son époque, à l'accumulation des richesses de certains et à la croissance des villes une vision nostalgique et naturaliste. La nature, la vie sauvage et le travail paysan apparaissent ainsi comme des archétypes de situations heureuses et d'équilibre social et sont opposés à la ville considérée au contraire comme étouffante et corrompant la pureté originelle de l'homme lequel a davantage sa place dans des petites fermes isolées et autogérées (Fritzsche, 2001 : 1593). Dans certains passages, l'auteur s'indigne déjà d'un exode rural alors naissant.

*[Le paysan] est méprisé, chargé d'impôts nécessaires à l'entretien du luxe, et condamné à passer sa vie entre le travail et la faim. (...) Il abandonne ses champs pour aller chercher dans les villes le pain qu'il y devrait porter. (...) Plus les capitales frappent d'admiration les yeux stupides du Peuple ; plus il faudroit gémir*

*de voir les Campagnes abandonnées, les terres en friches et les grands chemins inondés de malheureux Citoyens devenus mendiants ou voleurs (...)* (Rousseau, 1964[1755] : 206).

À la fin du XVIIIe siècle, le romantisme allemand s'emparera de cette thèse et transformera ainsi la valeur de la nostalgie. Regretter les charmes du monde rural traditionnel plus ou moins médiéval, l'unicité culturelle et linguistique face aux transformations économiques et sociales de l'Allemagne de l'époque, devient alors l'apanage d'une certaine élite intellectuelle. L'idéalisation mélancolique des formes traditionnelles de sociabilité populaire allemande et de l'organisation économique rurale familiale nourrit alors un terreau fécond pour des mouvements réactionnaires fascinés par la réunification du Saint-Empire romain germanique (Rauchs, 1999 : 286 ; Dobré, 2002 : 141-142).

Environ à la même époque, en France, une toute autre temporalité domine toutefois les discours à l'égard du monde rural : celle associée au progrès. Cette temporalité se caractérise par la conviction d'assister à un processus historique unidirectionnel, une « ligne évolutive unique » (Simmel, 1984 : 219-220) orientée vers une amélioration sans cesse croissante de la condition de vie humaine. L'optimisme progressiste, directement hérité des Lumières, comprend alors non seulement une dimension utopique mais également le constat et le rejet de la misère humaine du présent (Taguieff, 2004 : 110-114). Sous le même couvert, dès la fin du XIXe siècle, les campagnes deviennent le lieu de mise en place de politiques d'intégration nationale sans précédent (Bleton-Ruget, 2002 : 20) : l'alphabétisation devient une priorité et relègue ainsi la responsabilité de l'enseignement et de la transmission des traditions aux écoles (Fel, 1985 : 4 ; Weber, 1983 : 570) ; les modalités d'organisation collective et de gestion de la paysannerie sont institutionnalisées (Bleton-Ruget, 2002 : 22) ; la première phase de mécanisation touchant, par exemple, les semailles, les faucheuses ou les premières moissonneuses a pour conséquence d'individualiser un peu plus le travail paysan et de libérer de la main-d'œuvre qui migrera vers les villes (Lejeune, 1991 : 116) ; les routes et les chemins de fer se développent, facilitant les relations entre ville et campagne et ouvrant ainsi les portes aux influences en matière d'habitude alimentaire ou de mode vestimentaire (Weber, 1983 : 684, Winock, 2002 : 103).

C'est aussi à cette époque que se banalise pourtant déjà une critique contre l'« idéologie du progrès », qualifiée également de « religion du progrès » (Taguieff, 2004 : 34). En effet, les images lyriques de la campagne et l'idéalisation de certaines des activités qui lui sont liées, comme le pastoralisme ou l'artisanat, permettent à cette époque de revenir de manière critique

sur le contraste entre la ville et la campagne qui paraissent alors témoigner de deux phases successives d'évolution et de développement (Lasch, 2002[1991] : 104). La généralisation du progrès et ses conséquences en termes, par exemple, d'exode rural ou d'explosion urbaine a paradoxalement contribué à la diffusion de la nostalgie vis-à-vis du monde rural au sein de la classe intellectuelle.

Cette mobilisation d'une allégorie romancée de la paysannerie en contrebalancement des discours progressistes de l'époque s'organise principalement en deux types de registre idéologique antagoniste. Le premier, consiste en une remise en question de l'humanisme scientifique jusque-là évident et de l'opacité démocratique de la course au progrès qui s'incarne notamment par l'inégalité dans la répartition des bénéfices (économiques, sociaux, sanitaires, etc.) de la révolution industrielle (Noble, 2016[1995]). Ainsi, des auteurs, comme Charles Fourier, opposeront au progrès de l'industrie et au développement urbain, la vie agricole communautarisée. La campagne semble s'imposer alors comme l'espace de prédilection pour la création d'une société libérée.

*Nous ne progressons qu'à rebours en tout ce qui a rapport au bien-être du peuple, (...) ses prétendus amis le trahissent, lui donnent le change par des fumées de liberté et de souveraineté, pour l'abuser sur sa privation de biens réels ; privation qui s'accroît par le progrès des révolutions toujours funestes à la classe industrielle : elle ne peut obtenir un bien-être positif que dans l'agriculture sociétaire (Fourier, 1833 : 292).*

Comme on l'a vu dans le chapitre II, au XIXe siècle, les campagnes françaises ont en effet été le spectacle de l'installation des premières communautés anarchistes : les « milieux libres » (Steiner, 2016). Ces précurseurs de la néo-paysannerie entendaient échapper au prolétariat, prendre leurs distances vis-à-vis du monde industriel et reconstituer, à la campagne, une société communautaire et libérée du salariat, de l'Église et de l'État.

Le travail de la terre est ainsi remis à l'honneur par les anarchistes de l'époque, non pas dans sa perspective familiale et religieuse, mais au nom de la meilleure qualité de vie et de revalorisation de la figure paysanne. C'est d'ailleurs dans cette même optique que l'anarchiste Élisée Reclus tenta de réconcilier la classe ouvrière et les paysans en écrivant à ces derniers un essai au titre explicite, « À mon frère le paysan » : « C'est toi qui fais naître le pain ! (...) Rien n'est plus sacré que ton labeur » (1899 : 3) écrit-il en début de texte. Les critiques anarchistes de l'époque sont aussi relativement méfiantes vis-à-vis des nouvelles technologies et techniques qui font alors leur entrée dans les campagnes françaises.

*(...) Tous ont entonné les chants nauséabonds en l'honneur du dieu Progrès le fils aîné du travail. À les entendre, le bonheur allait régner sur la terre.(...) Mais que voyons-nous ? À mesure que la machine se perfectionne et abat le travail de l'homme avec une rapidité et une précision sans cesse croissantes, l'ouvrier, au lieu de prolonger son repos d'autant, redouble d'ardeur (...) Ô concurrence absurde et meurtrière ! (Lafargue, 2011[1880] : 54 et 68).*

Si dans cet extrait de Paul Lafargue, la critique du progrès s'apparente à la dénonciation d'une imposture et est intrinsèquement liée à une critique anarchiste de l'industrialisation capitaliste, notons que d'autres courants littéraires ne cachent pas leur désabusement quelque peu suffisant à l'égard de l'engouement populaire pour l'idée de progrès ainsi que leur lassitude intellectuelle face au principe moral incontestable qu'elle était devenue. Une nouvelle pensée antimoderne et élitiste émerge vis-à-vis du progrès, considéré comme un avilissement populaire médiocre, comme par exemple l'illustre l'avènement du décadentisme ou de la philosophie pessimiste (Taguieff, 2004 : 287).

*Demandez à tout bon Français (...) ce qu'il entend par progrès, il répondra que c'est la vapeur, l'électricité et l'éclairage au gaz, miracles inconnus aux Romains, et que ces découvertes témoignent pleinement de notre supériorité sur les anciens;(...) tant les choses de l'ordre matériel et de l'ordre spirituel s'y sont si bizarrement confondues ! (Baudelaire, 1868[1855] : 219).*

Contrairement au cas qui nous concerne ici, le scepticisme vis-à-vis des nouvelles découvertes et technologies de l'époque ne s'inscrivait toutefois pas dans une tendance à appréhender l'avenir de manière cynique. La perspective d'une révolution internationale alimentait alors l'optimisme d'un changement social profond et d'un avenir libéré. La remise en question de l'imaginaire progressiste tel qu'il était défendu par la bourgeoisie capitaliste a cependant traversé le temps et la « crise du progrès » contemporaine s'est finalement articulée à une « crise du futur » (Leccardi, 2011) et à une volonté de prise de distance par rapport à la vie urbaine et la société de consommation.

En bref, la reconnaissance de l'importance de la paysannerie pour l'humanité, le désarroi de voir se tourner en masse les paysans vers les usines en délaissant les campagnes et en asseyant indirectement la prépondérance économique des villes, la mobilisation d'une image du monde rural libertaire et lyrique ont ainsi constitué une référence rhétorique aux critiques de l'industrialisation capitaliste.

Toutefois, la popularisation et la légitimité de cette image nostalgique de la paysannerie et du monde rural tiennent également au fait d'avoir été instrumentalisée dans un tout autre

registre d'idées politiques. C'est le cas de l'agrarisme. Ce courant idéologique conservateur naît suite à l'organisation politique d'une élite de propriétaires fonciers et de familles de pouvoir directement issues de l'aristocratie déchue : les notables. Face à la mise en péril des fondements d'une hiérarchie directement héritée de l'Ancien Régime, à l'exode rural massif vidant les campagnes de ses artisans et paysans et, surtout, à la montée en puissance des forces révolutionnaires ouvrières en ville (comme l'attestent par exemple la révolution de 1848 et la Commune, en 1871), cette élite entend alors s'appuyer sur un sentiment identitaire rural pour asseoir sa légitimité (Barral, 1968).

Soutenu vigoureusement par l'Église catholique, le monde rural est alors invoqué comme le « lieu privilégié de la vie chrétienne » (Hervieu et Léger, 1980 : 17). La famille paysanne et la vie de village sont présentées comme des emblèmes moraux et posent systématiquement en porte-à-faux la ville et l'industrialisation. La fierté paysanne et le travail de la terre deviennent alors un des symboles stabilisateurs de la Nation française (Idem). L'agrarisme et sa haine des villes, des élites et de la « décadence » des valeurs sociales progressistes traversera le XIXe siècle et referra surface parallèlement à la montée du fascisme comme l'illustrent par exemple le blocus alimentaire orchestré par les « chemises vertes », appelées officiellement le « comité de défense paysanne », en 1936, visant à affamer les grévistes parisiens et les discours fascistes durant l'occupation comme cette allocution de Philippe Pétain prononcée à l'inauguration d'un monument aux morts quelques années avant la mise en place du régime de Vichy.

*Le citoyen peut vivre au jour le jour, le cultivateur doit prévoir, calculer, lutter. Les déceptions n'ont aucune prise sur cet homme que dominent l'instinct du travail nécessaire et la passion du sol (...) De ce miracle chaque jour renouvelé est sortie la France, nation laborieuse, économe, attachée à la liberté. C'est le paysan qui l'a forgée par son héroïque patience, c'est lui qui assure son équilibre économique et spirituel (Paillard, 1983[1936] : 177).*

Tandis que les paysans étaient appelés à remplir les rangs de l'armée française, à porter le patriotisme français au front, d'autres auteurs, au contraire, s'acharnent à dépeindre une image humaniste et pacifiste des paysans. C'est le cas de Jean Giono qui s'est distingué pour son amour de la paysannerie et de la paix en valorisant le travail de la terre et le mode de vie paysan d'une manière qui s'apparente déjà aux discours qui seront portés par les premiers néo-ruraux post-mai 68.



*[Le paysan], c'est l'individu pur ; c'est l'homme qui n'a pas besoin de la société, qui ne compte pas sur la société, qui se suffit à lui-même. Il est exactement comparable à un arbre. Il est profondément enraciné dans un sol d'où il tire sa nourriture. Il est formé par le sol qu'il habite. Il en a les qualités et les défauts. Il en est le complément pur, l'expression pure. Sa forme physique et sa matière spirituelle sont des produits de ce sol. (...) Vous faites pousser le blé et vous le mangez ; vous soignez la vigne et vous buvez le vin. Les fruits que vous cultivez, vous les avez amenés par l'intelligence, de la forêt sauvage à vos jardins. (...) Vous avez employé une science ; vous l'avez employée à vous mélanger avec le monde le plus possible, suivant le désir qu'une jouissance de votre corps donnait à votre intelligence. (Ici se trouve d'ailleurs le vrai sens de la science ; vous lui donnez naturellement la simplicité, la sagesse, la pureté qui lui manquent ; vous lui donnez sa mesure humaine) (Giono, 2013[1938] : 41-43).*

La popularisation du portrait romantique et idéalisé de la paysannerie et des campagnes françaises a donc été directement liée à sa construction politique en tant que classe et figure nationale et a servi des intérêts très divergents, des plus aux moins humanistes. Les deux mobilisations nostalgiques de la paysannerie face aux transformations sociales de l'époque qui ont été évoquées ici ne sont toutefois pas l'apanage d'une époque révolue. Cette ambivalence idéologique a percolé au cours de l'histoire et constitue un héritage non négligeable qui nous apporte un certain éclairage sur des tensions et malentendus contemporains observés sur le terrain.

## **2.2. Petites histoires de malentendus idéologiques**

La nostalgie à l'égard du mode de vie paysan est encore aujourd'hui mobilisée dans des discours qui relèvent de registres idéologiques antagonistes ce qui conduit à des situations de malentendus difficiles à appréhender par les néo-paysans. Le Pégadou, par exemple, est un des collectifs qui s'est retrouvé dans la position gênante d'être approché sympathiquement par des militants d'extrême droite, en l'occurrence le groupe identitaire occitan de la Ligue du Midi. Martin raconte :

*Il avait l'habitude de passer, de temps en temps. C'était un féru de traction animale, il s'y connaissait pas mal en agriculture traditionnelle, il en faisait, d'ailleurs. Il était de bon conseil, moi, je m'entendais bien avec lui et je pense qu'il nous aimait bien, ça se voyait qu'il avait envie de partager. (...) On a fini par apprendre qu'en fait, c'était un activiste fasciste de la Ligue du midi. Et pas des moindres, c'était le fils du président, il était déjà allé en taule six mois pour avoir tabassé des rebeus à une fête votive, fait des saluts nazis, et tout. (Rires) C'était pas n'importe qui, quoi. (...) On a eu un grand débat pour savoir ce qu'on ferait quand il reviendrait. Il y en a qui étaient pour l'affrontement, lui dire notre façon de penser, d'autres*

*qui se disaient que ça serait l'occasion de partir des intérêts communs qu'on a pour discuter... (...) En fait, quand il est revenu, après qu'on ait su ça, en fait, tout le monde s'est cassé, moi, je ne pouvais pas le regarder en face, je ne savais pas par quel bout le prendre. Il est resté tout seul dans la cour un moment, et bon, je crois qu'il a compris qu'il n'était plus le bienvenu parce qu'il n'est jamais revenu.*

Dans le collectif de Bertizène, de manière similaire, c'est lors d'une discussion sur la traction animale que s'est révélée l'ambiguïté nostalgique des activités mises en place par les néo-paysans, comme l'explique ici Eliot :

*Je rentrais avec les chevaux, et là, une meuf m'accoste, elle me dit qu'elle n'habite pas très loin, on commence à discuter de la traction animale, de comment c'est trop bien, qu'avant c'était comme ça que les gens faisaient ici, elle me félicite, me dit que c'est bien qu'il y ait des gens comme moi pour conserver le patrimoine français, puis, elle me dit que les choses partent en couilles, que la petite paysannerie est en train d'être détruite, ... Je ne pouvais pas être plus d'accord ! Et là, elle me lâche : 'Parce qu'avec tous ces arabes, on n'est plus maîtres chez nous, on perd notre culture, il faut protéger notre patrimoine contre l'islamisation de la France'. (Rires) Je te jure. Je ne savais pas quoi dire ! (...) Je ne sais plus ce que je lui ai dit, je pense que j'ai quand même réussi à lui faire comprendre que je n'étais pas d'accord avec elle, genre, 'heu, ouais, non en fait, l'islam, ça n'a rien à avoir...'. J'avais pas vu venir.*

Il n'est pas rare que l'on prête des prétentions patrimoniales aux collectifs qui mettent en place des activités agricoles non motorisées, réhabilitant des terrasses en parcelles cultivées ou cultivant des produits ayant cessé d'être commercialisés. Comme on le verra, les néo-paysans le savent et, dans certains cas, jouent de cette image. Ceci dit, dans ce cas-ci, ils se sentent dépossédés d'une réflexion politique dont ils se rendent compte qu'ils ont du mal à en faire part. Le même archétype paysan sera d'un côté la base d'une réflexion sur l'indépendance, la liberté et la distanciation par rapport au pouvoir de l'État, la résistance, le savoir empirique, la maîtrise de savoir-faire autonomisants et, de l'autre, le fondement d'une identité régionale (ou nationale) chrétienne, d'une tradition vernaculaire en porte-à-faux avec la multiculturalité.

Ces malentendus idéologiques soulèvent des questions auprès des néo-paysans, majoritairement progressistes et antiracistes. Dans la plupart des cas, la notion de malaise est utilisée pour parler de ces situations qui semblent révéler des tensions par rapport à l'identité politique des collectifs vis-à-vis de leurs voisins. Comme l'expliquent Benjamin et Martin du Pégalaou :

*En fait, ce qui m'a le plus gêné dans cette histoire, c'est qu'il puisse croire qu'on était du même bord. Ça veut dire qu'on n'est pas clair. Il faut dire qu'à force de faire profil bas, de ne pas faire de politique, de vouloir être amis de tout le monde, on a perdu la base antifasciste qu'on a pourtant. Ça nous a un peu rattrapé, je trouve.*

*Je me dis que si lui a cru qu'il était en terrain ami, peut-être d'autres croient qu'ils ne sont pas les bienvenus. Et c'est vrai qu'on a rarement des black ou des rebeus à notre table.*

Les confusions à l'égard de la nostalgie des néo-paysans se cristallisent également lors de la rencontre de différents types d'acteurs qui gravitent autour de projets de « retour à la terre » et qui, comme expliqué dans le chapitre II, sont souvent confondus avec les néo-paysans dans la sphère médiatique. Et pourtant, dans certains cas, la référence à l'image idéalisée du paysan provoque des altercations idéologiques entre les différents types d'acteurs. Dans l'extrait ci-dessous, un individu raconte un différend qu'il a eu avec une personne proche des mouvements « arc-en-ciel »<sup>44</sup>. Bien que réticent à l'idée de catégoriser les individus en des termes dont il est difficile de maîtriser les préjugés qui y sont reliés, Damien, de Bouffarel, s'affiche comme sympathisant du mouvement punk et libertaire et s'oppose, dans cet extrait, à une nostalgie qui lui a été prêtée sans qu'elle ne corresponde à ses idéaux.

*Soit tu es un primitiviste pur jus, qui vit dans une cabane dans la forêt (...), soit, je ne sais pas, tu peux dénoncer des systèmes et des modes de fonctionnement, mais pas sur un mode de pureté originelle, d'état naturel de l'humain ou de justesse. (...) L'énergie de la femme centrée sur son utérus, la pseudo-harmonie avec la nature, la sacralisation de la maternité comme un truc qui façonne ton identité de femme... tu vois, il y a plein de collectifs arc-en-ciel là, ils sont dramatiquement sexistes. Ce sont des naturalistes purs et durs. C'est justement la logique de l'écologie avec la nature, c'est la 'Nature' qui a remplacé l'idée de Dieu ! Ils sont horribles. C'est choquant ! Tu vois, c'est pour ça que je te dis qu'on n'est pas 'éco-bio machin', qu'on veut se distancier d'eux, [qu'on refuse de se prêter au tourisme écologique], c'est que, pour moi, il faut quand même avoir un discours un peu matérialiste à la base. Pour moi, ces gens-là, ce ne sont pas spécialement des 'camarades'. (...) Et les arc-en-ciel, même si on pourrait se sentir plus proche parce qu'au niveau de nos pratiques on est plus proches, l'agriculture bio, les semences ancestrales, les confitures maison, la cueillette sauvage, tout ça, en fait, au niveau du discours politique, on est super loin. Nous, on n'est pas des hippies quoi.*

### **2.3. Renaissance rurale**

La nostalgie à l'égard du monde rural traditionnel telle que nous la connaissons aujourd'hui n'a toutefois pas simplement été façonnée au gré de l'instrumentalisation politique

---

<sup>44</sup> Mouvement international *New Age* qui s'inscrit dans le prolongement des mouvements hippies des années 1960 et qui se caractérise par des réunions ponctuelles festives et spirituelles. Les individus qui y participent partagent généralement une volonté de rupture avec la société de consommation et de l'agro-industrie, la méfiance vis-à-vis des médias de masse, de la médecine allopathique, des outils technologiques et promeuvent un discours articulé autour de la paix et/ou ayant trait au développement personnel. Les valeurs spirituelles qui les animent peuvent dériver vers des conceptions naturalistes des rapports hommes-femmes.

de la paysannerie au XIXe siècle. Comme le concept de « nostalgie structurelle » de Michael Herzfeld (2007 : 173-213) le suppose, cette allégorie nostalgique s'est transmise aux générations suivantes, bien que dans des contextes différents. Cette autre vague de discours romantisés est née en réaction aux transformations technologiques et sociales initiées dans les campagnes françaises au lendemain de la deuxième guerre mondiale.

Dans les années 1950, l'impératif est en effet à la modernisation de l'agriculture. Le plan Marshall permet une arrivée massive d'outils agricoles motorisés, l'Institut national de la recherche agronomique (INRA) est créé en 1946, les premiers balbutiements de ce qui deviendra la Politique agricole commune (PAC) sont signés à Rome ; en bref, l'agriculture est au centre des préoccupations nationales et européennes (Hervieu et Purseigle, 2013 : 105-136).

Cette fois, l'isolement des campagnes par rapport aux milieux de divertissement culturels des villes est pointé du doigt, le contrôle social permanent des villages à petite échelle effraye et le mode de vie de paysan est mal perçu (Jollivet, 1978 : 22-23). L'idéologie moderniste de l'époque et la révolution verte qu'elle prépare semblent avoir eu raison de la nostalgie collective d'un mythe de la noblesse et de la sagesse paysanne. «Le progrès technique devient la nouvelle religion : acheter la dernière machine, les semences, les produits de culture et les aliments pour animaux les plus sophistiqués, changer sans cesse ses méthodes et son système de culture pour s'adapter aux techniques et aux marchés, tels sont les nouveaux commandements. » (*Idem* : 29). La terre est devenue officiellement un outil de production comme un autre, et il s'agit d'en tirer profit. Cette révolution verte, à l'instar de l'idéologie du progrès, se définit ainsi dans un régime d'historicité qui tâche de tirer un trait définitif sur le passé. C'est toute une temporalité qui se construit autour de ce rapport au passé, « un rapport de rupture qui situe le monde moderne dans le passage d'une époque ancienne à une époque nouvelle, en tout différente de la précédente » (Dobré, 2002 : 141).

La productivité augmente alors considérablement (conduisant d'ailleurs aux premières crises de surproductions) et ouvre les portes à l'industrie agroalimentaire telle qu'on la connaît aujourd'hui. Les produits alimentaires s'évaluent selon des normes fixées par le marché qui devient de plus en plus étendu et concurrentiel. Entre autres, cela aura la conséquence de faire diminuer les prix de vente des produits alimentaires, provoquant ainsi les faillites de nombreuses exploitations agricoles familiales et de profonds changements du monde rural et du statut de paysan qui passe de mode de vie à une profession comme une autre (Fel, 1985 : 5-7, Gachon, 1955 ; Guérin, 2002 : 233-235 ; Mendras, 1976 : 297-300 ; Weber, 1983 : 687-688).

L'individualisme paysan se renforce, la course au meilleur outillage, engrais et pesticides commence et le travail de la terre entre dans un processus de spécialisation comme l'atteste les catégories de plus en plus nombreuses au sein du statut agricole (céréalière, chef d'exploitation laitière, maraîcher, etc.). L'exode rural de ceux n'ayant pas pu supporter les nouvelles contraintes commerciales de la campagne s'accroît également. Ces modifications radicales en termes d'économie de marché modèlisent à leur tour les modes de vies ainsi que les organisations familiales et villageoises.

Bien que le monde rural ait déjà accusé des disparitions, des créations et des transformations de métiers et de traditions depuis toujours (Chevalier *et al.*, 2000 : 22 ; Weber, 1983 : 328 et 567), face à ces transformations, les élites et intellectuels de l'époque (folkloristes, historiens, ethnologues) sonnent le glas du passé, « la mort de la tradition » (Weber, 1983 : 669) et se mettent en quête d'« authenticité » (Bendix, 1997). L'idée d'être en train d'assister à une interruption de la continuité civilisationnelle sans précédent fait l'unanimité dans ce milieu (*Idem*). Du coup, l'urgence de rendre compte de ce monde « en voie de disparition très rapide » transparaît dans les écrits de l'époque (Chevalier *et al.*, 2000 : 22). Pour les plus fatalistes, il s'agit de tirer un trait sur un monde qui appartient désormais au passé. D'une certaine manière, les célèbres ouvrages « La fin des paysans » (1992[1967]) du sociologue Henri Mendras ou « La fin des terroirs » de l'historien Eugen Weber illustrent par exemple ce regard endeuillé sur le monde paysan. Plus ironiquement, Claude Karnoouh, occupé à déconstruire l'enracinement des stéréotypes sur le monde rural dans les ethnographies de l'époque, dira que « les paysans ont remplacé les 'sauvages à plumes' » (1978 : 94).

Soit dit en passant, cette vague nostalgique de la part des chercheurs en sciences sociales est en total décalage avec l'optimisme et le contentement des masses face au progrès et au confort qu'il promettait (Fel, 1985 : 9 ; Weber, 1983 : 684). Comme on l'a vu, cette situation, loin d'être un cas isolé, est un exemple qui permet de soulever la question de l'« exonostalgie » (Berliner, 2014) dont font preuve les milieux intellectuels vis-à-vis de leurs objets d'étude. Cette « tendance nostalgique-apologétique » (Bitoun, 2004 : 108) se perpétuera par ailleurs jusqu'à aujourd'hui et sera portée par, selon la formule de Daniel Fabre, le « paradigme des derniers » (2008 : 279) qui domine alors l'anthropologie. Pour Pierre-André Taguieff, d'une certaine manière, en s'opposant à l'universalisme, à l'évolutionnisme et donc à l'idée d'une histoire linéaire univoque en marche vers un avenir meilleur, le relativisme culturel radical en anthropologie a contribué à disloquer l'idée progressiste de l'époque. Rationalisé et relativisé, le progrès tel qu'il était pensé alors a ainsi perdu de son attrait intellectuel (2004 : 263-264).

L'affirmation de cette atmosphère idéologique participera à la reconstruction de la temporalité nostalgique à l'égard du monde rural. C'est dans ce cadre que se construit ce que certains qualifieront de « machinerie patrimoniale » (Jeudy, 2008). Cette fois, c'est le devoir moral de sauvegarder un patrimoine matériel et immatériel qui suscite l'intérêt des pouvoirs publics et des labels (*cf. supra*). Quelques années plus tard, la préservation (voire la réinstauration) des produits de consommation et des pratiques paysannes vernaculaires ainsi que la valorisation des terroirs s'inséreront par ailleurs dans une perspective nationale de « développement local » (Valceschini et Torre, 2002 : 273-290 ; Chevalier *et al.*, 2000 ; Kayser, 1990 : 215-222).

Relayée par les secteurs marchands et touristiques, l'image du monde rural et de ses spécificités en matière d'artisanat ou de spécialités culinaires ouvre les portes à (et est alimenté par) un secteur économique prometteur permettant, qui plus est, de stabiliser l'exode rural. L'imaginaire collectif nostalgique qui considère les savoirs et savoir-faire passés comme un signe de rareté et de qualité se médiatise de plus en plus. L'intérêt pour « les bons produits d'antan » (Clément, 2003) et « le goût d'autrefois » (Angé, 2015) gagne ainsi une grande partie de la population. Parallèlement, c'est le système agroalimentaire qui est critiqué et, avec lui, l'évolution de l'agriculture dite « moderne », « chimique » ou bientôt « conventionnelle » (Leroux, 2006 : 2). Une série de nouveaux acteurs contribueront d'ailleurs à faire reconnaître légalement ce genre de pratiques à travers une implication politique communale ou régionale. C'est le cas des premiers néo-paysans.

En effet, quand ils arrivent dans les « déserts » (Léger, 1979 : 48), à la suite de mai 68, ces « immigrés de l'utopie » (*Idem* : 47) portent avec eux une nostalgie aux influences multiples dont la complexité s'inscrit non seulement en aval de ces diverses influences, mais également dans une interaction de la nostalgie avec l'utopie. Le concept même d'« utopie du retour » tel qu'il a été employé par Danièle Léger et Bertrand Hervieu pour qualifier ces mouvements est représentatif de cette articulation d'horizons temporels antagonistes. Comme cela a été noté par les auteurs eux-mêmes (Léger, 1979 : 47), la notion de « retour » est d'ailleurs délicate étant donné que les acteurs en présence n'ont souvent jamais vécu en monde rural auparavant. Ce terme doit s'entendre ici comme l'exonostalgie (Berliner, 2014) marquant l'utopie néo-rurale : l'idée d'un retour aux sources, à un stade antérieur préindustriel de l'humanité où règne l'équilibre naturel des hommes avec la nature.

Comme on l'a vu dans le chapitre II, dans le choix du retour à la terre, s'il y a la recherche d'un meilleur cadre de vie (air pur, grand espace, tranquillité du voisinage, ...) c'est

sans compter la volonté de trouver, dans les campagnes désertées, un terrain d'expérimentation pour la création de nouvelles microsociétés libertaires et autogérées en parallèle de la sphère politique étatique jugée décevante. Outre cette volonté, on y trouve aussi la mission autoproclamée de préserver la paysannerie de son extinction en endossant soi-même ce rôle d'entretien du paysage vernaculaire, d'élevage d'espèces rustiques, de la pérennité de certains savoir-faire agricoles anciens ou de la confection de produits de consommation traditionnels. Comme on le verra plus loin dans ce chapitre, les préoccupations écologiques croissantes vont également avoir un effet considérable sur l'idéalisation de la paysannerie qui est cette fois évoquée comme un mode de vie préindustriel durable au regard de la simplicité de vie, de l'entretien et de la connaissance de son environnement qu'il évoque.

Enfin, qualifié d'« utopie du retour » par Danièle Léger et Bertrand Hervieu (1978) ou de « migrations utopiques » par Catherine Rouvière (2016), ce phénomène social s'intègre dans une tendance néo-rurale plus vaste qui suscitera un optimisme politique et intellectuel caractéristique de l'époque, comme on peut le lire dans les propos du sociologue Henri Lefebvre : « s'il est vrai que la communauté paysanne peut aujourd'hui renaître, en fonction d'exigences et sur des bases modernes, rien de plus intéressant que cette renaissance, - d'où sortira peut-être un sens nouveau de la terre. » (1970 : 40) et qui amènera Bernard Kayser à parler de « renaissance rurale » (1990).

## **2.4. Querelles exonostalgiques**

Des années 1960 à 1980, les politiques d'aménagement touristique ont contribué à la mise en place d'infrastructures qui permettent d'améliorer le confort de la vie quotidienne en campagne (routes, transports publics, installation de moyens de communication modernes, etc.). C'est également vers cette période que démarre la « migration d'agrément » qui est souvent liée à une fréquentation touristique préalable et, avec elle, le développement du marché de la résidence secondaire (Cognard, 2011 : 516 ; Martin *et al.*, 2012).

Sans que cette recherche n'ait concerné ce phénomène dans les détails, il est quand même raisonnable d'en exposer certains traits caractéristiques. Tout d'abord, le profil des acteurs est assez hétérogène. Il peut premièrement s'agir de citoyens héritiers d'une maison de famille ou d'un mas souvent accompagnés de terres pouvant aller jusqu'à vingt hectares. Dans les Cévennes, ces familles sont pour une grande partie protestantes et entretiennent un attachement au territoire particulièrement symbolique étant donné l'histoire de l'installation protestante dans ces montagnes, l'existence de membres de la famille (éloignés ou non) habitant

(à l'année ou non) dans la même région ainsi que la présence occasionnelle de cimetières familiaux dans les jardins privés de leur propriété. Deuxièmement, le sud du Massif central est le spectacle d'investissements de ressortissants étrangers, principalement anglais, belges ou néerlandais, relativement peu investis dans la vie sociale locale. Selon les régions, ces individus font le choix d'acheter des bâtisses anciennes ou de faire construire des villas dans leur entièreté (entreprise qui semble principalement concerner le sud de l'Ardèche). Troisièmement, certains citadins des villes avoisinantes ont également parfois des résidences secondaires, certains avec un projet d'emménagement durable (retraite, périurbanisation, télétravail). Lorsque la connexion entre la ville d'origine et le lieu de résidence secondaire est plus évidente, comme en Haute-Loire, ces individus, contrairement aux deux premières catégories de résidents, viennent plus fréquemment (contrairement à une à deux fois par an) et pour des séjours plus brefs.

Sauf exceptions, et comme l'ont démontré des chercheuses dans d'autres contextes territoriaux (Maupertuis *et al.*, 2017 ; Cognard, 2011 et 2012 : 57-67), cette population ne bénéficie pas d'une réputation très positive auprès des habitants « à l'année » (sauf dans le premiers cas, où ils sont déjà inscrits dans des réseaux de proches et dans une communauté religieuse relativement soudée). Les tensions entre ces différents types d'acteurs sont variées.

Tout d'abord, elles concernent la mise en concurrence des néo-paysans et des habitants des résidences secondaires sur le marché de l'immobilier où les prix augmentent de manière significative, ce qui a donné lieu à ce que certains auteurs ont conceptualisé sous le nom de « gentrification rurale » (Cognard, 2012 : 64 ; Perrenoud, 2008 ; Richard *et al.*, 2014) appelée aussi le « processus de lubéronisation » par Françoise Clavairolle (2013b : 81). Cette concurrence sur base d'un principe économique est jugée, par les néo-paysans comme déloyale, comme l'illustre l'extrait d'Yvan de Bouffarel :

*C'est dégueulasse. Tu vois, Seb, Nat, Olivier, ça fait des années qu'ils cherchent à s'installer dans le coin, ils ont un projet collectif, ils veulent faire du maraîchage, des chèvres, monter un collectif, et ils sont complètement bloqués parce que les prix sont affolants. Et là, pour une fois qu'un mas se vend (et c'est pas tous les quatre matins dans la région), ben ça part chez des parisiens. Il paraît qu'ils l'ont acheté pour 400 000 euros (...) ! C'est complètement abuser. Ils vont faire comme les autres, venir trois semaines par an. Et les jeunes motivés, qui auraient fait vivre le lieu, ben ils peuvent toujours continuer à chercher.*

L'inflation immobilière fige en effet les possibilités d'installation et réduit les perspectives de développement économique et culturel des vallées. Si les marchés battent leur plein l'été en raison de l'affluence touristique (qui peut faire passer la population d'un village



de 40 habitants l'hiver à 600 l'été) les vendeurs se retrouvent sans clients l'hiver, au point de renoncer même à se déplacer. Il en ressort un sentiment d'abandon, de désertification et de repli sur soi en cette saison.

Le souhait, non sans fondements nostalgiques, des néo-paysans de participer à une vie culturelle locale et leur souci de redynamiser les liens interpersonnels et économiques sur le territoire se voit ainsi frustré. En Lozère, certains membres du collectif de Bouffarel ont d'ailleurs créé, avec d'autres villageois, l'association « La Logeuse »<sup>45</sup> dans l'idée d'acheter collectivement les biens en vente pour les louer à des individus qui souhaitent s'installer de manière pérenne dans la commune. Le projet de cette association fédère ainsi les néo-paysans et les acteurs locaux de la commune : contribuer à « faire vivre » la vie de village et les infrastructures en mal de bénéficiaires et menacées de fermer, comme par exemple l'école de village.

Ensuite, les tensions entre les néo-paysans et les habitants des résidences secondaires se cristallisent autour de la légitimité des acteurs dans leur appropriation du territoire. Il est assez commun que des querelles émergent quant à l'usage d'un terrain pour, par exemple, les pâtures des animaux. Dans l'extrait suivant, Jason, néo-paysan du collectif de Bouffarel m'explique, fâché, après avoir rentré les chèvres à la bergerie :

*[J'ai croisé Philippe, le propriétaire du terrain de derrière le col], et là, il me dit 'Vous n'avez pas le droit de faire pâturer ici, c'est chez moi'. Alors qu'il n'en fait rien de son terrain, c'est que des ronces et une pauvre châtaigneraie pas entretenue ! Après, il ose me dire 'Vous n'êtes pas cévenol ! Moi, je suis chez moi ici'. D'habitude, je ne dis rien, mais là ! Il vient trois fois par an et il se prend pour un cévenol, mais je suis plus cévenol que lui ! C'est qui qui bosse ici toute l'année ? Qui entretient les chemins ? Je connais mieux le pays que lui !*

Si les néo-paysans n'oseraient jamais critiquer l'usage du territoire des habitants qui les ont précédés, ils revendiquent toutefois une légitimité supérieure vis-à-vis des habitants des résidences secondaires. Il est important de noter que l'inscription du projet de « retour » dans une continuité historique ne se fait pas sur des bases d'appartenance identitaire locale, territorialisée, mais bien sur un modèle de ce que Jean Davallon a nommé la « filiation

---

<sup>45</sup> Voir le site officiel de la Logeuse : <https://lalogeuse.wordpress.com> ;

un petit reportage explicite de France 3 disponible sur le site de France info : [http://www.francetvinfo.fr/faits-divers/evasions/au-plus-pres-a-saint-martin-de-lansuscle-village-de-200-habitants-en-lozere\\_1862813.html](http://www.francetvinfo.fr/faits-divers/evasions/au-plus-pres-a-saint-martin-de-lansuscle-village-de-200-habitants-en-lozere_1862813.html) ;

ou encore la vidéo d'appel à financement participatif lancé par l'association sur Youtube : [https://www.youtube.com/watch?time\\_continue=45&v=m1age\\_L3KfU](https://www.youtube.com/watch?time_continue=45&v=m1age_L3KfU).

inversée » (2000). Très souvent originaires de régions de France différentes de celle dans laquelle ils se sont installés, les néo-paysans se rapportent à l'image du paysan cévenol sur les bases d'une continuité d'usage plutôt que familiale. Autrement dit, contrairement aux discours qui légitiment leur action sur le territoire par le fait d'être nés de parents et grands-parents cévenols, les néo-paysans revendiquent l'appartenance au territoire sur la base du mode de vie paysan auquel ils s'identifient plus volontiers et créent ainsi leur filiation au territoire par leurs activités : est cévenol quiconque fait vivre le pays, qu'on y soit né ou non. La priorité est alors entre autres évaluée au regard de la valeur travail (*cf.* chapitre VIII). Les comportements procéduriers tel que le renvoi au cadastre pour justifier la propriété d'un terrain est également particulièrement mal vue.

Enfin, une dernière raison qui est à l'origine de tensions entre les néo-paysans et les habitants des résidences secondaires peut s'analyser via le décalage exonostalgique (Berliner, 2014) de la part des deux parties. Plusieurs désaccords m'ont en effet été rapportés concernant par exemple la pose de clôtures électrifiées pour protéger les pâtures des sangliers qui, à la recherche de vers et de racines, retournent la terre et détruisent les rares et précieuses prairies des montagnes cévenoles. De la même manière, les discordes vis-à-vis du bûcheronnage et de l'abattage d'arbres opposent fréquemment les habitants des résidences secondaires et les néo-paysans.

D'un côté, les touristes, tout particulièrement ceux propriétaires de maisons anciennes rénovées, projettent sur le territoire une vision très romantique de la vie en campagne. Friands de randonnées bucoliques, sur les traces de Robert-Louis Stevenson<sup>46</sup>, ils recherchent le dépaysement, la nature à son état pur, le « sauvage en personne » (Fabre, 1986). Une nostalgie que certains auteurs qualifieraient volontiers d'« impérialiste » (Rosaldo, 1993 : 68-87) assez caractéristique des touristes qui aspirent, le temps des vacances, à une immersion dans un temps supposément passé, idéalisé et figé qui renvoie aux images romantiques des campagnes dont nous avons parlé plus haut. Dans cet imaginaire, les clôtures électriques font mauvais genre, enlevant de la valeur esthétique au paysage.

De l'autre côté, les néo-paysans que j'ai rencontrés ont une nostalgie à l'égard du paysage qui est toute autre. Les forêts chéries par les touristes sont vues par nos intéressés

---

<sup>46</sup> Précurseur du « tourisme éclairé » dans les Cévennes à la fin du XIXe siècle (Basset et al., 2016 : 6), auteur du livre « Voyage avec un âne dans les Cévennes » en 1879. Le chemin qu'il a parcouru a été suivi par de nombreux randonneurs, jusqu'à devenir officiellement un sentier de grande randonnée (GR) en 1994.

comme, au contraire, la marque du délaissement des campagnes. Ces forêts, qualifiées à ce propos de « déprise agricole », ont effectivement envahi les terrasses après l'abandon de l'agriculture suite à l'exode rural massif en laissant les terres en friche durant parfois une centaine d'années. Les paysages de terrasses en ruines, envahies par les ronces, les chênes verts et les châtaigniers évoquent, comme on le verra, de la nostalgie chez les néo-paysans, mais tout autant la volonté d'agir sur ce paysage, surtout lorsque les traces de l'histoire sont encore assez présentes que pour se réinventer leurs fonctions. Il s'agit dès lors de faire tomber les arbres et de déraciner les ronces de manière à voir repousser l'herbe sous les châtaigniers, ce qui permet un meilleur usage des potentielles pâtures ou tout simplement un accès facilité pour récolter les châtaignes.

*Ils voient qu'on ne laisse pas la terre partir en friche. Parce que la mort des Cévennes. C'est ces terres qui se ferment, quoi. Et pour les vieux, c'est ça qui est douloureux. C'est de voir une terre où tu pourrais produire des légumes, des fruits, qui se ferme, sous les ronces et les chênes. Et c'est ça la grande blague quand les gens qui sont en résidence secondaire nous voient couper des arbres et qu'ils nous disent 'oulala mais vous détruisez la forêt' ! (Rires) Alors qu'on a nettoyé même pas un hectare de châtaigneraie. Et là, tu te dis 'mais, vous n'avez vraiment rien compris !'. Mais parce que, eux, ils le voient comme un paysage et pas comme une terre, une ressource.*

*Une fois que nos bêtes étaient passées sur leurs propriétés et qu'ils redécouvraient leurs espaces, ils avaient envie de se les réapproprier. C'est vrai que quand tout est sous couvert, quand tout est embroussaillé, on ne voit pas la beauté du paysage. Quand on a commencé à faire de la place, ils se sont dit 'ah, ben, maintenant que c'est tout propre, tout beau, on va planter des vergers'. Mais ces vergers, ils ne voulaient pas les protéger des brebis. 'Ah non, surtout pas des grillages autour des troncs !'. Or les brebis, ça ronge les troncs, donc, ils ne voulaient plus qu'elles passent. (...) La vision des résidences secondaires [est] idyllique, [ils] la fantasment comme elle est, sauvage, anarchique. Ah par contre, sauf en ce qui concerne les petites enclaves autour de leur petit lieu de vie ! Où là, quand on ouvre sa fenêtre, ça doit être de l'herbe bien coupée, une sorte de jardin anglais.*

Par ailleurs, comme on le comprend dans les extraits d'entretien de Damien de Bouffarel et d'Etienne de Bertizène ci-dessus, le fait d'avoir une activité agricole influe sur la manière de concevoir le paysage. En général, et tout particulièrement pour les individus ayant une expérience de travail agricole de plusieurs années, l'aspect pratique est privilégié. Les clôtures électrifiées sont un exemple en la matière. Après plusieurs échecs à retenir les sangliers, il ne sera plus fait d'économie lors de la construction des plusieurs centaines de mètres de clôture dont une partie des frais est par ailleurs remboursée par la Fédération Nationale des Chasseurs

(FNC)<sup>47</sup> qui est tenue pour responsable d'une partie des dégâts causés par les sangliers sur les parcelles agricoles.

La priorité est ainsi mise sur la réhabilitation d'un mode de vie paysan au sein d'un paysage dit « ouvert ». D'une certaine manière, nous avons ici un exemple d'« amnésie écologique », à savoir l'oubli, au gré des générations, de l'aspect d'un paysage et de la biodiversité supposée de celui-ci (Dubois, 2012). Et pour cause, il s'agit dans les deux cas d'une nostalgie qui ne concerne pas le vécu des individus. Une « exonostalgie » donc, avec ce point particulier qu'est évoquée l'idée de légitimité. La nostalgie des néo-paysans, telle qu'ils se la représente, est présentée comme plus légitime que celle des touristes étant donné qu'elle est supposée s'apparenter davantage à celle des cévenols dits « locaux » (*cf.* chapitre II). Les néo-paysans prennent d'ailleurs volontiers des exemples de discussion pour appuyer leurs propos qui mettent en scène l'archétype du vieux cévenol, ancien paysan de préférence, attristé de voir le « travail des aïeux » tomber en ruine. Lorsque le collectif du Hameau des chênes, squatté à ses débuts, a été menacé d'expulsion par la commune (devenue propriétaire du lieu où ils se sont installés), Aurélien explique comment le cas a été défendu, sur un marché, par une voisine cévenole :

*Mais s'ils n'étaient pas là, ces jeunes, on ne pourrait plus passer sur les chemins ! Il y aurait des ronces partout, ou pire, des bêtes sauvages !*

De la même manière, lors d'une journée portes ouvertes du collectif de la Calade, Émilie me rapporte l'émotion d'un vieux voisin ardéchois devant l'organisation du travail de la ferme :

*C'est un vrai retour dans le temps, je revois mon père et ma mère dans ces terrasses, ils utilisaient aussi la faux, les chevaux, on avait quelques jardins, aussi, en bas de la pente, vers la rivière, je ne savais pas qu'il y avait encore des jeunes aussi motivés pour faire continuer à vivre le travail de nos parents.*

Ces anecdotes contribuent à la légitimation de l'entreprise des néo-paysans sur le territoire. Il n'est toutefois pas question d'évaluer, dans le cadre de ce travail, la proportion concrète d'opinions positives ou négatives sur la pratique des néo-paysans là où ils sont installés, et ce, en partie parce que cela pose la question de la définition du « cévenol local » qui est une catégorie sociologiquement difficile à définir tant l'autochtonie est relative selon les

---

<sup>47</sup> Voir le document de l'Office National de la Chasse et de la Faune Sauvage en matière de droit d'indemnisation des dégâts causés par les sangliers chez les agriculteurs : [http://www.oncfs.gouv.fr/IMG/file/juridique\\_synthese/FS282\\_charlez.pdf](http://www.oncfs.gouv.fr/IMG/file/juridique_synthese/FS282_charlez.pdf) (consulté le 24 janvier 2019).

cas. Ce qui fait d'un individu qu'il est « cévenol », par exemple, est en effet souvent lié à un mode de vie paysan orienté vers une activité agricole vivrière et l'entretien d'un petit patrimoine. Or, beaucoup d'individus, de parents cévenols, nés au pays ont développé des activités professionnelles toutes autres, sont peu concernés par les conflits relatifs à l'activité agricole de leurs voisins et correspondent difficilement à l'archétype du paysan cévenol témoin d'une agriculture préindustrielle.

Quoiqu'il en soit, notons qu'à l'instar des différentes approches nostalgiques à l'égard du monde rural dont nous avons parlé plus haut, les habitants des résidences secondaires et les néo-paysans évoluent dans des « orientations temporelles » différentes. Pour rappel, l'orientation temporelle, selon William Grossin, est la capacité des individus à se situer temporellement et est constitutive de leur « équation temporelle », à savoir le temps biographique qui anime le rapport que les individus entretiennent au monde. Les cas de tensions entre les néo-paysans et les touristes propriétaires d'une résidence secondaire qui nous intéressent ici est évocateur d'une rencontre et d'un désajustement de ces orientations temporelles individuelles. D'un côté, les touristes apprécient les paysages au vu d'une nostalgie anticipée, née de la certitude d'être en train d'assister à un milieu dont la biodiversité et les usages traditionnels sont menacés. Cette approche fait écho aux conséquences contemporaines de la nostalgie que nous avons eu l'occasion d'aborder : l'aspiration à la préservation d'un milieu et de pratiques sous prétexte qu'ils sont une trace de l'histoire dont il se doit de préserver l'existence. La ville, le béton, le peu d'horizon, les espaces clos et confinés, les bruits de la circulation ou le stress sont en effet systématiquement opposés à la campagne, présentée comme menacée de suivre le même exemple. Dans le cas des néo-paysans, au contraire, le même paysage est le signe de quelque chose qui s'est déjà perdu depuis longtemps et dont on déplore la perte. Il ne s'agit pas de préserver, mais plutôt de réhabiliter, de transformer un paysage pour qu'il corresponde à une image qui évoque un mode de vie paysan, basé sur une exploitation préindustrielle et familiale du territoire.

Pour terminer, notons que si ces querelles exonostalgiques prennent ici l'allure d'anecdotes de relations de voisinage, elles endossent toutefois des enjeux économiques et politiques plus conséquents dans des rapports de négociation des néo-paysans avec des acteurs publics tels que le Parc national des Cévennes. Le collectif des Bartas, par exemple, situé en « zone cœur » du Parc, sur les montagnes les plus hautes et où les hameaux sont les plus isolés, est en perpétuelle négociation pour la mise en culture de terrasses et la construction d'habitats légers ou d'abris de jardin. En effet, le Parc national des Cévennes a mis une priorité sur la

préservation de la faune et de la flore au point que l'agriculture y est interdite et que les projets de construction, sur des territoires pourtant jadis cultivés et habités, y sont drastiquement limités. Cette situation de tension est due à des volontés de préservation de nature différente (la nature sauvage d'un côté et la vie paysanne de l'autre). Cette observation soulève alors toute la question du fixisme patrimonial de la part des « agents de préservation » (Berliner, 2012 : 770) qui figent dans un temps donné un écosystème donné, endémique ou non, et des nostalgies multiples en présence (Bissel, 2005 ; Berliner, 2012).

La châtaigne cévenole, dit le « pain des Cévennes », est, par exemple, devenue emblématique de la région, au point de devenir, en Ardèche, porteuse d'une Appellation d'origine Contrôlée (AOC) en 2006. Devenues des emblèmes du paysage dit « identitaire », selon les mots du Parc dans la charte de 2013 (Basset, 2016 : 14), les châtaigneraies, originaires d'Italie, n'ont pourtant été installées dans la région qu'à partir du XI<sup>e</sup> siècle. Au cours des dernières dizaines d'années, l'engouement touristique et patrimonial pour ce fruit a contribué à un « renouveau de la châtaigneraie cévenole » qui avait été largement abandonnée suite à l'exode rural massif dans la région (Chassany et Crosnier, 2006). Aujourd'hui, il semblerait que le changement de climat dans la région et l'arrivée du Cynips, insecte n'ayant pas de prédateur naturel local, affaiblissent considérablement cette production, au point de la rendre obsolète selon certains producteurs, ce qui ne semble pas être une possibilité envisageable par le Parc national. Une discussion avec un vieil agriculteur cévenol de Sainte-Croix-Vallée-Française, né dans la région, témoigne de cette situation :

*Ils m'ont dit qu'ils voulaient faire de la châtaigne ! Mais c'est fini la châtaigne ! Les arbres ne se trouvent plus bien ici, c'est le changement climatique, ce n'est plus comme avant. Les arbres sont tous malades, ils ne produisent plus rien. Moi, j'ai tout coupé. Je commence à planter des oliviers. Dans quelques années, ça sera bon pour eux. Il faut tirer un trait dessus, la châtaigne, aller de l'avant.*

## **2.5. Imparable endonostalgie**

À tant mettre l'accent sur l'exonostalgie des individus, on en vient à mettre de côté le fait que dans de très nombreux cas, les individus ont également des références nostalgiques qui leur sont propres et qui correspondent à un vécu personnel : une endonostalgie. Cette dernière a également des effets concrets dans la manière dont sont vécus la vie locale, les projets qui sont mis en place et les attachements des individus au territoire et à leur activité. Comme expliqué au chapitre II, il n'est pas rare que les personnes que j'ai rencontrées aient passé une partie de leur jeunesse à la campagne, soit parce que leur famille est issue d'un milieu rural,

ayant parfois même pratiqué des métiers agricoles, soit parce qu'elles y ont passé des vacances récurrentes chez leurs grands-parents.

*Mes parents et, en fait, surtout mes grands-parents, ont tellement souffert de la pauvreté qu'on ne parlait pas de la vie paysanne qu'ils avaient connue. Mes parents ne m'ont pas transmis cette culture de la paysannerie dans laquelle, eux, étaient nés. Je n'ai eu aucune parole, aucun discours. Enfin, si, en fait, je l'ai eue par approche sensible. Je me souviens quand on allait chez mes grands-parents, des odeurs de la ferme, du feu de bois, qui reste accrochée sur les vêtements, sur les cheveux. Je me souviens des draps dans lesquels on dormait quand on allait chez eux, rêches, épais là. Le coq qui chante le matin. La marmite de soupe qui cuit indéfiniment sur le poêle. Et puis, toute la maison qui craque. J'ai vraiment compris les milieux dont venaient mes grands-parents, après, par l'écrit, en lisant des travaux d'ethnographes. Et quand je suis arrivée ici, j'ai retrouvé des trucs similaires à paysannerie de l'ouest de la France, en étant moi-même ici, les pieds sur terre. C'est assez fort pour moi de renouer avec cette partie-là de moi.*

Cet extrait d'entretien d'une néo-paysanne des Cévennes lozériennes, un peu plus âgée que la moyenne, permet d'illustrer les deux cas où une référence à une jeunesse passée à la campagne est faite par les néo-paysans.

Premièrement, il s'agit d'inscrire le choix de « retourner » à une activité paysanne dans la continuité de leur parcours biographique. Une grande partie des individus ayant ce type de profil décrit en effet le besoin de renouer avec leurs racines familiales et déplore le défaut de transmission de savoirs et savoir-faire de leurs aïeux. De toute évidence, cette observation fait écho au devoir de mémoire, de transmission et de préservation dont il a été question en amont de ce chapitre.

Se raccrocher aux quelques souvenirs d'enfance et rechercher à reproduire les gestes et ambiances sensorielles sont ici évoqués dans leur rôle de réconfort existentiel, dans un souci de reconnecter avec le passé et, d'une certaine manière, de donner du sens à leur vie, de resituer une trajectoire biographique dans une continuité cohérente via la prise en charge d'une autotransmission qui a, selon les intéressés, fait défaut à un moment de leur vie. Ce sentiment de dépossession culturelle, qu'illustre le premier extrait ci-dessous, de la part de Virginie de Moucadou, est même, pour certains, décrite comme une « fragmentation de soi » (Fritzsche, 2001 : 1593) conduisant à un mal-être qui semble être en partie résorbé par l'apprentissage de savoirs et savoir-faire qui auraient supposément été transmis sans ce qui est décrit comme une rupture sans précédent des trajectoires familiales. Cet usage de la nostalgie souligne ici son rôle dans la construction et la réinvention de nos identités (Davis, 1979 : 31) et la prise en main de son existence, comme on le lit dans l'extrait d'entretien avec Oscar, de passage au Pégailou.

*On a affaire à une forme de dégénérescence, l'apprentissage des savoirs et savoir-faire a sauté une génération et du coup, c'est super difficile pour nous de se réapproprier ça. Il y a plein de petits gestes du sens commun qui ne nous ont pas été transmis. Allez par exemple, les anciens, ils savent te dire 'Ah tel oiseau est arrivé dans la région, ça veut dire que la dernière gelée n'est pas loin et que tu peux planter un peu en avance telle variété de navets'. Nous, on ne sait pas ça, il faut repartir à zéro... et ça prend du temps.*

*La majorité des habitants, en France, étaient paysans. Ils savaient tous comment construire leur maison, quels matériaux utiliser, comment exploiter la forêt, comment faire des réserves pour l'hiver, comment transformer leurs productions. C'était un tout, la cuisine, la construction, l'agriculture, évidemment, l'élevage, le tissage, tout quoi. (...) Et notre génération, d'une certaine manière, c'est la première à ne pas avoir une vision globale comme ça. (...) On est analphabète dans l'autre sens en fait. (...) Maintenant que je commence un peu à comprendre tout ça, je me sens plus entier, plus maître de mon environnement quoi.*

Deuxièmement, c'est souvent par l'évocation de souvenirs partiels, décontextualisés et, surtout, sensoriels et incarnés que les personnes témoignent du plaisir qu'ils prennent dans une tâche, démontrent leur attachement à des objets et valorisent des sensations de leur quotidien. Dans ce cas-ci, l'endonostalgie des individus n'est pas autant intellectualisée, elle est plutôt du registre personnel, intrinsèquement subjective et intime.

On pensera évidemment à l'anecdote célèbre de la madeleine de Marcel Proust dont le goût plonge l'auteur dans un souvenir de son enfance (1992[1913]). Quiconque a déjà fait l'expérience de ces flash-back, ces réminiscences vivaces, immersives, déclenchées par des odeurs ou des goûts et qui échappent à l'acte volontaire de se remémorer, comprendra la sensation d'apaisement, de bien-être qui est, l'espace d'un instant, jumelée avec la nostalgie d'un passé perdu. Lorsque cette endonostalgie intime est évoquée par les néo-paysans, elle ne concerne pas tout à fait ces rares cas de flash-back mais la recherche de souvenirs sensoriels, principalement le goût, et dont le surgissement rajoute une plus-value au plaisir d'accomplissement des tâches. « Ça a exactement le goût de ce que faisait ma grand-mère » est par exemple une phrase qu'il n'est pas rare d'entendre lorsque des efforts sont mis dans la cuisine.





*Image 28 : Enfumage des oscypeks.*

C'est par exemple le cas de Aleksy, d'origine polonaise et habitant temporaire du collectif de Moucadou, qui expérimentait avec beaucoup de joie quelques recettes traditionnelles de son pays d'origine, comme par exemple l'« oscypek », un fromage de brebis fumé. L'enthousiasme communicatif de Aleksy s'est vite transmis aux autres membres du collectif qui ont assez rapidement bricolé un fumoir pour transformer leur tome de brebis, et ce, en utilisant deux vieux fours inutilisés, l'un destiné au foyer, l'autre à l'enfumage des fromages, le tout relié par un tuyau de cheminée, comme on peut le voir sur la photo ci-dessus à droite. Cette méthode de transformation du lait de brebis était appréciée par les autres membres du collectif pour différentes raisons. Tout d'abord, elle permettait de consommer du fromage sans attendre le temps classique d'affinage en cave (environ trois ou quatre mois). Par ailleurs, pour certains, le goût du fromage leur rappelait celui du lard fumé, denrée rare et appréciée. Ou encore, de façon assez caractéristique des ambiances néo-paysannes que j'ai pu rencontrer, l'aventure d'un projet sortant de l'ordinaire a le don d'éveiller l'intérêt et la motivation des troupes. La photo de gauche a été prise à la demande de Aleksy pour qu'il l'envoie à sa famille,

ce qui m'a fait réaliser à quel point cette entreprise le rattachait à sa vie familiale dans la campagne polonaise. Au cours de mon séjour, il aura cuisiné de très nombreuses recettes traditionnelles auxquelles j'ai participé allègrement en tant que commis de cuisine. Pour Aleksy, la prise en main de cette cuisine dont il jugeait la qualité en fonction de ses souvenirs d'enfance prenait tout son sens dans la logique autonomisante du collectif.

*Si tu habites ici, tu as intérêt à savoir cuisiner, toute ces tonnes de lait, il faut des idées pour les transformer ! On ne va pas manger que du petit lactique (yoghourt), c'est pour ça qu'il y a tant de fromages différents, les anciens ont testé plein de manières différentes de le transformer et de le conserver, ce serait bête de se passer de ce carnet de recettes. En plus, c'est délicieux, non ?*

Si la nostalgie est effectivement universelle, c'est bien parce que ces sentiments endonostalgiques sont communs à chacun et que les individus ont expérimenté la nostalgie au cours de leur vie. Cette endonostalgie des lieux de cohabitation des habitants des résidences secondaires et des néo-paysans concerne les concerne tous. Tout en reposant sur un imaginaire collectif, la nostalgie qu'ils portent à l'égard du territoire est propre au vécu de chacun et incarnées dans la mémoire sensorielle des individus. Ceux-ci construisent ainsi leur propre attachement au territoire et mettent en récit leurs propres rapport au lieu, comme on peut le lire dans l'extrait ci-dessous. Lors d'une promenade, j'ai rencontré une touriste, qui connaissait visiblement mieux les lieux que moi. Son discours peut éclairer ce sujet :

*Je me souviens, tous les étés, on venait ici, avec mes parents, mes oncles, mes cousins. On allait à pied jusqu'à la rivière, il fallait passer sous des branches, frayer son chemin dans la végétation pour arriver à la cascade. Il y avait des points de baignade cachés, que seul nous connaissions. C'était l'aventure pour moi. Maintenant, on doit faire tout le tour de l'autre côté parce que c'est clôturé.*

Au moment de l'analyse des désajustements nostalgiques entre différents types d'acteurs vis-à-vis des montagnes cévenoles, il est donc important d'utiliser avec prudence et nuance les concepts d'exo/d'endonostalgie tant ces deux aspects sont imbriqués l'un dans l'autre face à la même source de nostalgie.

Enfin, notons que c'est précisément parce que l'endonostalgie est universelle qu'elle permet aux acteurs de s'imaginer ce que peut ressentir autrui, que cela soit de manière empathique ou stratégique, comme nous le verrons.

### 3. Nostalgie et critique sociale

#### 3.1. *Se défendre d'être nostalgique*

On connaît bien l'accusation classique vis-à-vis des militants écologistes de « vouloir retourner à la bougie ». Comme le dirait le sociologue et philosophe Paum Zawadski, « qualifier quelqu'un de nostalgique dans une discussion politique n'est généralement pas élogieux » (2002 : 36). Cette accusation, qui surgit dans les médias ou dans la bouche de personnes politiques est en effet fréquemment utilisée pour caricaturer des positions en les catégorisant d'antiprogressistes, à l'égard notamment du développement des usines nucléaires ou de la réticence à l'imposition de nouvelles technologies en France. Cette logique argumentative est d'ailleurs assez révélatrice de la difficulté de concevoir une critique sociale des conséquences de la modernité industrielle et du capitalisme qui ne soit pas nécessairement tournée vers le passé (Dobré, 2002 : 145) ce qui corrobore le fait que la nostalgie est, malgré tout, « toujours suspecte » (Atia et Davies, 2010 : 181).

Confrontés à cette réaction d'une partie de l'opinion publique, les sympathisants d'une remise en question du progrès scientifique destiné au marché capitaliste ont construit un argumentaire défensif. Il s'agit alors de se défendre à tout prix de l'accusation d'une attitude nostalgique qui leur est attribuée et de s'appropriier, au contraire, la définition d'un progrès alternatif. Plutôt que de rejeter la notion même de progrès, les acteurs se réapproprient sa définition et ses objectifs et la réconcilient avec un horizon temporel *a priori* antinomique : le passé. Ce faisant, comme l'écrit Christopher Lasch, la nostalgie devient alors la « jumelle idéologique » du progrès (2002[1991] : 101) tant elle enclin à chercher dans les traces d'une vie passée « le socle des perspectives d'avenir de l'évolution des rapports de société-nature à l'échelle locale » (Giusepelli, 2006 : 139). Il s'agit alors de se réapproprier les avancées faites dans le domaine des sciences et des techniques au nom d'un « vrai » progrès, un progrès dont l'objectif serait d'améliorer la vie du plus grand nombre (Zimmer, 2011 : 165) sans entraver la liberté des individus ni leur bien-être au niveau mondial, comme on le lit ici dans l'opinion de Michel, habitant à temps partiel du collectif des Pradels :

*Mais moi je n'ai rien contre le progrès. C'est juste qu'on n'est pas tous d'accord avec ce qu'on met comme définition derrière. Le puçage (des brebis, mais aussi des gens, parce qu'au final, les téléphones, les cartes d'identité à puce, c'est le même délire), la centralisation d'informations satellites par la PAC, le transfert de plein de services sur le net, tout ça, c'est une question, soit de contrôle des masses, soit de rentabilité économique. Et ça, déjà de un, c'est pas une nécessité dans ma vie. (...) En plus, quand tu réalises que pour avoir ton super iPhone je ne sais pas combien, on exploite indirectement toute une série de gens sur la*

*planète, et que quand tu envoies un mail, c'est équivalent que de laisser une ampoule de 60 W allumée toute la journée. Et là tu te dis... 'heu, c'est ça votre progrès ?' C'est de la régression plutôt quoi ! Alors oui, tester des solutions pour produire des légumes en suffisance sans pétrochimie, ça fait peut-être écho à ce qui se faisait, genre, 'jadis', mais c'est surtout pour le bien commun.*

Cette stratégie d'irrationalisation d'un point de vue politique via la dénonciation d'une attitude nostalgique et la dévalorisation systématique du passé par rapport au présent de la part des détracteurs des projets écologistes ne sont pas un cas isolé. Comme le démontrent des auteurs comme Daphne Berdahl (2010 : 195), Dominic Boyer (2006 : 374), Mitja Veikonja (2009), et Ayse Parla (2009), il en va de même en ce qui concerne l'évocation positive de l'ère communiste dans les argumentaires politiques anticapitalistes. Ces argumentaires sont systématiquement liés à une attitude nostalgique considérée comme une erreur de jugement, trahissant les faits historiques « objectifs » et davantage sombres. Ainsi, lorsqu'il est fait référence au passé dans les discours à l'égard de l'aspiration au retour au communisme, deux types d'argumentaires se font face. D'un côté, ceux qui en évoquent la stabilité, la prospérité, la solidarité, l'égalité entre les citoyens et, de l'autre, ceux qui dépeignent un contexte dictatorial, liberticide, menaçant, violent et corrompu. Dans un autre registre, la référence à la vie rurale traditionnelle subit le même sort lorsqu'elle est évoquée dans des discours écologistes. D'un côté, on en vante l'état de stabilité, d'autonomie, d'indépendance, de respect des écosystèmes. De l'autre, on y oppose les inégalités entre les hommes et les femmes, la superstition, le contrôle social omniprésent, l'isolement et la pénibilité de vie et de travail.

Lorsqu'il est question de défendre leur mode de vie dans une discussion, chose qui est d'ailleurs évitée de manière générale, les néo-paysans se gardent donc au maximum de faire référence à l'histoire pour éviter de tomber dans cet écueil rhétorique. Quand, toutefois, il est fait référence à l'histoire rurale de façon positive, les individus s'empressent de se réapproprier l'approche anti-nostalgique du monde rural et de l'intégrer dans leur discours, comme le fait ici Damien de Bouffarel :

*Moi, j'ai un peu de nostalgie, même si je ne l'ai pas vraiment connue, de la société paysanne, d'une manière. D'une manière de vivre ensemble à la campagne, qui a existé et qui devait à la fois avoir des côtés plus ou moins dramatiques, des rapports de genre horribles, hyperchrétiens, une vie parfois misérable, parce que tu avais des phénomènes d'isolement, quand même, et si ce n'était pas agréable ta vie, ça pouvait quand même être très désagréable au niveau social et matériel, mais il y avait quand même une société. Ils 'faisaient société' les gens du village, il y avait des fêtes, de l'entraide, toute une organisation collective complètement dingue. Et il y a plein d'endroits en France et dans le monde où ça*

*existe encore. Et ça, je pense que c'est quelque chose que le capitalisme veut détruire, et s'applique à détruire systématiquement depuis longtemps. (...) Au final, la société paysanne, en tout cas comme je l'idéalise, ça se lie très bien à mon idée d'autonomie. Et ce qui est génial, c'est que si maintenant, on voulait recréer une société paysanne, maintenant, avec les moyens de télécommunication qu'on a, ça serait clairement possible de l'organiser à une échelle mondiale! Parce qu'Internet c'est génial, c'est pas mal. Il y a des outils dramatiques, mais celui-là, il ne fait pas partie des outils dramatiques, c'est comment il est utilisé que ça peut être dramatique, ces histoires de surveillance, de contrôle...*

La référence positive à la vie paysanne se présente parfois comme un appui à la légitimité et à la rationalité des arguments présentés : si l'état souhaité a déjà existé, il est alors non seulement d'autant plus légitime d'y aspirer, mais apparaît également comme plus accessible. Ainsi, dans le cas de l'agriculture écologique, lorsqu'il est fait référence aux techniques passées, c'est dans la construction d'un discours qui intègre la nostalgie dans une réflexion rationalisée, nuancée et politisée. Cet extrait issu de l'entretien de John de Moucadou en est un exemple :

*On nous traite toujours d'utopiques, de hippies, de rêveurs, mais non, au contraire, les rêveurs, c'est ceux qui croient qu'on peut continuer à exploiter les sols comme on le fait ! Pourquoi ça ne serait pas possible de se nourrir qu'avec ce qu'on produit, sans acheter des fourrages en Roumanie, du soja du Paraguay, des haricots en Afrique ? Et nous, en plus, on a tous les avantages qu'ils n'avaient pas avant, le RSA, la CMU, Internet,... Alors, c'est sûr, on ne pourrait pas faire d'élevage intensif comme on fait maintenant, ou QUE des céréales. Il faut diversifier notre agriculture justement dans ce sens pour être les plus autonomes possible. Et ça, c'est ce qu'ils faisaient avant. Donc, on SAIT que c'est possible quoi.*

Cette mise à l'écart systématique de la nostalgie en tant qu'émotion est finalement assez caractéristique des discours politiques qui, comme l'explique efficacement le politologue Philippe Braud (2014), affichent une maîtrise et un contrôle des émotions de l'orateur. Lorsqu'il est toutefois fait référence aux émotions dans le discours politique, cela se fait via la mobilisation d' « émotions collectives » (2014 : 51), communément partagées dans une volonté utilitariste, tout en participant à leur renforcement performatif lors de l'interaction (*cf. infra*).

### **3.2. Nostalgie et utopie**

Pour les sciences sociales, comme le suggèrent Olivia Angé et David Berliner, il convient dès lors de considérer la nostalgie comme un paradigme de « pouvoir et résistance » (2015b : 5), d'en étudier le « potentiel critique » (Atia et Davies., 2010 : 181) et de saisir son influence dans la construction des utopies et luttes sociales contemporaines (Boym, 2001 ; Bissel, 2005). Il est en effet indispensable de faire la différence entre la simple idéalisation du

passé et la reconnaissance de certains aspects positifs du passé, et de les prendre comme la base d'une analyse critique vis-à-vis du progrès (Pickering et Keightley, 2006 : 921 ; Bissel, 2005 : 216).

Cette approche de la temporalité nostalgique orientée vers l'avenir permet, par ailleurs, de mieux cerner ce concept comme un phénomène à la fois plein de contradictions et, surtout, à la base de certaines « pulsions utopiques » de changements de société (Pickering et Keightley, 2006 : 936). L'imaginaire utopique et l'imaginaire nostalgique s'alimentent ainsi l'un et l'autre, et s'apparente avec l'approche émotionnelle et idéologique que les individus se font du monde : l'optimisme.

Dans cette idée, Mitja Veikonja parle de la nostalgie comme d'une « utopie rétrospective » (2009 : 14) qui consiste davantage en un espoir pour un futur plus juste plutôt qu'en un intérêt irrationnel pour le passé. Pour le terrain qui nous occupe ici, la nostalgie permettrait donc de nourrir une critique progressiste tournée vers le réinvestissement durable des campagnes et affirmerait ainsi son rôle de moteur de projets sociaux alternatifs au modèle de société contemporain.

En résulte alors un nouveau dépassement de la simple dialectique passé-présent pour englober également l'interaction de la temporalité nostalgique avec un horizon temporel futur potentiel, et ce, par le biais du projet politique qui, lui seul, rend possible cette communion. En effet, il n'est pas question ici d'une lamentation passive (bénéfique ou non pour le moral) ni de l'aspiration à un retour à un état passé de l'histoire face à un présent insatisfaisant et à un futur anxiogène, mais bien de puiser dans le passé des perspectives d'avenir de manière à modéliser la voie d'un futur que l'on considère meilleur, comme en témoigne ici Pauline de Farnac.

*Pour moi, c'est vrai que c'est bien de savoir utiliser des savoir-faire anciens mais dans un but concret pour le futur. Moi, je ne regarde pas vers l'arrière pour regarder vers l'arrière. D'ailleurs, on utilise des techniques anciennes, des variétés de graines anciennes, on a un mode de vie plus simple mais on ne fait pas tout comme avant non plus ! Moi, c'est la société du fric sur laquelle je veux revenir en arrière, après, le reste, non...*

Dans cette idée, Svetlana Boym, l'auteure de l'œuvre « *The Future of Nostalgia* », mettra par exemple en avant que la nostalgie n'est ni strictement orientée vers le passé, ni strictement vers le futur. Selon les mots de cette chercheuse en littérature slave, la nostalgie paraît ainsi « étouffer dans le cadre conventionnel de l'espace et du temps » (2001 : XIV). Au regard de la thèse de la multiplicité des temporalités qui anime ce travail, la complexité de la nostalgie, lorsqu'elle est entendue comme une temporalité, tient précisément au fait qu'elle

implique l'entrecroisement de différentes temporalités et des horizons passé, présent et futur qui les constituent. Les temporalités dystopique, utopique (*cf.* chapitre VIII) et nostalgique interagissent ainsi l'une et l'autre et façonnent réciproquement leur essence.

C'est cette articulation entre les horizons temporels passé, présent et futur qui a ainsi conduit finalement l'auteur Jeremy Davies à créer le concept de « nostalgie durable » (2010). En étudiant la place qu'occupe la nostalgie dans un projet utopique, environnemental et social, et la notion de « durabilité », chère aux écologistes, l'auteur en est ainsi arrivé à parler d'une « nostalgie du futur » (2010 : 264) étant donné qu'elle renvoie à l'idée qu'il faut préserver ce qui semble essentiel pour l'avenir d'un point de vue éthique, émotionnel, culturel et politique, et l'inscrire dans une continuité historique de stabilité sociale et écologique.

### ***3.3. Se réapproprier des savoir-faire révolus***

La réhabilitation d'outils et de pratiques agricoles rendues obsolètes par l'industrialisation progressive des campagnes est un terrain de choix pour analyser dans quelle mesure les horizons temporels passé et futur s'entremêlent. Ce n'est, en effet, pas par goût immodéré pour le passé que les néo-paysans se réapproprient des savoir-faire artisanaux et agricoles révolus (Chevalier *et al.*, 2000 : 23), c'est parce que l'utilisation de cet héritage s'articule à leurs projets d'émancipation personnelle et à leurs préoccupations écologiques et sociales.

Premièrement, attardons-nous sur le cas de l'intérêt renouvelé des néo-paysans pour l'usage de semences ancestrales et pour l'autoproduction de graines issues de leurs cultures. Depuis un siècle, ce savoir-faire s'est en effet spécialisé et professionnalisé, au point de s'indépendantiser complètement du travail du maraîcher ou du céréalier (Bonneuil et Thomas, 2009). Les exigences de plus en plus sévères des marchés quant au calibrage et à la standardisation des produits, la pression productiviste faite sur les agriculteurs, et les réglementations du commerce des semences au niveau européen ont en effet eu raison d'une grande partie de la biodiversité locale en matière de fruits, légumes et céréales (Demeulenaere et Bonneuil, 2011).

En effet, au sortir de la guerre, la recherche en pétrochimie et en génétique s'empare de la question agricole et les premières semences hybrides F1, de lignée pure, sans variabilité phénotypique, voient le jour. « L'avantage de la variété stable (lignée pure) est la possibilité d'en fixer théoriquement une fois pour toutes les réactions au milieu, aux techniques culturales



et, par voie de conséquence, d'en obtenir le rendement maximum » explique par exemple un phytogénéticien de l'INRA en 1961 (Jonard, 1961 ; cité par Bonneuil *et al.*, 2006 : 31).

Pour l'historien des sciences Christophe Bonneuil (*et al.*), cette nouvelle approche du vivant constitue ce qu'il appelle le « paradigme fixiste de la variété » tant il est calqué sur un mode de production agricole intensif et unique. Ce faisant, il transforme « l'espace-temps de l'évolution, des terroirs, des agriculteurs comme copilotes du vivant, pour entrer dans celui de la production moderne, c'est-à-dire industrielle, prévisible par le Plan et rationalisable par la science » (2006 : 31). Cette tendance idéologique a, d'un point de vue temporel, des répercussions sur le blocage de l'actualisation du passé dans le présent. Pour le dire avec les mots de François Hartog (2015[2003]), c'est donc tout un régime d'historicité (une temporalité sociale dominante) qui s'en voit ainsi altéré.

Avec l'avènement de la controverse sur les OGM, à partir de la fin des années 1970, divers réseaux militants, associatifs et syndicaux ont défendu l'utilisation et la reproduction de variétés de semences traditionnelles sur la scène médiatique (Demeulenaere et al, 2011 : 204). Une fois de plus, le débat se divise entre des défenseurs du progrès, génétique cette fois, et ceux qui y opposent la tradition paysanne ancestrale (Bonneuil *et al.*, 2006 : 29). Le choix des néo-paysans de se tourner vers l'utilisation de variétés locales de semences et, à partir de celles-ci, d'autoproduire les leurs s'inscrit dans ce contexte d'affrontement d'idées.



*Image 29 : Ici, processus visant à récupérer les graines de différentes variétés de tomates. Après avoir été extraites des tomates, les graines sont laissées à macérer dans des bocaux de manière à les séparer de leur pulpe plus facilement. Elles seront ensuite séchées et conservées à l'abri de l'humidité.*



Ce choix ne se justifie pas exclusivement par une volonté nostalgique de conserver et de sauver de l'oubli des variétés de plantes ancestrales. Tout d'abord, il en va évidemment des enjeux environnementaux contemporains. Étant donné que les semences vendues par l'industrie sont sélectionnées de manière à correspondre aux standards de l'agriculture conventionnelle (Bonneuil et Hochereau, 2008 : 1333 ; Demeulenaere et Goldringer, 2017 : 56), les maraîchers qui souhaitent mettre en place une agriculture biologique, sans pesticides, herbicides, serres chauffées ou engrais, se tournent vers les variétés les mieux adaptées aux terroirs et au climat de la région : les variétés vernaculaires et traditionnelles. Ces différentes variétés de graines, issues d'une sélection successive par les paysans jusqu'à ce que se développent l'industrie semencière avec l'avènement de la révolution verte, permettent par exemple d'économiser de l'eau (dans le cas des régions où les étés sont particulièrement secs) et ne nécessitent pas l'apport d'intrants pour arriver à maturité (Bonneuil et Thomas, 2009 ; Demeulenaere et Bonneuil, 2011 : 205).

L'enracinement, la connaissance de son environnement naturel proche et la capacité d'agir sur celui-ci sans avoir recours à des techniques industrielles sont alors valorisés, et ce, dans un processus de réactivation d'une « identité paysanne » (Demeulenaere et Bonneuil, 2011 : 204). Les savoirs vernaculaires qui sont liés à ces cultures apparaissent alors comme précieux dans cette entreprise.

Ensuite, les néo-paysans justifient la réintroduction de variétés traditionnelles dans leurs productions par la biodiversité à laquelle elles contribuent. Cette biodiversité permet de choisir les semences les mieux adaptées au lieu cultivé, de varier l'alimentation, mais également de protéger les maraîchers d'une « mauvaise saison ». Pour le dire simplement, si une variété de blé supporte mal la sécheresse d'une année, une autre, plus précoce ou plus résistante, réussira peut-être à s'en accommoder plus facilement. Il est ainsi assez commun, lorsque des parcelles de blé sont cultivées, que les néo-paysans utilisent un mélange de graines, sans forcément connaître avec exactitude quelles variétés le composent.

Enfin, les néo-paysans donnent du sens à l'autoproduction de semences étant donné l'autonomie que cela leur confère par rapport au marché, l'économie de dépenses annuelles que cela leur permet (cela évite de racheter des semences chaque année) et la maîtrise de l'entièreté de la chaîne de production et de travail que ce savoir-faire implique. Comme nous l'avons vu dans les chapitres III et IV, pour la majorité des néo-paysans rencontrés, maîtriser l'ensemble du processus productif (Mercier et Simona, 1983 : 258) s'inscrit dans la recherche d'autonomie et d'indépendance qui leur est chère et qui correspond à leur vision de la paysannerie comme

un mode de vie holistique. Par ailleurs, cette démarche marque la volonté de distanciation par rapport à l'organisation industrielle de l'agriculture (Demeulenaere et Bonneuil, 2011 : 207).

Les enjeux écologiques que revêt l'utilisation des variétés ancestrales et locales de blés, de légumes et de fruits telles qu'elle est mise en place par les néo-paysans est assez représentative de l'articulation passé-présent-futur. Les techniques agricoles préindustrielles fondent en effet les bases d'un projet d'agriculture durable qui permettent de minimiser les intrants (pesticides et engrais) et la consommation d'eau dans des régions sujettes à la sécheresse. Ces pratiques entrent, par ailleurs, dans un projet d'affranchissement des agriculteurs vis-à-vis des monopoles de grands groupes semenciers et du fonctionnement capitaliste de l'agriculture.

Pour étendre ce projet, comme l'ont très bien étudié Élise Demeulenaere et Christophe Bonneuil (2011 et 2017), certains acteurs n'hésitent d'ailleurs pas à rejoindre des réseaux d'échange de semences et de savoirs qui, bien que toujours marginaux, s'organisent politiquement et bénéficient d'un soutien croissant de la part de la sphère publique.



*Image 30 : Dans l'idée de partager ces savoirs et savoir-faire ayant trait à la reproduction de semences, il n'est pas rare que les collectifs organisent des rencontres ouvertes à tous. En l'occurrence, ce collectif avait ouvert ses portes en fin août pour initier des voisins à ces pratiques.*



Un deuxième exemple probant de réappropriation de pratiques rendues caduques par la révolution verte et réhabilitées dans une perspective d'alternative écologique est celui de l'usage de la traction animale. Dans de nombreuses vallées du Massif central, il est commun de retrouver des vestiges de terrassements en pierres sèches sur lesquels étaient organisées les différentes cultures. Ce système permettait d'exploiter des terrains en pente, de protéger les cultures de l'érosion, de la sécheresse et des dégâts causés par les pluies automnales (les « épisodes cévenoles »). Les surfaces agricoles sont du coup morcelées et l'usage d'outils motorisés comme le tracteur est pratiquement impossible. Si les habitants locaux ont fini par abandonner l'agriculture étant donné la pénibilité du travail manuel, la nécessité d'un entretien constant de ces espaces et l'impossibilité d'améliorer la productivité agricole, les néo-paysans ont pris le parti de réinvestir ces types de cultures.



*Image 31 : Traction animale au printemps. Une fois la terre déchaumée et labourée, ici, formation de buttes pour accueillir les cultures.*

Comme cela a déjà été traité dans le chapitre III, on retrouve ici l'idée de « convivialité » des outils, telle qu'elle a été définie par le philosophe Ivan Illich, à savoir des outils jugés « justes » car, pour le dire avec les mots de l'auteur : « il est générateur d'efficacité sans dégrader l'autonomie de la personne, il ne suscite ni esclaves ni maîtres, il élargit le rayon

d'action personnel. (...) J'entends par convivialité l'inverse de la productivité industrielle » (2014[1973] : 26-28). Il s'agit effectivement, pour les néo-paysans qui en font le choix, d'avoir une maîtrise intellectuelle et pratique sur le fonctionnement des outils qu'ils utilisent dans la vie et le travail quotidiens. Selon l'auteur, l'industrialisation et l'accès à la consommation de masse ont donné lieu à une amélioration du confort quotidien sans précédent, mais ont augmenté la dépendance des individus à l'égard du marché et se basent également sur l'exploitation à outrance des ressources naturelles et sur l'asservissement d'une partie de l'humanité. Il s'agit dès lors de chercher au maximum à se réappropriier des outils dont la production et l'usage sont maîtrisés par ceux qui les utilisent, et de privilégier leur polyvalence. Il en va de la recherche d'émancipation personnelle que l'on retrouve par exemple dans l'idée du « *Do it yourself* » chère au mouvement punk, de la prise de distance par rapport à des logiques de production jugées indignes ainsi que de la question « des inégalités planétaires dont se nourrit le progrès technique et l'abondance des pays riches » (Dobré, 2002 : 177). La recherche d'alternatives en matière d'agriculture, de construction, de consommation ou autres passe par un retour des individus sur leur éthique de vie de manière à ce qu'elle soit la plus compatible possible avec leurs espoirs de changements de trajectoires sociétales. Dans les entretiens qui suivent, réalisés respectivement avec Samuel, habitant de la Calade et John, habitant adepte de mécanique du collectif de Moucadou, on comprend bien la réflexion qui entoure le rapport que les néo-paysans peuvent entretenir à l'égard de la technologie. Encore une fois, la question de la convivialité et de la maîtrise du fonctionnement des outils utilisés se situe au centre de leur préoccupations, comme on le lit ici dans les propos de Samuel de la Calade et de John de Moucadou.

*Ce système qui divise les tâches, les spécialise et qui fidélise le consommateur... parce que vu qu'on est super spécialisés, on est obligés d'acheter tout le reste, donc ça fonde un peuple de gens qui ne savent rien faire et qui sont dépendants d'une machine sur laquelle ils n'ont pas de prise parce que c'est une machine capitaliste. Une machine, un système qui est basé sur l'exploitation de l'homme par l'homme et qui n'est fondé en rien sur des principes auxquels je crois. (...) Un moteur, il est tolérable tant que son utilisation n'asservit pas une autre personne, que moi j'ai le choix d'en user ou non (c'est-à-dire qu'il faut que je sois capable de faire autrement) et que j'en choisisse parfaitement la fin. C'est-à-dire, un moteur électrique, moi je peux le brancher à tout un tas de machines si je suis assez bricoleur pour avoir compris comment ça marchait. Par contre, comment on gère l'énergie qui le permet de faire fonctionner ? Tout ce qui est hydrocarbure, c'est pas cautionnable. Un moteur oui mais à condition de gérer l'énergie qui lui permet de fonctionner.*

*Appuyer sur un bouton, pouf ça marche, t'es content, ça te facilite la vie, tu ne te poses pas de questions. Sauf que dès que t'appuie et que ça marche plus... et que tu ne sais pas*

*pourquoi... (grimace embêtée). Moi, j'aime bien me prendre la tête. [Et une fois que tu sais comment réparer ton moteur, t'as plus peur de tomber en panne]. Effectivement, la machine, elle consomme de l'essence, mais tu vois, ça peut être résonné. Franchement, en soi, la mécanique, ça déchire. Le système pétrolier, c'est de la merde, mais les systèmes de moteur qu'on a mis au point au début du siècle, c'était pour fonctionner à l'huile végétale ou à l'eau. [Avec la mécanique, tu peux faire fonctionner des tonnes de trucs autres qu'avec le pétrole quoi]... Si le tracteur, tu en es dépendant, que tu ne sais plus faire sans tracteur, là ça craint. Mais si ton tracteur tombe en panne, que tu sais le réparer, c'est cool. Et si en plus il tombe en panne, que tu ne sais pas le réparer, et que tu arrives à faire sans, alors là, ça déchire. Le truc, c'est qu'il ne faut pas se tuer au taf juste pour le prétexte de faire sans tracteur. Au bout d'un moment, l'effort physique discontinu, ça tue. Je ne suis pas pour revenir à l'ancienne et qu'on en chie notre race. Si au lieu de mettre une journée, tu mets deux heures, ben oui, tu peux aller au théâtre après si tu veux !*

La pratique de l'agriculture paysanne et la maîtrise des étapes de fabrication des biens matériels du quotidien ne seraient ainsi non pas une manière de « revenir » à un mode de vie idéalisé que l'on prête aux paysans d'antan, mais plutôt les conséquences de l'expérimentation d'un mode de vie basé sur une prise de distance vis-à-vis de la consommation de masse, de l'industrie pétrolière (pour ses conséquences environnementales et les politiques internationales impérialistes qu'elle revêt) et de la volonté de prise en main de son existence. C'est d'ailleurs ce qu'évoque la notion de « régime potentiel » telle qu'elle a été définie par Camille Toledo, Aliocha Imhoff et Kantura Quirós (2016). Héritière du principe de « régime d'historicité » de François Hartog (2015[2003]), cet encouragement des auteurs à entrer dans un « régime temporel » en prise sur l'avenir correspond, en effet, aux questionnements des individus rencontrés dans les collectifs agricoles vis-à-vis des découvertes technologiques, notamment sur la question de leur utilité à un projet de société plus égalitaire, et surtout, plus durable d'un point de vue écologique.

Pour revenir à la pratique de la traction animale au sein des collectifs, elle n'a pas toujours la même histoire. Pour certains, cette pratique a été une évidence qui découlait d'une nécessité, à l'instar de la réhabilitation de variétés locales. Pour d'autres, il s'agissait avant tout d'une envie, d'une lubie, autour de laquelle s'est, par la suite, construit une argumentation écologique. Enfin, notons qu'il n'est pas rare que les personnes rencontrées soient arrivées dans les collectifs alors que la pratique de la traction animale était déjà en place. Elles s'y sont formées et y ont trouvé des raisons de continuer, comme l'explique Félix de Bertizène.

*Au début, je trouvais juste ça cool de travailler avec des animaux, à l'ancienne, sans pétrole. Mais en fait, ça va plus loin que ça. Le cheval tasse bien moins la terre qu'un tracteur, tu bousilles moins les sols, tu peux faire un travail plus précis et dans le cas de la culture sur*

*butte, c'est parfait. De toute façon, jamais tu arriverais à faire passer un tracteur ici. (...) Et puis, le cheval, tu récupères sa merde pour faire de l'engrais, c'est un système circulaire !*

Comme l'illustre l'extrait ci-dessus, la volonté de se réapproprier des savoir-faire d'antan, en l'occurrence la traction animale, s'accompagne ainsi d'une redécouverte de leurs vertus écologiques. Il est donc question de reconnaître ce que la pression d'un environnement rustique préindustrialisé a fait faire à l'être humain, sans que celui-ci n'ait eu conscience de la valeur écologique de ses activités à long terme. Ce n'est donc pas la morale paysanne qui est ici idéalisée, mais bien les perspectives qu'offrent, dans le contexte actuel, des usages fonctionnels datant d'avant l'avènement de la motorisation du travail agricole. Les néo-paysans font ainsi souvent référence au « bon sens », comme ici dans l'entretien de Pierrot de Bouffarel, pour expliquer des choix de cultures ou d'outils, qui peuvent, de l'extérieur, être considérés comme nostalgiques.

*Si on voulait, on pourrait très bien faire pousser des bananes, nous. Mais non, on va avoir un peu de bon sens et, par exemple, on va entretenir la châtaigneraie, plutôt que de la laisser crever. Ce sont des vergers, ils sont en place, c'est pas par passion pour la châtaigne, mais bon. Ils sont là, ils sont abandonnés depuis vingt ans, c'est un sacré boulot de les remettre en état mais, plus qu'une inspiration de ce qui se faisait avant, c'est continuer leur travail. Si on défriche une terrasse, ben, c'est encore plus cool de faire pousser des trucs dessus, et c'est d'ailleurs là qu'il y en avait un avant. Et s'ils [les anciens cévenols] l'ont mis là, c'était souvent pour une bonne raison. Pourquoi les choses sont à tel endroit, c'est vachement bien de s'y intéresser. (...) Ils appelaient pas ça de l'écologie, si tu veux, c'était juste ce qui faisait sens à l'époque. Et aujourd'hui seulement, on recommence seulement à comprendre pourquoi et comment.*

En outre, ces objets et ces usages permettent d'aborder un des aspects centraux de l'utopie néo-paysanne à laquelle j'ai dédié le chapitre III : celui du travail libéré. Le réapprentissage et la réutilisation de techniques et savoir-faire préindustriels sont, en effet, souvent présentés comme une des clefs de l'émancipation personnelle et de la réalisation individuelle des acteurs (Mercier et Simona, 1983 : 257). Cette idée était d'ailleurs massivement présente dans les discours des néo-paysans post-68 qui, déjà à l'époque, voyaient en le retour à la campagne un refus du salariat (Léger et Hervieu, 1979 ; Rouvière, 2015)

L'artisanat (vannerie, tissage de la laine, menuiserie), l'autoconstruction en matériaux locaux, la connaissance en matière de transformations des produits agricoles (confitures, fromages, lactofermentation, vinification, charcuteries, etc.) sont vus comme une manière de se construire personnellement, de se « prendre en main » et d'avoir une maîtrise plus étendue sur son environnement. Ces travaux quotidiens occupent ainsi une grande partie du temps des néo-

paysans et sont mis en opposition aux tâches répétitives et décontextualisées du travail à la chaîne ou du travail de bureau qui sont pris comme des exemples de métiers typiquement urbains et sont considérés comme abrutissants et aliénants. Comme on l'a vu, la polyvalence du travail paysan prend le contre-pied de la spécialisation, de la division rationaliste du travail, du salariat ainsi que de la délocalisation des espaces de production. Le travail manuel et l'effort physique seront loués pour leurs vertus sanitaires intuitives et seront opposés au travail intellectuel ou administratif qui implique souvent un confinement du travailleur et de longues heures passées devant des ordinateurs.

C'est en quelque sorte ce que contient le concept de « nostalgie de la boue » telle qu'elle est évoquée la première fois par le poète Émile Augier en 1855 pour parler du regret d'une période de l'histoire ou de son passé personnel, *a priori* pourtant peu enviable. Selon Fred Davis, c'est d'ailleurs un mode de fonctionnement typique de la nostalgie, dans le sens où un sentiment positif supplante le négatif, enveloppe tout ce qui a pu avoir l'air désolant et douloureux dans une « aura chaleureuse » (1979 : 14). Dans le cas qui nous occupe, la « nostalgie de la boue » se construit sur la critique d'un état présent et sur la crainte d'un futur où se dresse une caricature dystopique des aspects déplorés du présent. C'est le cas de la « dureté de la vie », telle qu'elle est mentionnée par les néo-paysans, qui en sort valorisée. Selon les mots de William Bissel qui travaille sur la nostalgie coloniale, ce n'est pourtant pas un « désir masochiste » (2005 : 225), mais bien la mobilisation de « signes du passé dans un contexte de luttes contemporaines » (*idem* : 216).

Souvent, ce genre de perspectives émanent des discours des néo-paysans issus des classes plus populaires et qui défendent davantage la proactivité discutée dans le chapitre VI. Les entretiens ci-dessous, réalisés auprès de Jean-Pierre et Jason, habitants particulièrement actifs des collectifs des Pradels et de Bouffarel, permettent de comprendre comment la nostalgie de la boue se lie avec la défense d'une valeur positive accordée au travail et à la mise en avant d'une bonne forme physique.

*[Les anciens paysans] n'avaient pas le choix, mais du coup, quand tu n'as pas le choix, tu te sors les doigts du cul, tu retrousses tes manches et tu fais en sorte de te sortir de la merde. Quand tu sais que tu ne peux compter sur personne, ni le RSA, ni les récup', ni, je ne sais pas un tonton bourgeois en ville, tu t'animes. C'est un peu ça ma nostalgie.*

*Moi, ça me rend dingue de les entendre se plaindre d'être fatigués, d'avoir besoin de se reposer. On a 30 ans ! À 30 ans, tu n'es pas fatigué ! On ne fait rien de nos journées ! Alors ils te parlent de faucher à la main, mais on n'est même pas capables de produire assez de*

*patates pour l'année. (...) On ne sait plus ce que c'est que le vrai travail. Si les vrais paysans nous voyaient, je pense que ça les ferait bien rire.*

Pour terminer, le désir de se réappropriier au maximum la chaîne de production des biens d'usage quotidien tient à l'idée d'apprendre, par l'effort, à apprécier leur « juste valeur ». C'est la consommation de masse qui est ici visée, comme dans l'extrait de Samuel de la Calade ci-dessous.

*Avant, à l'époque de nos arrière-grands-parents, ils avaient un pull, un seul, qu'ils avaient fait eux-mêmes. À la campagne, ils avaient même tissé la laine, parfois, elle venait même de leurs propres brebis. (...) Mais quand tu investis autant de travail dans un pull, évidemment que tu en prends soin, évidemment que tu le fais durer au maximum. Aujourd'hui, on ne se rend plus compte, ça paraît normal d'avoir trente pulls faits par des esclaves modernes.*

En se réappropriant des savoir-faire traditionnels et en réduisant au maximum leur dépendance vis-à-vis de la société industrielle, les acteurs en présence expliquent avoir le sentiment de gagner en autonomie, d'avoir davantage de maîtrise sur leur environnement et de se dépêtrer d'une situation de culpabilité à l'égard des inégalités sociales globales.

### **3.4. Laisser de la place à l'« attraction passionnée »**

Notons brièvement que, dans beaucoup d'entretiens, le schéma narratif employé lorsque les néo-paysans tentent d'expliquer ou de justifier le non-usage d'outils motorisés dans les travaux agricoles quotidiens témoigne d'une rhétorique récurrente. Dans les extraits qui suivent, les interviewés expliquent leur choix en intellectualisant et en rationalisant une envie *a posteriori*. En parlant de son apprentissage du façonnage du pain au levain et de sa cuisson dans un four chauffé à blanc au feu de bois, Damien de Bouffarel explique avant tout son attrait pour le processus d'apprentissage en soi.

*Si je peux faire [les pains], qu'il suffit juste que je m'y mette, ben je vais les faire, ça va être trop bien, parce que je saurai comment ils sont faits. Et puis, toute l'excitation intellectuelle d'apprendre des choses, ça, je pense que c'est un moteur énorme dans ma vie. Quand on apprend un nouveau savoir-faire, on se dit 'ouah, c'est trop bien' !*

L'« attraction passionnée », au sens où l'entend Charles Fourier (cf. chapitres III et VIII), prend ici tout son sens. Il s'agit de se laisser aller à l'élan vital passionnel, l'envie à l'état pur, dans ses entreprises quotidiennes.

*Quand je dis qu'on ne veut pas utiliser de débroussailleuse, c'est plus ou moins tout le temps que les gens vont se mettre à me reprocher ma 'cohérence' : 'oui mais et ta bagnole alors ?', 'oui mais tu fumes bien...', 'et ta serre en plastique, je ne sais pas quoi',... Mais, moi, c'est*



*juste que je n'aime pas ça ! Je n'aime pas le bruit du moteur, je n'aime pas l'odeur de l'essence, je n'aime pas la position de travail, je n'aime pas voir de l'herbe en bouillie quand j'ai fini, je ne trouve pas que ça va spécialement plus vite. Avec la faux, j'aime bien, (...) tu sens l'odeur des colchiques, de l'ail des ours, de l'herbe coupée. (...) Et puis, bon, si au passage ça fait qu'on utilise moins de pétrole, tant mieux.*

Encore une fois, on pourrait presque qualifier ce propos, tenu par Florian de Bertizène, de défensif tant il insiste sur la bonne foi des protagonistes et le caractère personnel de leur démarche. Dans certains cas de figure, en effet, ceux-ci se protègent de manière anticipée d'une potentielle accusation de prosélytisme écologique ou de nostalgie. D'une certaine manière, la situation d'entretien (et donc les nombreuses questions qui visent à comprendre le sens que les acteurs mettent dans leurs actions) provoque ce type de repli narratif qui conduit certains néo-paysans à mettre au centre de leur démarche un attrait passionnel plutôt que politique.

Et pourtant, au gré du partage de la vie quotidienne de ces acteurs qui font le choix de renoncer à certains types d'outils motorisés, comme c'est le cas à la ferme de Bertizène, il semble que l'argument écologique est déterminant dans une grande partie des choix qui concernent la direction du travail de la ferme et est situé en amont de la réflexion et non pas comme une heureuse surprise collatérale comme cela transparaît dans l'extrait ci-dessus.

L'intérêt écologique devient en quelque sorte intimement lié à des critères esthétiques, au plaisir, au bien-être et transforme jusqu'aux goûts des individus. La question de savoir si un objet est apprécié parce qu'il prend sens dans une démarche écologique ou s'il aurait été apprécié même sans conscience écologique devient difficile à résoudre. Par ailleurs, l'élan nostalgique qui pourrait être un élément de réponse permettant d'expliquer la volonté de réappropriation d'une pratique ancestrale se mêle intelligemment à ce questionnement. La nostalgie engage-t-elle un attrait pour l'écologie ou la conscience écologique fait-t-elle naître un attrait attendri pour le passé ? C'est l'œuf ou la poule.

Ce qui est certain, c'est que la réflexion politique et écologique et la nostalgie romantique du travail paysan sont liées. Pour revenir à la pratique de la traction animale, différents arguments oscillent en effet entre nostalgie et projet écologique. Il en va de même pour l'amour de la biodiversité. C'est aussi une position émotionnelle : les gens apprécient vraiment, simplement, d'avoir des parcelles hétérogènes, plein de fruits et de légumes variés sans que cela ait vraiment besoin d'être rationalisé.

## 4. La nostalgie n'est plus ce qu'elle était

### 4.1. Évolution de la nostalgie au cours du parcours biographique

Au moment d'analyser la place qu'occupe la nostalgie dans le discours des acteurs que j'ai rencontrés, il m'a semblé particulièrement important de noter une division des néo-paysans selon les collectifs et selon l'histoire individuelle de leur installation dans ces lieux, tant le discours se transforme au cours du temps.

Il apparaît en effet qu'au fur et à mesure de la professionnalisation de leurs pratiques agricoles, pastorales ou artisanales, les néo-paysans réévaluent leurs ambitions et nuancent les élans nostalgiques pour leur projet. Pour beaucoup d'entre eux, la notion de cohérence écologique est relativisée et l'autonomie alimentaire cesse d'être une fin en soi. Quant à l'utilisation d'outils motorisés, leur nécessité ressurgit au fur et à mesure que la question de confort, d'ergonomie et d'efficacité au travail devient importante.

*Au bout d'un moment, tu la sens dans ta chair, la fatigue, porter des trucs lourds, tout le temps. Je la sentais sur mes épaules, sur mes genoux, le dos... Tu te lèves le matin, et tu sais que tu vas encore devoir porter des trucs lourds. C'est à te dégoûter d'être paysan. Alors moi, c'est bon, je n'hésite plus à prendre le tracteur, même si pour certains, c'est pas vraiment 'nécessaire'. Et puis, il n'y a rien à dire, ça va quand même plus vite, et donc ça libère du temps pour faire d'autres choses.*

Ces réajustements des ardeurs paysannes dont fait par exemple état Gaston des Pradels ci-dessus, n'est pas sans conséquences au niveau de la sociabilité au sein du groupe. Il n'est pas rare, par exemple, d'assister à des recadrages humoristiques des individus qui montreraient une envie jugée démesurément nostalgique. Comme on le voit dans l'extrait ci-dessous, alors qu'Yvan venait d'arriver dans le collectif de Bouffarel, sa fascination pour la paysannerie cévenole préindustrielle a été l'objet de plaisanteries au sein du collectif.

*Quand je suis arrivé ici, j'étais vraiment à fond dans la paysannerie, les traditions cévenoles, les techniques traditionnelles, je voulais tout faire moi-même. J'avais un livre (une bible pour moi!) qui s'appelait 'la vie au temps d'avant'. On trouvait tout dedans. Plein de savoir-faire traditionnels. Tout ce que tu voulais savoir sur le tissage traditionnel, le travail du bois, l'agriculture, la cuisine... Les autres se foutaient tellement de moi, qu'un jour, quelqu'un avait barré 'avant' et mis 'Yvan'. 'La vie au temps d'Yvan' (rires).*

Il en va de même d'une situation de raillerie d'une jeune wwoofeuse, de passage dans le collectif de Bertizène.

- Franc : *Je suis envahi de pucerons. Sur les fèves, c'est l'horreur cette année. Du coup, j'ai été chercher des larves de coccinelles, il y en a plein sur les bords de la Loire, c'est marrant, c'est un peu bleuté. Au début, je n'en trouvais pas, mais une fois qu'on m'a dit que c'était un peu bleu, je n'ai plus vu que ça...*

- La wwoofeuse : *Waw, et qui t'a donné l'idée ? C'est génial !*

- Franc : *J'ai été voir sur Internet.*

- La wwoofeuse : *Oh non, tais-toi, j'espérais que c'était un vieux paysan qui t'avait donné ce conseil...*

- Franc : *... un vieux avec une longue barbe, qui habite dans une cabane, dans la forêt...(Rires).*

- Eliot : *... et je vais te dire, aujourd'hui, même le vieux barbu dans la forêt il aurait regardé sur Internet ! (Rire général)*

Si les exemples présentés ici sont particulièrement bon enfant, les décalages nostalgiques peuvent être au centre de différends qui entraînent la désolidarisation de certains individus pour des projets aux contenus davantage nostalgiques, jugés chronophages, peu efficaces ou pas nécessaires. C'est toute une approche de l'agriculture et du travail de manière générale qui est soulevée ici.

Par ailleurs, c'est, dans quelques cas, la déception de ne pas avoir pu réaliser le retour effectif et radical à un mode de vie paysan dit « traditionnel » qui rend certaines personnes amères vis-à-vis des discours nostalgiques idéalistes des nouveaux arrivés. Pour le dire avec les mots de Paul Rauchs, dans ce cas précis, « la véritable douleur ne naît pas de l'absence mais bel et bien du retour » (1999 : 288), ce qui alimente un point de vue désabusé et, au contraire, pessimiste à l'égard des changements possibles. Alors qu'il traversait une période difficile durant laquelle il avait éprouvé un certain épuisement, Florian, du collectif de Bertizène, m'expliquait par exemple :

*Mais moi, j'en veux aux vieux qui nous racontaient avec nostalgie comment étaient leur vie paysanne. Ils présentent tout ça comme si c'était facile, que les gens avaient le temps de se reposer, de faire de la musique, des bals, de se raconter des histoires au coin du feu. Et moi, j'y ai cru, j'ai vraiment cru que c'était possible. Aujourd'hui, je me rends compte que pour vraiment tout faire soi-même, tu n'arrêtes pas une minute. Tu te tues au travail. Je suis épuisé quoi. Et ça, ils n'en parlent jamais, de l'épuisement. En plus, aujourd'hui, on a toute sorte d'obligations qu'ils n'avaient pas avant. (...) Maintenant que je ne crois plus à ça, alors, je ne sais plus trop quoi penser, je ne sais plus trop si c'est un modèle pour moi.*

Notons que cette observation permet ainsi de creuser la réflexion sur la complexité temporelle du concept de nostalgie qui contient à la fois la douleur de l'absence d'un état mythifié et atemporel, et la souffrance du retour engendrée par la confrontation à la linéarité du temps, similairement à Ulysse qui, de retour dans son Ithaque natale, ne reconnaît pas les lieux et n'y est pas reconnu (Cassin, 2013 : 5).

Enfin, si les individus ont tendance à désavouer la nostalgie dans leur discours, la condamnation des images romantiques à l'égard du monde paysan diffère selon les collectifs où on peut observer des tendances majoritaires. Le passage du collectif de Bertizène, dont les membres se sont positionnés tout particulièrement contre l'idée de motorisation du travail agricole, au collectif de Farnac, relativement mieux achalandé en termes d'outillages agricoles, a été assez révélateur pour moi. En effet, alors que je venais de terminer de participer aux moissons collectives de la ferme de Bertizène, qui avait pour particularité d'être opérées strictement à la faux et à la faucille, je suis arrivée dans le collectif de Farnac. Eux aussi étaient sur le point de terminer la moisson sur un terrain relativement plus étendu. Sans avoir conscience de ce détail, lors du repas, j'ai moi-même été le sujet de taquineries.

- *Moi : Et vous avez fauché à la main ?*

- *Pauline : Oui, les hommes fauchaient, tandis que les enfants faisaient les ballots et que les femmes enceintes glanaient les épis au sol. (Sachant qu'il n'y avait pas de femmes enceintes dans le collectif, je comprends que le ton est ironique).*

- *Pauline : (Rires) Non, en fait, on a une moissonneuse batteuse...*

- *Moi : Aah...*

- *Pauline : ... Elle fait 16 m de long, avec une barre de coupe repliable et tout. (Rire général à table, je réalise que c'est également faux. Je ne sais plus quoi penser).*

- *Pauline : Non mais on a vraiment une moissonneuse batteuse, mais c'est une toute petite.*

## **4.2. Usage stratégique de la nostalgie**

Si les néo-paysans éveillent à ce point les discussions et les débats sur la nostalgie, c'est, certes, pour la part nostalgique du « retour à la terre » qu'ils entretiennent, mais également parce qu'eux-mêmes mobilisent stratégiquement l'archétype du paysan préindustriel dans leurs interactions sociales et la présentation de leur projet.

En France, il ne faut pas sous-estimer le rôle joué par l'essor des questions patrimoniales dans l'initiative néo-paysanne (Bossuet et Torre, 2009 : 147). L'entretien des spécificités

régionales dont les néo-paysans font preuve peut en effet être valorisé auprès des pouvoirs publics à travers plusieurs principes tels que la protection du patrimoine naturel, la préservation de l'identité culturelle régionale, tout en mettant en avant les potentialités économiques et touristiques de ce qui relève du terroir. Ceci étant, le verbiage qui entoure la nostalgie patrimoniale a été mobilisé comme stratégie argumentaire dans les discours officiels des néo-paysans de manière à faire prévaloir leurs agissements sur le territoire. La nostalgie populaire à l'égard de l'oubli des traditions locales, de la perte de la culture régionale, de l'uniformisation des spécificités vernaculaires, de la transformation du paysage rural ou autres est ainsi évoquée de manière utilitariste. Dans ce type d'interaction, la nostalgie en jeu ne ressemble pas à l'introspection furtive dont il est question ci-dessous, mais plutôt d'une référence allégorique à une nostalgie collective, écachant l'affect au profit d'un argument d'expert, de représentant des intérêts d'autrui ou de défenseur de valeurs morales objectivées (Braud, 2014 : 49-51).

Au moment de l'installation, les néo-paysans sont parfois confrontés à la nécessité de rédiger des dossiers pour obtenir des autorisations de construction ou d'exploitation. Dans le parc national des Cévennes, par exemple, les politiques publiques encouragent le maintien de la vie agricole et de la culture de la châtaigne qui ont été délaissés suite à l'exode rural. Des subventions diverses sont ainsi proposées aux agriculteurs qui souhaiteraient entrer dans une dynamique de préservation du parc. Un projet allant dans ce sens peut dès lors faciliter l'installation de collectifs. Invoquer la préservation patrimoniale des espaces naturels est ainsi un moyen de légitimer les actions qui visent la défense de la biodiversité et des savoir-faire ancestraux chers aux néo-paysans.

À titre d'exemple, on pourrait citer le programme LEADER mis en place dans le cadre de la politique agricole commune (PAC) qui alloue une enveloppe financière aux GAL (Groupe d'action local) pour soutenir des projets tels que le développement de l'agriculture biologique et de l'agroécologie, la gestion durable des forêts ou la reconquête de la châtaigneraie traditionnelle<sup>48</sup>.

Ensuite, la mobilisation de la nostalgie à des fins stratégiques peut également être liée aux « dispositifs de sensibilisation » (Clavairolle, 2013a : 314) dans le cadre de luttes locales.

---

<sup>48</sup>. Voir le diagramme de la stratégie du GAL Ardèche de l'appel à Manifestation d'intérêt LEADER 2014-2020 : [http://www.parc-monts-ardeche.fr/images/phocadownload/synthse%20strategie%20gal%20ardeche3\\_070416.pdf](http://www.parc-monts-ardeche.fr/images/phocadownload/synthse%20strategie%20gal%20ardeche3_070416.pdf) (consulté le 14 septembre 2016).

Comme l'a analysé Françoise Clavairolle sur un terrain similaire au mien dans la vallée des Gardons dans les Cévennes, entre 2005 et 2007, dans le cadre d'une lutte contre la destruction de la Picharlerie (2011), un hameau squatté, ancien lieu de résistance au nazisme durant la deuxième guerre mondiale, les résidents avaient mobilisé un imaginaire patrimonial et identitaire cévenol de manière à rallier à leur cause des acteurs au profil sociologique hétéroclite tels que le Parc national des Cévennes, les associations de chasseurs, les néo-paysans et les communautés protestantes. Comme dans le cas d'autres luttes d'aménagement du territoire tel que la construction d'un barrage qui aurait eu pour conséquence d'inonder une partie de la Vallée des Camisard (Clavairolle, 2013a), les squatteurs de l'époque avaient en effet contribué à inscrire cette lutte dans une continuité historique et à faire un rapprochement entre les résistants camisards du Moyen Âge et les maquisards sous l'occupation allemande. L'« esprit frondeur » des cévenols (Clavairolle, 2011 : 5) est ainsi évoqué comme un emblème local caractéristique des Cévennes. En cela, les lieux susceptibles de témoigner de ces luttes sont présentés comme des lieux de mémoire et fondent une base commune identitaire susceptible de réunir des acteurs de tous bords. La mobilisation d'un sentiment identitaire local et de l'attachement des habitants des Cévennes aux paysages permet de mettre de côté des différends idéologiques et fédère les habitants autour de la question de l'exploitation du gaz de schiste dans la région.

Enfin, comme l'attestent les travaux d'Olivia Angé (2012 et 2015), la nostalgie peut également être instrumentalisée à des fins de stratégie commerciale. Jouer sur la rusticité des produits comme des variétés de salades locales portant le nom de la région, les sirops de fleurs artisanaux, la confiture « façon grand-mère », le pain d'épeautre au levain ou d'autres productions artisanales permet d'y ajouter une plus-value non négligeable une fois sur les marchés, voire de faire passer des messages politiques, comme on le lit dans l'extrait d'une jeune maraîchère de passage dans le collectif de Farnac ci-dessous :

*« Tu n'arrives pas à toucher les gens si tu viens leur parler directement d'écologie, d'autonomie, d'agriculture locale... ils te mettent directement dans une case. Par contre, si tu viens avec toutes tes variétés de courgettes sur les marchés, tous les petits vieux qui ont connu ces variétés là quand ils étaient jeunes, ils vont directement venir vers toi. Il faut faire vibrer leur fibre nostalgique, faire remonter les souvenirs. Pour les autres, il y aura toujours ce côté ludique des courgettes rigolotes, ou pour ceux qui aiment bien cuisiner, leur présenter toutes les façons de décliner un même légume. C'est comme ça qu'on crée de l'intérêt pour ce qu'on fait. ».*



*Image 32 : Cas de démonstration de traction animale lors d'une foire locale (© Auteur inconnu).*

Utiliser la nostalgie des autres pour faire passer un message ou pour faire vibrer la fibre patrimoniale des touristes « durables » n'est donc pas à négliger et les néo-paysans le savent. Les festivals, les foires, les fêtes de villages, les marchés, toutes les occasions sont bonnes pour donner à voir ce qui peut relever du patrimoine immatériel. Amener le troupeau de chèvres au village, participer à des démonstrations de traction animale (comme on le voit dans la photo ci-dessus), faire des ateliers de fabrication traditionnelle du pain lors de festivals, proposer des formations de reconnaissance des plantes sauvages ou organiser des animations autour du travail de l'osier sur les marchés, toutes ces initiatives permettent de communiquer sur le projet néo-paysan, mais également de le pérenniser.

Pour l'analyse socio-anthropologique, il convient de passer du statut d'interlocuteur lambda, envers lequel le discours stratégique nostalgique est rodé, à une position davantage complice pour saisir le recul que les individus ont sur la présentation de leurs produits. Alors que j'aidais au façonnement du pain au levain, destiné à être vendu sur les marchés, Félix de Bertizène m'explique :

*- Félix : Là, tu vois, c'est de la farine de petit épeautre, ça coûte trois fois plus cher que de la farine de froment. Et pourtant, ces pains-là, on va les vendre comme ça (il claque des doigts),*

*parce que c'est à la mode, mais en réalité, je suis certain que si on faisait goûter au gens du pain de froment ou de petit épeautre, ils ne verraient pas la différence.*

*- Moi : Et pourquoi sont-ils si demandeurs ?*

*- Félix : Oh, c'est un tout, une histoire de gluten, de tradition, de terroir, soi-disant de goût. (...) Moi je pense juste que c'est parce que c'est à la mode. Mais bon, on ne va pas se plaindre, nous, ça nous arrange.*

Notons toutefois qu'utiliser la nostalgie patrimoniale afin d'avoir plus de visibilité ou de créer des espaces de rencontre entre les autres habitants du territoire et les néo-paysans est à double tranchant. En effet, le fait de rechercher la reconnaissance et la bienveillance des acteurs locaux conduit souvent à évacuer l'aspect plus politique de leur démarche, comme l'atteste l'extrait suivant de Florian Bertizène :

*Comme on fait de la traction animale et que les gens commencent à le savoir, il y a souvent des gens qui passent, des familles avec leurs enfants. Ils veulent caresser le cheval, prendre des photos, parce qu'on est typiques, folkloriques. Mais au final, on n'a jamais l'occasion de leur expliquer que ce n'est pas juste pour le patrimoine qu'on fait ça, et qu'il y a un vrai choix politique derrière.*

### **4.3. Saisir l'émotion**

Saisir la nostalgie d'autrui n'est pas une chose aussi aisée que les études sur le sujet ne le laissent paraître. Quand les chercheurs en sciences sociales ne se contentent pas d'analyses macrosociologiques de la nostalgie collective ou d'une approche du phénomène par la sociologie de la connaissance, la plupart du temps, ils n'ont comme moyen de confirmer l'actuelle nostalgie des individus qu'ils rencontrent que par les discours que ces derniers tiennent vis-à-vis de leur propre nostalgie. Or, comme on l'a vu, la « confession nostalgique » chez les néo-paysans s'inscrit dans un contexte social et politique qui débouche sur une intellectualisation systématique des affects qui le constituent et qui, dans l'interaction, endossent un caractère rationalisé et instrumentalisé.

Si des auteurs ont tenté de réconcilier les approches phénoménologiques et intentionnelles ou instrumentales des émotions en conceptualisant plus volontiers celles-ci de « rationalité affective » (Deonna et Teroni, 2009), il me semble pourtant nécessaire d'opérer une distinction entre la temporalité nostalgique qui transparaît dans les discours et dont il a été question tout au long de ce chapitre, et l'émotion nostalgique qui précède le verbe, intime et furtive. Pour l'expliquer à l'aide d'un sens commun, il est en effet assez intuitif de comprendre que l'émotion ressentie lorsque l'on tombe par hasard sur d'anciennes photos de jeunesse n'aura



finalement que très peu à voir avec celle ressentie lors d'une critique au schéma narratif rodé visant à poser en contrepoint le passé glorifié, le présent méprisé et le futur alarmant. La nostalgie en tant qu'affect semble en effet prendre une signification différente une fois mobilisée dans un discours et articulé aux différents horizons temporels dont il a été question plus haut dans ce texte. Évidemment, les rapports que les individus entretiennent au temps impliquent un contenu émotionnel indéniable duquel ils sont tout à fait inséparables. Toutefois, le cas de l'émotion nostalgique devant le paysage, et tout particulièrement le paysage de déprise agricole, est un exemple qui me semble judicieux pour expliquer l'essence de l'émotion nostalgique qui, bien qu'apparentée, se distingue subtilement de la nostalgie telle qu'elle est donnée à étudier dans les discours des acteurs.

Comme l'explique Georges Simmel, le « goût du paysage » a en effet longtemps été attribué au lyrisme de l'époque moderne et à sa nostalgie romantique (1988 : 369)<sup>49</sup>. Déjà dans la littérature de l'époque, l'évocation affective du paysage semble aller de pair avec des questionnements sur les traditions, le patrimoine, l'héritage historique, « le sens des lieux et, notamment, sur l'intimité mystérieuse des correspondances qui se nouent entre les êtres et l'ambiance locale » (Jovicic, 2016 : 53). Aussi, lorsque David Le Breton constate que l'émerveillement face au paysage est tributaire d'un sentiment de détachement, de rupture (2014 : 44), on peut raisonnablement noter ce lien de parenté qu'il a avec la nostalgie.

Lors de mon séjour de terrain dans le collectif de Bertizène, Florian m'a proposé de l'accompagner lors d'une promenade dans les basses montagnes alentour. Bien que le terrain en question appartienne à des propriétaires divers de la région, dont le collectif de Bertizène duquel fait partie Florian, il est très peu entretenu. Les chemins d'accès sont réinvestis par les ronces et les chênes qui y poussent de manière anarchique en détruisant au passage les murs de terrassements en pierres sèches. Le passage du gibier et des troupeaux de chèvres aventureux contribue à l'effondrement de ces murs et recrée un réseau de chemins à travers les ronces et les arbustes qu'il est parfois plus commode d'emprunter que les chemins initiaux. À ces murs de pierres sèches s'ajoutent les ruines de petits bâtiments desquels apparemment plus personne ne sait s'il s'agit d'habitat, de refuge de berger ou de bergerie ; des escaliers de pierres encastrés dans les murs permettant l'accès d'un terrassement à l'autre ; des vestiges de béals permettant jadis l'irrigation de ces terrasses ; des aménagements de bassins en aval de la rivière et une

---

<sup>49</sup> Bien que l'intérêt pour l'esthétique du paysage se retrouve déjà dans les peintures depuis le XVe et XVIe siècle, comme l'illustrent quelques travaux de la renaissance flamande.

multitude d'autres vestiges d'une agriculture datant d'avant les années 1950. Pendant l'ascension, Florian m'explique ce qu'il sait ou devine de l'usage de ces vestiges et semble particulièrement affecté par sa méconnaissance de l'archéologie du paysage. Au cours de la ballade, nous nous sommes par exemple retrouvés plusieurs fois face à des cavités façonnées dans les murs des terrasses, d'environ un mètre cube, contenant parfois des petites niches taillées dans ses murs intérieurs. Il commente :

*Alors ça, c'est le grand mystère. On en a déjà parlé avec plein de gens, personne ne sait à quoi ça pouvait servir. Clairement, c'était pour se mettre dedans, un abri, peut-être, pour se protéger de la pluie quand ils gardaient les bêtes ? Mais en même temps, c'étaient des jardins, il ne devait pas y avoir de troupeaux ici. Mais on ne tient pas à deux là-dedans, donc ce serait pour une personne seule, et le seul truc qui devait se faire seul, c'est la garde. Et [la niche], pour mettre une bougie ? Ou une vierge ? Je rêve tellement de retourner en arrière pour savoir comment ils s'organisaient, qui ils étaient, comment ils faisaient. Ça me rend ouf qu'on ait perdu tout ce savoir, qu'on ait oublié à quoi ça servait, comment étaient ces terrasses avant.*

Plus haut sur la montagne, des éboulements de coulées basaltiques concourent à façonner une ambiance de délaissement et de désolation. Nous nous asseyons à un endroit où un petit creux de végétation nous permet d'avoir une vue surplombant la vallée. Appréciant particulièrement ces moments entre la sérénité et l'épuisement physique, je profite pleinement de cette pause contemplative. Florian me partage ce qu'il présente alors comme une confession :

*Bon, à toi, je te le dis vu que je sais que ça t'intéresse. Mais là, ça, ici, quand je vois ça, je suis vraiment nostalgique là. Ça prend là, là. (Touche sa poitrine. Hésite). Mais je sais qu'on ne peut pas se laisser aller à cette mélancolie, c'est pas bon. Je me force un peu parce que je me rends compte que ce n'est pas possible de recréer ça, on n'est pas assez nombreux, pas assez contraints. (...) Et puis de toute façon, je ne sais pas si je veux vraiment revenir à tout ça.*

Cet épisode m'a permis de soulever trois points qui permettent d'apporter du relief à cette analyse. Tout d'abord, il permet de témoigner d'une situation où la nostalgie et l'intérêt pour l'histoire ou l'archéologie se distinguent difficilement lors de l'analyse socio-anthropologique. En effet, le fait que Florian me parle de nostalgie comme d'une confession lors de notre pause m'a fait réaliser que ce qu'il m'expliquait au préalable concernant son désir de « retourner en arrière » n'en était pas pour lui. Il s'agissait, en effet, d'une soif de connaissance, d'une curiosité difficile à assouvir et l'image du flash-back ne concernait pas une quelconque nostalgie, mais bien ici une sorte d'outil fantasmé visant à acquérir du savoir. Or, cette soif de connaissance patrimoniale peut facilement être confondue avec de la nostalgie lors de l'analyse socio-anthropologique. Pour éviter de tomber dans cet écueil, il semblerait ici que

le fait d'avoir pris le temps de partager une expérience commune avec Florian a facilité la compréhension de cette nuance.

Le deuxième point que cette anecdote soulève est l'intérêt de ma démarche de transparence vis-à-vis de mon travail de thèse. Cette démarche, facilitée par le profil des acteurs avec lesquels je travaille, a selon moi joué un rôle fondamental dans la complicité que j'ai pu nouer avec les gens que j'ai rencontrés sur le terrain et, dans cette situation, a été ce qui m'a permis d'avoir accès à l'émotion nostalgique qui traverse Florian face au paysage. Il s'agit ici d'un élan sensible, introspectif et fugace qui, aussitôt évoqué, est nuancé et rétracté par mon interlocuteur qui le fait évoluer en une figure rhétorique mobilisant une variété d'émotions et sentiments qui s'ajoutent à (voire écrasent) l'étincelle nostalgique évanescence.

Il est évident que cette émotion nostalgique n'est pas totalement indépendante de notre réflexion, de notre interprétation des significations du monde ou de nos influences culturelles qui agissent comme une « pensée par le corps en prise sur le flux sensoriel » (Le Breton, 2014 : 45). Rappelons-nous l'exemple des différences d'exonostalgies entre les touristes et les néo-paysans (*cf. supra*). Il n'est toutefois pas question ici de s'enquérir d'une nostalgie « pure », donnée *a priori*, mais de noter les obstacles auxquels est confrontée la socio-anthropologie lorsqu'elle se passe de discours. À l'heure d'étudier les temporalités dans lesquelles évoluent les individus, il est important, donc, de garder en tête la part insaisissable de la réflexion humaine dont le discours ne traduit que partiellement la complexité.

Enfin, cette anecdote permet de mettre en avant que cette racine émotionnelle de la temporalité nostalgique nécessite un cadre temporel relativement souple. C'est lors de la contemplation que l'émotion nostalgique surgit le plus fréquemment, contrairement, par exemple, aux situations d'affairement au travail. Si l'affection des paysages semble conduire assez spontanément à la nostalgie, elle nécessite toutefois une disponibilité émotionnelle pour exister. Autrement dit, il faut du temps pour être nostalgique. D'une certaine manière, cette constatation permet de poser un regard nouveau sur, par exemple, la « nostalgie impérialiste » (Rosaldo, 1993 : 68-87) dont il a été question plus haut ou, dans le cas qui nous intéresse, sur les décalages nostalgiques entre les touristes et les individus qui travaillent sur le territoire, ou encore entre les nouveaux arrivés dans les collectifs autogérés néo-paysans et les plus anciens. Au fur et à mesure que le mode de vie paysan se professionnalise, comme on le verra, le cadre temporel qui structure le travail se rigidifie, laissant ainsi moins de place à l'évasion nostalgique.

#### 4.4. « Nostalgie Boom » ?

Pour terminer, il me semble nécessaire de nuancer de manière réflexive la place qu'occupe la nostalgie dans les projets de renouveau de la paysannerie au sein des collectifs autogérés que j'ai rencontrés. En plus de ce qui a été expliqué dans les points ci-dessus, c'est également parce que la nostalgie est tout particulièrement traquée et que sa définition n'a eu de cesse de recouper des aspects sociaux de plus en plus variés qu'elle surgit au sein de l'enquête participante.

Tout d'abord, comme le dit le géographe Philippe Gervais-Lambony dans une interview, « il faut être nostalgique pour travailler sur la nostalgie » (Guinard et Gervais-Lambony, 2016 : 13). Il s'agit dès lors de s'interroger sur les conséquences de la part de nostalgie personnelle véhiculée dans mon approche du terrain. Je n'ai réellement pris conscience de la nostalgie de mon regard d'ethnologue que suite à une analyse sémantique des images que j'avais prises lors de mon premier long séjour de terrain. Je me suis en effet beaucoup servie de cet outil comme complément de mes notes de terrain lorsque les habitants des lieux se prêtaient à ce jeu. À mon retour, au moment de trier ces nombreux clichés, j'ai réalisé que les photos n'étaient pas tant représentatives du quotidien de la vie en collectif autogéré, mais surreprésentaient au contraire les cas et les situations les plus bucoliques et romantiques, donnant parfois lieu à des images particulièrement idéalisées de l'activité agricole des néo-paysans. Les photos étaient parfois idylliques au point de susciter des moqueries de la part des habitants des collectifs comme c'est le cas pour la photo ci-dessous dont j'étais particulièrement contente et qui a reçu des commentaires tels que : « On s'attendrait à voir débarquer des hobbits ! » ou « Mais, c'est Gandalf ! ».



*Image 33 : Photo sélectionnée parmi une vingtaine de clichés identiques et qui permet d'illustrer mon intention photographique empreinte de romantisme rural.*

Parmi les objets photographiés, donc, je comptais très peu de machines, de tracteurs, de bâches en plastiques, de cendriers pleins ou de jouets d'enfants dans la pelouse dégarnie. Je n'avais aucune photo du désordre des cours, des chaises récupérées et dépareillées, tantôt en plastique, tantôt en bois, des entassements de matériel, de chutes de métal et de bois destinées à être recyclées, encore moins des parkings et des cimetières de voitures, pourtant assez représentatifs de ces lieux collectifs.

Sans m'étendre ici sur les théories d'esthétique et de sémiologie de l'image, notons que le biais d'esthétisation de l'objet qui était alors présent dans ma pratique photographique témoigne d'une nostalgie vis-à-vis de laquelle je pensais pourtant avoir suffisamment de distance. Or, la sous-représentation visuelle de ces lieux communs du quotidien démontre ici une tendance à accorder une importance inégale aux objets et situations de la vie quotidienne, à en privilégier les aspects qui éveillaient en moi de la nostalgie et à exclure de mes cadrages les indices jugés presque anachroniques. Le « beau » semble alors se confondre avec l'extraordinaire, l'exotique, ce qui est le plus éloigné de soi, en l'occurrence, en termes supposément temporels.

Cette prise de conscience à travers ma pratique photographique m'a amenée à réaliser également que c'est parce que l'étude de la nostalgie était une des approches théoriques initialement privilégiée que j'ai effectivement construit un bon nombre de données sur le sujet. J'avais en effet traqué tout particulièrement les situations de manipulation de vieux outils, les longues sessions de transformations de produits à la main, les relations aux ruines ou autres, et j'avais sans doute délaissé des situations considérées alors comme « hors sujet » telles que l'organisation de concert punk, les heures passées à faire de la mécanique, les moments passés devant l'ordinateur ou les travaux d'électricité et de plomberie dans les habitats collectifs.

Ensuite, au gré des entretiens que j'ai réalisés au cours de mon terrain, je me suis rendu compte qu'au moment de savoir ce qui avait amené les acteurs à quitter la ville pour la moyenne montagne, certains types de questions débouchaient plus systématiquement sur des références nostalgiques. Si la discussion s'orientait vers les raisons qui animent le choix d'une vie en monde rural, les acteurs évoquaient davantage une volonté bucolique de « retour à la terre ». Si je leur demandais, en revanche, pourquoi ils avaient quitté la ville, il s'en suivait un discours à la fois anticapitaliste relativement plus politique et critique et faisant référence à un malaise personnel débouchant sur une installation à la campagne comme un repli, une prise de distance radicale par rapport à la société de consommation, la surpopulation, la pollution et le compromis insatisfaisant du « capitalisme vert ». De cette façon, on pourrait se demander dans quelle mesure la nostalgie, lorsqu'elle est évoquée de la sorte, ne se réduit pas à une simple allégorie, soit une formule rodée, commune et superficielle du discours, n'ayant aucun lien véritable avec une introspection émotionnelle ou un réel positionnement temporel.

Enfin, comme l'ont souligné des auteurs tels que Gediminas Lankauskas (2015), Maya Nadkarni et Olga Schevchenko (2015), au fur et à mesure que l'anthropologie de la nostalgie s'est affirmée comme un corps théorique à part entière, elle a travaillé à ce que la multiplicité des facettes de la nostalgie soit assumée, au point, toutefois, d'arriver à une certaine saturation théorique.

À force d'ouverture, notamment sur l'utopie, le futur et la lutte sociale comme c'est le cas ici, le concept de nostalgie s'est selon moi retrouvé coincé dans des apories théoriques, comme c'est le cas avec l'idée de « nostalgie durable » de Jérémy Davies (2010) et s'est, qui plus est, de plus en plus éloigné de sa signification émotionnelle, personnelle et cognitive sans assumer pour autant une rupture conceptuelle qui semble pourtant nécessaire. Pour Geminas Lankauskas, dans le cadre d'une étude sur la mémoire coloniale, la tendance est à la « nostalgification » (2015 : 40) de ce qui est étudié dès que les chercheurs sont confrontés à des

acteurs qui font plusieurs références à l'histoire ou à un passé dont le contenu est présenté comme stable.

Dans le cas de l'étude qui nous concerne ici, par exemple, on est en droit de se demander dans quelle mesure certains types de discours prennent une connotation nostalgique essentiellement en raison de la priorité de ce cadre théorique sur un autre. Ainsi, tout particulièrement en ce qui concerne les constats de changements de l'écosystème faits par les acteurs tels que l'observation de la diminution du nombre d'oiseaux, de la détérioration de la santé des châtaigniers, de la réduction de la population d'insectes volants ou encore l'adoucissement de la rigueur de l'hiver (surtout concernant le fait qu'il y ait de moins en moins de neige en moyenne montagne) peuvent facilement amener le chercheur à raccrocher cette parole avec de la nostalgie. Et pourtant, le point de départ de cette observation n'en est pas pour autant.

Également, certains individus témoignent simplement un intérêt poussé vis-à-vis de l'histoire et de l'archéologie des paysages. Comme j'ai eu l'occasion de le dire plus haut, s'il n'est pas rare que l'émotion nostalgique, furtive, soit à la base de cet intérêt intellectuel, il a été important, sur le terrain et lors de l'analyse, de savoir distinguer ce qui relevait de l'idéalisation du passé et ce qui ne l'était pas, ce qui n'est pas toujours une tâche évidente. Le fait que les frontières de ce concept soient si floues témoigne des limites conceptuelles qui l'entourent.

Selon moi, l'orchestration des théories socio-anthropologiques de la nostalgie au sein d'une réflexion générale sur la multiplicité des temporalités permet de résoudre cet essoufflement conceptuel. En considérant la nostalgie comme une temporalité, dans le sens d'un rapport au temps comme un autre, et en considérant les relations d'interdépendance qu'elle entretient avec d'autres temporalités telles que les temporalités utopiques et dystopiques, cela permet à la socio-anthropologie d'apporter un éclairage nouveau aux théories de la multiplicité des temporalités et de confirmer définitivement l'interaction des horizons temporels passé, présent et futur intrinsèques à la nostalgie.

## 5. Conclusion

Ce chapitre occupe sans doute une place prépondérante dans ce travail de thèse étant donné que le cadre théorique qui entoure le concept de nostalgie était à la base de mon questionnement sur les temporalités multiples. J'ai tenté de faire état des débats théoriques qui ont animé ce domaine de recherche au cours des dernières années tout en mettant l'accent sur

l'intérêt que revêt ce concept pour la compréhension des modalités selon lesquelles différentes temporalités *a priori* antinomiques peuvent interagir les unes avec les autres.

Cette ouverture du concept sur la considération des temporalités multiples endosse ici en effet un double intérêt. Tout d'abord, soumettre le concept de la nostalgie à l'épreuve du terrain semble être un bon moyen pour mettre en évidence un cas d'entrecroisement de différentes temporalités et des horizons passé, présent et futur qui les constituent. Comme on l'a vu, les temporalités dystopique, utopique et nostalgique apparaissent ici comme interagissant l'une et l'autre et façonnant réciproquement leur essence. Comme le présentent très justement Olivia Angé et David Berliner dans le premier chapitre de leur ouvrage collectif « *The Anthropology of Nostalgia* », l'étude de la nostalgie permet donc effectivement de questionner notre appréhension des temporalités (2015b : 12). En étudiant les « agencements entre passé(s), présent(s) et futur(s) » (Dubar, 2014 : 12) et en insistant sur l'enchevêtrement de ces horizons temporels, trop souvent réifiés et segmentés, j'espère avoir ainsi défendu la nécessité d'une appréhension multiple, complexe et nuancée des rapports que les individus entretiennent au temps.

Ensuite, à travers l'analyse des malentendus ou les différends entre les néo-paysans, les touristes propriétaires de maison de vacances ou d'autres acteurs locaux conservateurs, nous avons vu qu'un rapport *a priori* similaire à un passé rural romantisé peut véhiculer des rapports au monde, des idéologies et motiver des projets qui peuvent être très différents. Si les différents travaux qui ont porté sur le concept de nostalgie ont constitué une ressource considérable me permettant d'une part de mettre en lumière une série de dynamiques sociales qui découlent de la négociation entre l'idée de continuité et de discontinuité de l'histoire linéaire (Atia et Davies, 2010 : 184) et d'autre part de témoigner de la multiplicité des formes sociales et des contenus que peut endosser cette nostalgie selon les acteurs en présence (Berliner, 2012), cette perspective de recherche permet de résoudre certaines apories et redondances analytiques qui ont surgi de l'épuisement théorique de ce concept. Considérer la nostalgie comme une des temporalités qui anime et surgit de l'activité néo-paysanne au sein de collectifs autogérés m'a en effet permis de justifier facilement le fait qu'elle ne résume pas l'expérience des individus et que la théorie des temporalités multiples s'accommode particulièrement bien des apparentes contradictions idéologiques et philosophiques présentes dans les discours des acteurs.

Par ailleurs, l'accès à une dimension phénoménologique de la nostalgie m'a permis de mettre en avant que le rapport entretenu au temps endosse un contenu émotionnel. Comme j'ai essayé de le mettre en avant en développant les difficultés méthodologiques face au



saisissement des émotions non verbalisées d'autrui, le cadre théorique développé ici révèle toutefois les limites du saisissement des émotions d'autrui, entendues comme un état affectif fugace, évanescent et psycho-physiologique. Cette question mériterait en effet un agenda de recherche à part entière et l'élaboration d'un outillage méthodologique en soi (Bernard, 2015).

Enfin, l'intérêt pour le rapport que les néo-paysans entretiennent au passé a été un prétexte assumé pour m'autoriser une contextualisation historique de l'approche politique et idéologique du rapport entretenu à l'égard de la paysannerie dans ces régions de France. S'intéresser à la nostalgie permet, en effet, d'éclairer les dynamiques sociales contemporaines dans lesquelles s'inscrit le phénomène néo-paysan. L'analyse de la temporalité nostalgique, présente dans les discours des individus que j'ai rencontrés, accrédite ainsi la nécessité d'une perspective diachronique au sein du travail socio-anthropologique.



# CHAPITRE VIII

## Utopie, dystopie et présentisme

*La volonté de vivre.  
Et vivre hors des lois asservissantes,  
hors des règles étroites,  
hors même des théories idéalement formulées pour les âges à venir.  
Vivre sans croire au paradis divin et sans trop espérer le paradis terrestre.  
Vivre pour l'heure présente, hors le mirage des sociétés futures (...).  
C'est plus qu'un état d'esprit : c'est une manière d'être – et tout de suite. (...)  
Et s'il reste des gens sur la route,  
s'il est des êtres que rien n'éveille,  
s'il se trouve des esclaves nés,  
des peuples indécrassablement avilis,  
tant pis pour eux !*

—Zo d'Axa, « De Mazas à Jérusalem »

Le chapitre précédent a montré comment l'analyse de la référence que les néo-paysans font au passé et au rapport affectif qui lui est lié permettait de démontrer que les horizons temporels passé, présent et futur sont en constante interaction. En concentrant notre attention sur la notion de nostalgie, nous avons vu que celle-ci naît d'un rejet des circonstances présentes, d'une angoisse du futur, tout en permettant, par ailleurs, la construction d'une proposition utopique alternative, faisant ainsi composer les néo-paysans avec des références temporelles passées et potentielles qui s'alimentent réciproquement. Dans le prolongement de ces réflexions sur les horizons temporels, dans ce chapitre, nous allons nous intéresser plus particulièrement à deux horizons temporels futurs *a priori* antagonistes : l'anticipation d'un avenir dystopique et l'espoir d'une échappatoire utopique. La coexistence de ces deux temporalités de manière simultanée permettra de cerner une position politique qui naît de la perte des capacités d'action collective sur la débâcle écologique et sociale constatée par les néo-paysans, mais aussi de comprendre de quelle manière ceux-ci donnent du sens au présent tel qu'il est vécu.

### 1. Le futur, un objet d'étude peu assumé

Comme le constate la majorité des auteurs au moment d'entamer une proposition de recherche sur le sujet, le futur peine à s'imposer comme un objet de recherche en socio-anthropologie (Pels, 2015 ; Persoon et van Est, 2000 ; Arjun Appadurai, 2013 ; Adam et

Groves, 2007). Cette marginalisation des études sur les temporalités futures s'explique par plusieurs facteurs.

Premièrement, notre discipline, tout particulièrement l'anthropologie, s'est construite, comme on l'a discuté dans les chapitres I et VII, sur base d'une approche historiciste et nostalgique privilégiant le passé comme source d'intelligibilité dont elle ne s'est émancipée que tardivement. Des sujets de prédilection tels que les dynamiques qui entourent la mémoire, la transmission, la reproduction (des *habitus*, de la société de classe, des traditions) ont en effet donné lieu à des corpus théoriques considérables en comparaison de celui des horizons temporels futurs .

Deuxièmement, la difficulté à rassembler autour d'une socio-anthropologie du futur tient au fait que les chercheurs qui l'étudient, plus particulièrement les sociologues cette fois, ont peiné à distinguer nettement leur démarche de la futurologie ou du futurisme (Pels, 2015 : 781-782). L'étude du rapport que les individus entretiennent à l'égard de l'avenir a en effet tendance à s'inscrire dans une prise de position à l'égard de l'avenir lui-même, dépassant ainsi la simple étude du futur tel qu'il est vécu par les acteurs rencontrés. Cette tendance, défendue par Wendell Bell et James Mau, les premiers sociologues à proposer le projet d'une sociologie du futur, impliquerait en effet d'anticiper et de prédire les transformations sociales, mais supposerait également l'engagement des socio-anthropologues et l'affirmation du rôle politique que pourraient jouer les sciences sociales dans la lutte pour la réalisation du futur souhaité (amélioration du niveau de vie, dignité, bien-être, etc.<sup>50</sup>). Pourtant, les horizons temporels dans lesquels évoluent les individus, leurs manières d'appréhender l'avenir, peuvent tout à fait faire l'objet d'une socio-anthropologie du futur sans qu'il ne soit question que les chercheurs se mettent à prédire l'avenir.

Troisièmement, pour certains auteurs, l'étude du futur a pâti de l'injonction au travail empirique et aux traditions positivistes en sciences sociales (Adam et Groves, 2007 : 24 ; Adam, 2009 : 9 ; Bell, 1996 : 45-46). Étudier les idées que se font du futur les acteurs supposerait en effet de donner du crédit aux visions sociales de l'avenir même si elles demeurent incertaines

---

<sup>50</sup>. Les auteurs sont lacunaires lorsqu'il s'agit de décrire explicitement les projets de société que la sociologie devrait promouvoir. La référence à la « morale » de Wendell Bell laisse en effet supposer un consensus disciplinaire sur l'idéal envers lequel les sociologues devraient s'engager. « Il est raisonnable d'affirmer que certaines [propositions pour le futur] sont bonnes et que certaines sont mauvaises, que les bonnes choses sont meilleures que les mauvaises, et que nous pouvons souvent juger objectivement laquelle est laquelle », explique par exemple Wendell Bell de façon peu convaincante (1996 : 53).

et difficilement compatibles avec une démarche empirique étant donné que le futur ne constitue pas à proprement parler un « fait » (Appadurai, 2013 ; Bell, 1996 : 45-50 ; Adam et Groves, 2007 : 27). Comme le proposent les approches subjectiviste et compréhensive, il s'agirait simplement de s'intéresser aux temporalités futures comme nous le faisons déjà pour les études portant sur l'imaginaire ou la foi : d'étudier comment celles-ci affectent les pratiques sociales, façonnent des états émotionnels (individuels ou collectifs) et participent à la configuration du monde social dans le présent (Chateauraynaud, 2013 ; Adam, 2009 : 13, Appadurai, 2013 : 286 ; Wallman, 1992 ; Pels, 2015 ; Persoon et van Est., 2000 ; Moore, 1966).

Cette approche compréhensive du futur résout en un tour de main les tensions que pouvaient rencontrer les socio-anthropologues à l'égard de la nécessité de conserver une certaine neutralité (axiologique) sur leur terrain. Cette nécessité de neutralité pouvait effectivement conduire à l'adoption de principes déontologiques sévères et à la réticence des socio-anthropologues à l'objectivation des discours des acteurs qu'ils rencontraient. Il s'agit dès lors de « prendre au sérieux » (Barthe *et al.*, 2013) les différents scénarios que se font les individus à l'égard de l'avenir, et ce, sans chercher à éprouver leur validité (Chateauraynaud, 2013 : 287).

Un tel projet de recherche, comme l'argumente Peter Pels dans son article « *Modern Times. Seven Steps toward an Anthropology of the future* » (2015), ne peut par ailleurs se concevoir autrement que dans une perspective théorique qui embrasse l'idée d'une multiplicité des temporalités. En effet, chaque temporalité future est ainsi étudiée au regard des contextes socio-économiques et politiques dans lesquels évoluent les individus : leurs croyances (religieuses, politiques), leur biographie individuelle (jeunes, vieux, parents, condamnés par une maladie incurable), les actions en train de se faire ou les événements qui marquent le quotidien, et autres. Ce faisant, il devient évident que non seulement les projections des individus vers les horizons temporels futurs cohabitent avec celles d'autres moments du temps (passé et présent), mais également, comme nous allons le voir, que les individus sont susceptibles d'évoquer plusieurs visions du futur qui peuvent être tout à fait opposées, qui existent conjointement et dont les interactions façonnent les actions sociales.

Par ailleurs, l'étude des rapports au futur ne semble pas pouvoir s'envisager autrement que par une approche pragmatique qui permet de donner du crédit aux représentations des acteurs, d'appréhender correctement les fondements de leurs critiques sociales et comment celles-ci guident leurs actions et projets de renouveau de la paysannerie en collectifs autogérés. Aussi pratique et nécessaire soit-elle sur le terrain, la méthode compréhensive (Kaufmann,

2011) paraît toutefois un peu insuffisante dans le contexte qui nous occupe ici. À ne pas tenir de jugement sur la validité des scénarios possibles du futur et à ne juger que les répercussions sociales que ces scénarios façonnent au présent, il en résulte, par exemple, que les discours apocalyptiques de l'eschatologie chrétienne, que ceux basés sur des interprétations New Age des calendriers mayas ou que ceux qui reposent sur la certitude d'une existence de forme de vie extraterrestre intelligente et malveillante ont le même statut que les mises en garde alarmantes qui émanent des milieux scientifiques au sujet du changement climatique. Bien que toutes ces visions aient des répercussions sociales (pratique de la confession, construction de bunkers, végétarisme, etc.), il serait malhonnête de prétendre que ces visions du futur se valent : les risques liés au réchauffement climatique sont plus probables que ceux liés à une invasion extraterrestre.

Face à l'approche catastrophique à l'égard de la crise environnementale dont il sera question ci-après, j'adopterai donc une posture pragmatique telle qu'elle a pu être utilisée par Francis Chateauraynaud pour appréhender « l'activité visionnaire » (2013) afin de mettre en évidence les logiques temporelles qui s'articulent autour de la manière qu'ont les néo-paysans de faire face au futur, tout en objectivant le contexte factuel sur base duquel ceux-ci projettent des dégradations environnementales et sociales dramatiques. La référence au « catastrophisme » dont il sera question ici ne sera pas entendue comme une paranoïa collective ou une manifestation de l'ignorance réfractaire, mais bien comme une approche « éclairée » (Dupuy, 2002), accordant plus de place « à la prophétie de malheur qu'à la prophétie de bonheur » (Jonas, 2008[1979] : 73).

## 2. No Future

Tout comme le rapport au futur influence les comportements sociaux, la manière de l'envisager est elle-même dépendante des événements qui marquent le quotidien, des idéologies et des croyances des individus. Les penseurs des lumières, par exemple, avec la valorisation de la raison et du libre arbitre, ont diffusé une vision du futur qui cesse d'être une simple continuité du passé éclairée à la lumière de ce dernier. Le futur devient la conséquence des actions présentes (Luhmann, 1976 : 132 ; Hartog, 2009 : 52-53, Adam, 2009 : 9). C'est la naissance du « principe de responsabilité » (Jonas, 2008[1979]) qui ne porte plus sur ce qui « a été fait » mais surtout sur ce qui « est à faire ». Pour ces penseurs de l'époque, ce rapport au futur était gonflé d'espoir, « gros d'avenir » pour citer Diderot. Il était question de passer le plus vite possible au futur désiré en agissant pour qu'il devienne réalité (Adam, 2009 : 9). Similairement, les

contextes d'engouement politique, comme ceux qui marquent les révolutions ou les luttes populaires, sont également propices à l'existence d'un rapport optimiste, proactif et « jusqu'au-boutiste » vis-à-vis de l'avenir (Koselleck, 2016[1979] : 87-105). L'imagination, l'aspiration à l'émancipation et à la liberté que peuvent incarner ces périodes de l'histoire créaient ainsi le sillon des projets utopiques, fondés sur la conviction qu'un avenir meilleur est à portée de main. Dans un autre registre, et pourtant de manière assez similaire, c'étaient également les protagonistes du progrès technique de la révolution industrielle et de la création de la bourse qui défendaient une vision enthousiaste à l'égard de l'ouverture des possibles que représentaient les innovations et qui approchaient l'avenir avec l'ambition de le maîtriser, de dégager des certitudes économiques sur base d'une rationalisation de l'exercice de probabilité permettant d'orienter les décisions économiques (Appadurai, 2013). Pour le dire autrement, comme le titre une interview du philosophe Jean-Pierre Dupuy : « Le capitalisme a besoin de se croire immortel pour exister » (2013).

Aussi uchronique soit-il, ce type de futur utopique a en effet « pris un coup de vieux » (Lowenthal 1992 : 25, je traduis). Comme je l'ai déjà expliqué dans les chapitres II et VII, cette temporalité optimiste et enthousiaste à l'égard du futur, qui laisse présager des « lendemains qui chantent »<sup>51</sup>, ne semble pas concerner les néo-paysans que j'ai rencontrés. En entretien avec Damien de Bouffarel, par exemple, lorsque la question d'envisager l'avenir se présentait, les réponses étaient généralement sans appel.

*- L'avenir ? Oh. Mais moi, je pense que ça va être le drame absolu ! (Rires) Alors, moi, je ne suis pas optimiste sur l'avenir, ça c'est sûr.*

*- Pourquoi, qu'est-ce que tu envisages ?*

*- Oh ben tout ce qu'il se passe depuis 20 ans mais de manière un peu plus étendue : des murs entre les pauvres et les riches à différents endroits, des inégalités encore plus grandes, plusieurs géographies parallèles quoi. Quand tu es très riche et que tu as le droit de te déplacer, tu peux aller en quelques secondes d'un bout à l'autre du monde. Tu pourrais vivre très longtemps, avec les nanotechs et tous ces trucs-là. Et puis, des pauvres parqués, utilisés comme main-d'œuvre, dans des conditions de vie atroces. Ce qui existe en fait depuis 300-400 ans, mais qui se polariserait de plus en plus. Une sorte de domination de groupes sociaux sur d'autres, des groupes qui ont des moyens militaires et d'autres pas. En fait, des choses qui s'expérimentent sur la Palestine depuis un moment. Puis, là, avec ces histoires de Frontex,*

---

<sup>51</sup> Idée passée aujourd'hui dans le sens commun présageant d'un optimisme politique à l'égard de l'avenir et qui tire son origine de la lettre d'adieu de Gabriel Péri, député communiste fusillé par les nazis en 1941.

*de sans-papiers, de l'Europe comment on la protège... Voilà, récolter ce que l'occident a semé depuis 400 ans. Et ce, évidemment, couplé à un désastre écologique absolu. Absolu.*

Les néo-paysans que j'ai rencontrés partagent la vision de l'avenir qui a été conceptualisée, selon les auteurs, de « crise de l'avenir » (Dubar, 2011 : 2 ; Pomian, 1980), « crise du futur » (Leccardi, 2011), de « perte du futur » (Anderson, 2017 : 466), de « mort du futur » (Lowenthal, 1992), d'« éclipse de l'avenir » (Taguieff, 2002 : 83-123), de « disparition du futur » (Nowotny, 1994 ; citée par Pels, 2015 : 783), de « société du risque » (Beck, 2008[2001]), de « temps dystopiques » (Levitas, 1982), « apocalyptique » (Godard, 2002 ; Foessel, 2012) ou encore de « catastrophisme » (Dupuy, 2002). Tous ces travaux font référence à l'approche relativement pessimiste à l'égard de l'avenir et à l'effacement des temporalités futures à long terme dans les discours politiques progressifs. Il ne serait plus question de projeter dans un avenir lointain des aspirations rêveuses. Plutôt que l'incertitude de ce que l'avenir pourrait réserver à l'humanité, les néo-paysans soulèvent au contraire la quasi-certitude, à moyen ou long terme, d'une dégénérescence globale des conditions de vie, et ce, jusqu'à atteindre une situation de rupture débouchant sur des situations de conflits violents et sur un désastre sanitaire général.

Comme l'atteste l'anticipation comme genre littéraire et cinématographique, les prévisions dystopiques à l'égard du futur, ainsi que l'idée de vivre une situation critique, ne sont pas un fait exclusivement contemporain. Ceci dit, comme je l'ai déjà évoqué dans les chapitres II et VII, de très nombreux auteurs se sont penchés sur les ferments des discours qui témoignent d'un sentiment de crise de « fin de siècle » (Beaumont, 2012) et, selon les disciplines et les auteurs, les ont attribué aux déceptions, à l'effritement d'un rapport de force favorable à la lutte contre les inégalités, aux crises économiques consécutives, à l'enracinement d'un chômage structurel, à l'accélération technologique, à l'usure de la confiance accordée au monde scientifique et aux progrès ainsi qu'aux discours alarmants vis-à-vis de la dégradation de l'environnement et des ressources naturelles.

Dans le cas des néo-paysans, le rapport catastrophiste à l'égard du futur se base tout particulièrement sur trois composantes. Celles-ci sont des constats et des critiques à l'égard du présent duquel les individus vont extrapoler les risques et les caractéristiques jugés les plus négatifs pour construire et entretenir la peur d'un possible « scénario du pire » (Dupuy, 2002 : 82).

La première composante des prévisions catastrophistes, et la plus prégnante, concerne les risques environnementaux. Depuis les années 1990, le Groupe d'Experts



Intergouvernementaux de l'Évolution du Climat (GIEC) produit des rapports d'évaluation sans réserve concernant la responsabilité de l'activité humaine dans le processus de réchauffement climatique (IPCC, 2015). De plus en plus, des recherches démontrent que les conséquences systémiques qui lui sont liées touchent à la dégradation de la biodiversité, à la rareté croissante des sources d'eau potable ainsi qu'aux conséquences sanitaires et alimentaires dramatiques qui en découlent. De mêmes constats alarmants quant à notre capacité à traiter nos déchets (plastiques ou nucléaires), à la demande toujours croissante de ressources fossiles (pétrole, gaz), aux ravages de l'industrie agroalimentaire sur l'environnement (déforestation, pollution des nappes phréatiques, anéantissement de la microbiologie des sols, extinction des insectes pollinisateurs, disparition de la vie aquatique, etc.) contribuent également à soulever de l'inquiétude parmi le monde scientifique (Lever *et al.*, 2014, Dirzo *et al.*, 2014 ; Myers et Worm, 2003 ; Hallmann *et al.*, 2014 ; Globokar, 2004 ).

Un rapport au temps spécifique entoure ces préoccupations scientifiques et citoyennes : celui lié à l'appréhension d'une catastrophe environnementale irréversible. Sur base de travaux qui mettent en évidence les interactions écologiques interspèces, les cas concrets d'extinctions « en cascade » (Servigne et Stevens, 2015 : 91) et les transformations presque instantanées d'écosystèmes de plus petite échelle, l'agronome et biologiste Pablo Servigne et l'éco-conseiller Raphaël Stevens encouragent à prendre au sérieux l'idée d'un « point de rupture » (*Idem* : 89), d'un « basculement catastrophique » (Scheffer *et al.*, 2001. Je traduis.) au cours duquel l'écosystème s'effondrerait subitement, suite à la pression progressive sur les éléments qui le constituent. Ce qui est alors appelé la « crise écologique » à plus grande échelle porte par ailleurs avec elle le risque d'une crise humanitaire globale sous-jacente dont les premières manifestations ont d'ailleurs déjà fait couler beaucoup d'encre (Caney, 2008 ; Dobson, 2003 ; WHO, 2013 ; Confalonieri *et al.*, 2007 ; Martin, 2010 ; Marchiori et Schumacher, 2009 ; Zhang *et al.*, 2011 ; Coumou et Rahmstorf, 2012 ; Hsiang *et al.*, 2011 ; Bouquet, 2011 ; Lasserre, 2007).

Sur ces bases, les néo-paysans évoquent, parfois avec autodérision mais de manière récurrente, la dystopie d'un monde où les pressions environnementales sur la vie humaine, relatives notamment à la difficulté de se nourrir ou d'avoir accès à l'eau, feraient plonger les individus dans la barbarie, comme le dépeignent ici Damien et Félix de Bertizène.

*Nous, on se dit tout le temps en rigolant que le jour où il n'y aura plus de bouffe et qu'on ne pourra plus retirer de l'argent dans les banques, les gens d'Alès, ils mettront combien ? Cinq jours à arriver ici ? Et là, quoi ? On va se défendre ? Tirer sur des gens ? (Rires) Je crois qu'en*

*cas de sérieuse guerre civile, on ne représente absolument rien. On est beaucoup moins armés que tous les chasseurs du coin. Du coup, là, je ne vois pas trop. (...) Je ne sais pas faire de pronostics, mais j'ai comme un vieux doute que ce ne soient pas les antifascistes qui gagnent dans l'idée d'un conflit. (Rires) J'en doute. Franchement.*

*Nous on ne va pas changer le monde, c'est trop tard. Un jour, ça va péter et je ne m'en fais pas pour la nature, elle survivra, c'est juste l'espèce humaine qui, comme beaucoup d'espèces avant elle, disparaîtra. On aura tellement bousillé l'environnement que plus rien ne poussera, on n'aura perdu tous les savoirs et savoir-faire pour se débrouiller sans les supermarchés, (...) on souffrira de dégénérescences à cause de la pollution (...) Tu le vois déjà, l'avancée des déserts, la déforestation, les sols minéralisés... À un moment, il faudra commencer à penser à comment nourrir tous ces gens qui s'amassent en ville, tous ces gens qu'il faudra nourrir, avec de moins en moins de surfaces agricoles et des produits qui viennent de plus en plus loin de là où t'habites... (...) Les sols, avec toutes les merdes qu'on a mises dedans, ça y est, tout est mort dedans, et les rendements commencent à baisser. Et là, ça va être la grosse merde.*

La catastrophe écologique dont il est question ici s'agrémente également, selon les individus, d'une perspective malthusienne, de la peur de la surpopulation et de l'impossibilité de réussir à nourrir l'ensemble de la planète. Cette pensée suscite des angoisses bien réelles vis-à-vis de l'avenir pour certains individus, au point de l'évoquer comme une raison qui les pousse à quitter la ville (vu comme un espace prompt à la surpopulation et où l'autosuffisance alimentaire est impossible à mettre en place) ou comme une raison qui les pousse à ne pas vouloir d'enfants.

Cette temporalité de la catastrophe écologique crée un sentiment de « compte à rebours », d'inéluctabilité, d'« échéance qui viendra nécessairement » (Chateauraynaud, 2013 : 295), mais en restant dans une échelle de temps plutôt floue. Plus qu'un moment ponctuel cataclysmique, c'est en effet plutôt l'idée d'un processus graduel qui est mis en avant, suffisamment lent que pour ne pas alarmer tout le monde (Harman, 2014 ; cité par Servigne et Stevens, 2015 : 220) et progressant jusqu'au moment où il deviendra insoutenable.

Pour certain, l'insoutenable est « déjà là » (Foessel, 2014 : 66), pour d'autres il s'agit plutôt d'un avenir qu'ils sont plus ou moins sûrs de ne pas connaître de leur vivant. Ce type de mouvement entre différentes échelles temporelles, peut également survenir dans un même discours. Comme le remarque Francis Chateauraynaud, le passage du « déjà là » au « pas encore » s'effectue généralement pour marquer un « repli réaliste » (*Idem* : 296) qui fait réapparaître l'incertitude de ce scénario et donc la pertinence d'une réaction visant à l'empêcher. À l'inverse, comme on peut le voir dans l'extrait d'un entretien réalisé avec John de Moucadou ci-dessous, l'insistance sur l'idée d'un « déjà là » suscite (et cherche à susciter)

le désespoir via un discours fataliste où « tout paraît déjà trop tard et perdu d'avance » (Claisse, 2010 : 14).

*L'évolution du monde ? Tu veux que je te le dise vraiment comment je le vois ? C'est simple. Il n'y a pas d'issue positive possible. C'est trop tard. C'est niqué. On a tout niqué. [silence]. C'est foutu. On ne peut pas revenir en arrière pour se dire que la terre se soigne toute seule, empêcher le réchauffement climatique et tout le tintouin qu'on nous sert depuis quarante ans, tu vois. C'est des conneries. Qu'est-ce qu'ils ont dit à la COP21 là ? Alors, il y a deux ans, le réchauffement climatique '+1 degré, c'est dramatique', mais à la COP21 d'il y a deux semaines, ils ont dit 'oui bah +2 degrés, ça va, +4, ça commence à craindre, si on arrive à +4, c'est dangereux, il faut tirer la sonnette d'alarme et tout'. Et quoi ? Tous les ans ils vont augmenter d'un degré ? (...) En fait, le réchauffement climatique, c'est déjà là, ça s'accélère. Imagine déjà sur vingt ans, deux degrés de plus, ce que ça donne comme conséquences ? Les extinctions que ça produit ? Les insectes qui disparaissent, les abeilles, et du coup les oiseaux, puis les sécheresses, les nouveaux parasites en agriculture... On a accepté aujourd'hui comme quelque chose de normal ce qu'on présentait, il y a vingt ans, comme déjà une catastrophe. Quand on arrivera au moment où ça basculera. Je serai content de ne plus être là. Je ne dis pas que dans cent ans... Enfin, si peut-être que dans cent ans déjà... mais même dans dix ans !*

Cet extrait permet également de soulever le sentiment de décalage entre la temporalité dans laquelle s'inscrivent les néo-paysans à l'égard du climat et de l'environnement et celle des prises de décisions politiques qui d'ailleurs sont critiquées, car jugées trop peu ambitieuses, contradictoires ou s'« accommodant des petits pas »<sup>52</sup>. Les néo-paysans témoignent, par ailleurs, de l'impression que le fonctionnement de la sphère politique accorde de manière générale plus d'importance au court terme plutôt qu'au long terme et que les temporalités induites par l'actualité, l'agenda électoral et les profits économiques immédiats (Persoon et van Est, 2000 : 20 ; Zawadzki, 2002 : 23) demeurent prioritaires par rapport à l'anticipation des risques environnementaux. Ici encore, l'entretien de John permet d'illustrer cette idée :

*Le monde entier est régi par ce truc de tune et de court terme. Comme au Brésil, ils te détruisent toute la forêt, des arbres millénaires, ceux qui te pompent plein de carbone là, pour planter du soja ! C'est comme pour le nucléaire, alors ça oui, tu peux respecter tes quotas de gaz à effet de serre, l'Europe est contente, et du coup, super, tu te retrouves avec des déchets radioactifs qui mettent 200 000 ans à se dégrader, et encore, on n'est pas sûr, et presque ils arriveraient à oser te dire que c'est la solution la plus écologique ! (...) Le pétrole, le plastique, on peut encore arrêter. Plus de verre, moins de packs en aluminium, tout ça, on*

---

<sup>52</sup>. Pour citer les mots employés par Nicolas Hulot lors de l'annonce de sa démission au poste de ministre de la Transition écologique et solidaire, le mardi 28 août 2018. Celui-ci critiquait notamment le fait que l'urgence environnementale n'était pas une priorité dans l'élaboration des politiques gouvernementales.

*peut encore grave aller dans le bon sens. Ça, on peut. Mais le nucléaire, on ne peut pas. C'est trop tard. On les enfouit en Côte d'Ivoire, sous l'Océan, en Calabre... Tous ces déchets qu'on enterre, qu'on ne sait pas du tout recycler, qu'on protège avec des pauvres panneaux, dans des pauvres carrières,... ils vont ressortir un jour. On a réussi à oublier l'existence des pyramides, alors, tu imagines bien l'existence de déchets radioactifs (...). Sortir du nucléaire, en fait, c'est impossible, c'était déjà trop tard, dès la première centrale construite.*

L'absence d'échéance unanime vis-à-vis d'un moment où « tout bascule », bien que cette échéance ne soit pas nécessaire pour convaincre une grande partie des individus, affronte, au niveau politique, ce que Peter Pels appelle ironiquement le « positivisme futuriste », c'est-à-dire le fait de valoriser les discours qui démontrent la certitude à l'égard de l'avenir. Ce « positivisme futuriste » se rapproche du principe de « prévision calculatrice et rationnelle » du capitalisme et s'éloigne, comme l'expliquait Pierre Bourdieu dans un autre contexte (1963 : 27), du principe de prévoyance, d'« anticipation pré-perceptive ». Ces principes visent par ailleurs des motivations différentes : d'un côté le maintien de la croissance économique et de l'autre la réduction drastique de l'impact environnemental de l'activité humaine.

Bien qu'il serait nécessaire d'étudier cela de manière plus approfondie, on peut toutefois noter que c'est cette tension qu'Arjun Appadurai loge dans la différence entre ce qu'il appelle l'« éthique de la probabilité » et l'« éthique de la possibilité » (2013 : 295) : l'une « profite de la catastrophe et prend des paris sur les désastres » (*Idem*), elle évalue, via des calculs statistiques, les risques au vu d'une rationalité basée sur une logique de profits, l'autre concerne davantage les modes d'action et de pensée allant dans le sens d'une ouverture sur l'imagination, l'espoir, la créativité qui sont des perspectives indépendantes des probabilités mathématiques et qui procurent une « aptitude à aspirer » (*Idem* : 188) ce qui « élargit le champ de la citoyenneté informée, créative et critique » (*Idem* : 295).

Outre les risques environnementaux qui constituent la première composante des prévisions catastrophiques, les néo-paysans évoquent l'installation d'un régime dictatorial et d'une société de contrôle appuyée sur la technologie. Comme on peut le lire dans l'entretien de Pierre de Moucadou ci-dessous, ce type de crainte à l'égard de l'avenir était souvent mis en relation avec les contextes politique et médiatique qui marquaient la France au moment de mon terrain, à savoir : la mise en place d'un « état d'urgence » par le gouvernement français après les attentats de 2015, la montée de l'extrême droite dite « décomplexée » (qui s'est concrétisée par l'arrivée du Front National au second tour des élections présidentielles), les violences policières à l'égard de différents mouvements sociaux tels que la ZAD de Notre-Dame-des-Landes et les mouvements opposés à la « Loi travail » en 2016.

*L'avenir ? Oh la la, je suis désolé mais... je ne l'envisage pas. À court terme alors. Pas de plan sur la comète. Là, je t'avoue que je me chie dessus. À propos des gosses qui sont dans le quartier où j'ai grandi. Tu regardes comment ils vivent, ce qu'ils pensent, dans quelle merde on les a mis et qu'ils ne sont pas près de sortir. Que ce soit au niveau environnemental, au niveau des élections où ça pue du cul. On est quand même dans un régime d'état d'urgence, même le droit de manifester, c'est interdit maintenant ! Être optimiste, là, je ne sais vraiment pas comment. (...) Parce que les gens s'habituent à toutes ces logiques de 'sécurité' (de contrôle en fait, hein) et sans comprendre ce qui t'arrive, t'as perdu plein de libertés, et je vois mal un retour en arrière possible sur ça.*

Certains néo-paysans, tout particulièrement ceux familiers des milieux anarchistes et situationnistes, font usage, parfois sans le savoir, des analyses de Michel Foucault et Gilles Deleuze sur les « sociétés de contrôle » (Deleuze, 1990 : 1), « de surveillance » (Forest, 2009) ou « sécuritaire » (Foessel, 2010). Les néo-paysans témoignent en effet du sentiment d'un contrôle de l'État toujours plus poussé, et ce, sur base du constat de la multiplication des dispositifs de surveillance, de la technologisation des mécanismes de contrôle (caméras de sécurité, cartes de transport électroniques, individualisation et perte de contrôle de la privacité des données personnelles, banalisation du fichage policier, ...) et sur base des modes de gouvernance qui laissent de moins en moins de place aux interstices de résistance ou de déviance. Le système marchand est également pointé du doigt, tout particulièrement en ce qui concerne l'utilisation, à leur insu, des données personnelles des individus à des fins commerciales ou en ce qui concerne la manipulation idéologique à grande échelle à travers une « sollicitation intempestive » (Claisse, 2010 : 3) de la publicité ou dans les discours des médias de masse.

Le fait que ces néo-paysans critiquent avec virulence l'omniprésence et le perfectionnement de ces logiques de contrôle est lié à l'approche anarchiste que beaucoup d'entre eux ont de l'État et, indirectement, du capitalisme d'État (*cf.* chapitre II). Le refus de participer à l'économie de celui-ci et la volonté d'échapper à son contrôle découlent en effet du rejet des formes pyramidales de pouvoir sur lesquelles ils jugent ne pas avoir de prises démocratiques. De fait, les politiques institutionnelles (partis, syndicats, think tanks, ...) sont perçues comme des structures qui agissent surtout dans le sens de leur reproduction par une complexification et un enracinement de l'appareil bureaucratique qui maçonne une organisation pyramidale du pouvoir (Carretero Pasín, 2003 : 94). Le fonctionnement intergouvernemental de l'Union européenne est à ce sujet souvent mis en avant pour illustrer le déficit démocratique qui est dénoncé. La participation de lobbies telles que les multinationales ou les organisations patronales et la dilution du pouvoir citoyen dans les processus décisionnels européens

contribuent, en effet, à alimenter un sentiment de fatalisme vis-à-vis de la participation politique. La tendance est donc à l'abstention, significative non seulement du peu de crédit et de confiance en des figures politiques supposées représenter le peuple, mais également tout simplement dans l'organisation même du pouvoir, comme l'explique ici Martin du Pégailou et dont on peut également voir sur une photo d'une affiche politique accrochée sur un mur de la Calade ci-dessous.

*La dictature, c'est ferme ta gueule, la démocratie, c'est cause toujours. Je ne sais plus qui avait dit ça, mais c'est tellement vrai. Je ne crois pas qu'on peut attendre quoique ce soit des politiques. J'ai une pote, elle est à fond front de gauche et tout, elle y croit, 'oui, la 6<sup>e</sup> république', (...) elle a vraiment encore en tête ce truc révolutionnaire par les élections (...). Même si c'est un gars qui a des idées, disons, je ne vais pas voter pour qu'il me gouverne, je ne veux pas être gouverné, c'est tout. Je ne vais pas me faire représenter par quelqu'un. Participer, c'est faire croire que tu es ok avec les règles au départ, sauf que tu ne peux pas les discuter sans participer. C'est une vaste blague.*



*Image 34 : Petite affiche collée dans les toilettes du collectif de la Calade. On y voit un rat coincé dans un piège en-dessous duquel est écrit « A voté », ce qui permet d'illustrer l'opinion que se font les habitants à propos des élections.*

Dans cette même logique, les organismes de pouvoir sont présentés comme faisant fi des revendications de la société civile qu'ils sont supposés représenter. Les moyens d'action développés par cette dernière semblent appartenir au registre symbolique et ne font pas preuve

d'un rapport de force susceptible d'influencer les prises de décisions politiques. Comme on peut le lire dans l'extrait ci-dessous, les manifestations, les grèves ou autres mouvements sociaux semblent par ailleurs nécessairement liés à des contraintes temporelles induites par l'actualité politique et économique et sont cantonnés à une position de « réaction ». « On réagit plus qu'on n'agit » (2015[2003] : 12-13) expliquait par exemple François Hartog pour parler de son concept de « présentisme », à savoir l'effacement de la pensée du futur au profit d'un enracinement dans le présent perpétuel, « court-termiste » (*Idem*) dont Damien fait état ci-dessous.

*Un des trucs que j'ai trouvé dur dans les trucs militants, c'est ce rapport perpétuel à l'actualité. Tu ne choisis pas quoi. C'est que du toute façon les offensives libérales et contre-insurrectionnelles perpétuelles des états, dans le chemin qu'ont pris les états occidentaux, c'est pas du tout toi qui choisis le calendrier. Du coup, tu es toujours en train de lutter en réaction et, en fait, si tu veux être un bon militant, en fait, tu dois y être 24 h/24, parce qu'en fait, ça n'arrête jamais. Et si, en plus, tu as cette empathie avec les opprimés, la misère et tout, et que tu en arrives à te dire que les gens qui désertent sont des traîtres, tu vois (alors qu'ils font bien ce qu'ils veulent), tu en viens à t'oublier un peu (parce que tu t'oublies dans ce truc-là, parce que c'est ce qui est beau dans la figure du militant, il s'oublie). En tout cas, je trouve que c'est pas facile, justement, pour élaborer une pensée.*

Le principe des occupations et des Zones à Défendre (ZAD) demeure toutefois une forme de lutte qui est défendue. Pour une grande partie des néo-paysans, « l'habiter comme politique » (Barbe, 2016) et la confrontation directe qu'il suppose se présentent en effet comme des stratégies de résistance localisés, mais également de formation, d'expérimentation et d'élaboration d'une pensée critique collective.

Malgré tout, le futur tel qu'il est présenté laisse peu de place à l'utopie révolutionnaire. La mobilisation collective organisée apparaît ainsi « en crise » (Dubar, 2011 ; Zawadzki, 2002 : 36 ; Leccardi, 2011) et intrinsèque à la « crise du futur » qui, selon Claude Dubar, s'incarne précisément dans « l'impuissance à élaborer de vrais projets collectifs, des perspectives mobilisatrices à long terme » (*Idem* : 3). La dystopie souvent dépeinte par les néo-paysans présente en effet un futur vidé de ses potentielles promesses politiques. L'appréhension de l'avenir ne semble donc se distinguer du militantisme idéologique et des utopies collectives classiques d'espoir de changement qui consistent, d'un point de vue temporel, à l'attente impatiente de la « lutte finale » révolutionnaire ou à l'organisation d'un « projet en tant qu'orientation collective, ce *en vue de quoi* on se mobilise » (Zawadzki, 2002 : 53. Il souligne.). Le rapport entretenu à l'égard du futur dont il est question ici est, au contraire, une temporalité

qui évoque la menace (Hartog, 2009 : 63), un imaginaire non désiré qui inscrit le rapport au futur dans la continuité des critiques du présent.

### 3. Du présent

#### 3.1. *Un temps de repli ?*

Face à ces discours pessimistes à l'égard de l'avenir, vu comme un désastre écologique et social, de gouvernance liberticide et anti-démocratique, il est tentant de statuer de la tendance nihiliste des néo-paysans qui, en détractant les certitudes et les espoirs en le progrès et en la croissance économique, évoquent effectivement parfois le fait de ne « croire en rien », de « ne pas penser à l'avenir parce c'est trop angoissant ». Ceci semblerait bien correspondre alors à l'horizon temporel dominant décrit par plusieurs auteurs contemporains : celui du « présentiste » (Hartog, 2015[2003]), d'un futur « replié sur le présent » (Leccardi, 2011 : 4) où l'« accélération » (Rosa, 2014[2012]) et l'urgence (Dubar, 2011) deviendraient omniprésentes. S'en suivrait alors un rapport au temps piégé dans un présent perpétuel qui deviendrait « tyrannique » (Baschet, 2018 ; Toledo *et al.*, 2016 : 88) tant il serait impossible de s'en détacher étant donné l'impossibilité de se projeter dans un avenir heureux et stable. L'analyse que proposent ces auteurs est tout à fait captivante. Ceci dit, elle ne s'adapte que superficiellement au travail de terrain qui nous occupe ici.

Dans un premier temps, commençons par concéder le fait, qu'effectivement, il est possible d'être marqué par la critique résignée et la mélancolie dont certaines personnes peuvent témoigner à l'égard de leur propre démarche. Certains paraissent ainsi proches d'un état dépressif caractéristique, pour Pierre-André Taguieff (2002) et Alain Ehrenberg (2000[1998]), de l'époque postmoderne qui conduit les acteurs à vivre leur « relation au principe de responsabilité individuelle comme le rappel continué de [leur] impuissance » (Taguieff, 2002 : 110). La temporalité qui accompagne la crise induit en effet une « rupture de la temporalité d'engagement » (Mazade, 2011 : 13) qui brise les possibilités de sens et de cohérence par sa seule objectivation.

*Mouais, je trouve ça trop angoissant le futur. (silence) C'est un truc que je ne pense pas trop. J'ai un mélange de confiance, pour ma vie personnelle, je ne me suis jamais trop projeté dans ma vie et ça s'est toujours bien passé. (...) et en même temps, si j'écoute les news, ça me déprime pour des jours... Je préfère vraiment ne pas y penser, me concentrer sur des projets à ma toute petite échelle.*



*Moi je suis un peu trop pessimiste pour avoir une vraie ambition de changement social. (...) Ça fait quarante ans qu'il y a des mecs qui disent 'bon l'environnement, ça craint, ça pue, on fait n'importe quoi'. Pareil dans le social 'Bon les ghettos, ça fait quarante ans, arrêtez maintenant'. Et ça change toujours rien, c'est toujours de pire en pire. (...) Parfois, quand j'ai... j'appelle ça des 'moments de lucidité', j'ai mal au ventre rien qu'à penser à quel point on est pénard ici par rapport au reste du monde, et à voir comment ça évolue. Mais si tu y penses trop, c'est la dépression assurée. Et du coup, moi, je me soulage en me disant 'bon, je fais à peu près un truc bien, là, maintenant, c'est du concret, et en plus, ça va dans mon intérêt'. Mais le truc de dire 'regardez, ce qu'on fait c'est mignon, ça va renverser l'ordre des choses, sauver la planète', pfff, ça, j'y crois pas.*

*Je crois en rien du tout. Je ne suis tellement pas sûr de ce que c'est la solution... Si quelqu'un l'avait... Nous, on vit bien, on est tranquille ici en compagnie. Mais est-ce que ce modèle-ci, à 15 personnes, convient à la société, je ne suis pas sûr du tout. On critique beaucoup la société mais... proposer un modèle différent qui fonctionne à long terme, à grande échelle, évidemment mieux que le système actuel, c'est pas si facile !*

La volonté de « vivre au présent » suppose donc, effectivement, dans certains cas, une fuite en avant, une sorte de stratégie émotionnelle qui, dans l'acte de « faire », surtout si les journées sont bien occupées (*cf.* chapitre VI), permet d'éviter de « trop penser » comme on peut le comprendre dans les entretiens ci-dessus réalisés avec Chris de Bouffarel, Janoé de Moucadou et Hervé du Hameau des chênes. Dans ce cadre, l'anxiété et le fatalisme vis-à-vis de la crise du futur rejoignent l'idée d'une « crise dans les parcours biographiques » (Mazade, 2011). Il semblerait que le sentiment d'une progression inéluctable vers le « pire » conduit à (ou est provoqué par) une crise existentielle qui implique des questions d'éthique (« comment *bien* faire ? ») et identitaires (« quelle est ma place ? », « quel est mon rôle ? ») ayant trait au sens même de l'existence.

Or, comme on l'a vu dans le chapitre III, c'est précisément cette quête de sens, manifestée au sein du rapport au travail, qui motive les néo-paysans à entreprendre le « retour à la terre ». Le projet d'installation en collectif autogéré participe ainsi à une modalité de rupture ou de transition, non seulement avec un mode de vie, mais également avec une attitude de paralysie mélancolique face à une temporalité de blocage sur l'avenir. La quête d'autonomie génère en ce sens un ensemble d'actions qui réinscrit la personne dans un processus de prise en main et focalise son attention sur d'autres types d'objectifs, plus modestes que celui d'une transformation radicale du monde. C'est ce que Michaël Foessel suppose en parlant du passage « de l'homme coupable à l'homme capable » (Foessel, 2006 : 291) :

*C'est depuis une situation effective de culpabilité ou de souffrance que le sujet peut espérer reconquérir sa capacité d'agir. La joie, elle, est une passion du présent, qui abolit tout écart entre ce qui est et ce qui devrait être : la capacité n'est plus désignée comme l'horizon de l'agir mais comme sa condition affective maximale (Foessel, 2006 : 292).*

Autrement dit, agir dans le présent et le penser de manière temporelle, sans projections trop lointaines (à moins qu'elles ne soient enracinées sur le lieu collectif même) ni ambitions profondément révolutionnaires permet de renouer avec des capacités d'actions et une prise en main salvatrice de son existence. En cela, contrairement à l'idée selon laquelle l'optimisme serait davantage moteur d'actions que le pessimisme (Peterson, 2000 : 47), on observe plutôt le contraire dans le discours des néo-paysans. L'optimisme, ou ce que le sociologue et philosophe George Marshall appelle également le « syndrome de l'autruche » (2017[2014]), supposerait selon lui d'être bercé par des illusions (« le réchauffement climatique n'est pas si grave », « le gouvernement trouvera toujours des solutions pour le bien-être de tous ») qui feraient obstacle à l'épanouissement s'il se transforme en attente passive et confiante à l'égard de l'avenir (Berlant, 2011 ; Hamilton, 2013[2010])<sup>53</sup>.

Plutôt qu'une pensée nihiliste, ce type de réflexion s'apparente donc plutôt à une pensée absurde telle que l'a développé Albert Camus dans « Le mythe de Sisyphe » (1991[1942]). À l'instar de Sisyphe qui remonte éternellement la pierre qui dévale la montagne, les néo-paysans peuvent témoigner d'une attitude résignée et désabusée par rapport à la lutte politique. Comme on a pu le lire dans un des extraits ci-dessus, l'idée d'une lutte « jamais finie », toujours à entretenir encourage certains d'entre eux à renoncer à croire aveuglément aux espoirs révolutionnaires linéaires ou aux résolutions politiques internationales présentées comme miraculeuses et salvatrices. La lucidité par rapport à la situation environnementale accentue par ailleurs cette idée de ne pas pouvoir échapper à un destin tragique.

Il s'agit dès lors de s'accommoder de l'idée amère selon laquelle les actions visant la protection de l'environnement ont vouées à d'inextricables contradictions. L'injonction à la cohérence est ici remise en question *en soi*. Contrairement à l'apologue souvent mis en avant

---

<sup>53</sup>. La popularisation des pratiques du « développement personnel » aux USA, qui insiste notamment sur l'individualisation des causes de la réussite sociale par l'adoption d'une attitude positive à toute épreuve, est par exemple représentative de l'optimisme comme norme sociale (Peterson, 2000 : 52). Dans cette logique, pour le philosophe Clive Hamilton, « l'optimisme est intimement lié à l'individualisme (...) car c'est par les efforts personnels, croit-on, que l'on réalise ses espérances » (2013[2010] : 150).

dans les médias alternatifs à l'égard des démarches écologiques radicales, la quête de sens (dans l'idée d'une cohérence totale entre ses idéaux et sa pratique quotidienne par exemple) est ici souvent considérée avec cynisme et jugée illusoire. Il s'agit donc de prendre conscience de la futilité de sa tentative d'« échapper au système » et de faire face à l'absurde, « ce passage quotidien de l'espoir à la détresse et de la sagesse désespérée à l'aveuglement volontaire » (Camus, 1991[1942] : 185) en embrassant son impuissance, en se libérant des faux espoirs et de l'insatisfaction qu'ils comportent.

Comme l'expliquent par exemple Pablo Servigne et Raphaël Stevens, « à défaut de 'solutions', [la lucidité écologique] nous oblige à emprunter des chemins (...) qui permettent de 'vivre avec' » (2015 : 180-181). Ce faisant, cette attitude débouche alors non pas sur le désespoir nihiliste, mais sur « la révolte tenace contre sa condition, la persévérance dans un effort tenu pour stérile » (Camus, 1991[1942] : 156). En cela, le projet d'installation en collectif néo-paysan devient une manière de reconquérir sa propre vie, quand bien même ces acteurs ne seront pas témoins des fins de leurs actions ou que l'influence de celles-ci sur le monde est jugée dérisoire. La « vie bonne » serait alors de trouver dans l'accomplissement de la tâche en soi, et non pas du sens qu'elle peut endosser et, ainsi, la passion, l'exaltation et le bonheur refont leur entrée dans la pensée néo-paysanne. « Nier d'un côté et exalter de l'autre, c'est la voie qui s'ouvre au créateur absurde. (...) L'application qu'il y faut, l'entêtement et la clairvoyance rejoignent ainsi l'attitude conquérante. Créer, c'est ainsi donner une forme à son destin » (Camus, 1991[1942] : 154-158). Les extraits suivant de Florian de Bertizène et Damien de Bouffarel permettent de mieux comprendre cette idée :

*- Florian : Moi, pour l'avenir de la planète, je suis complètement fataliste au vu des données qu'on a. Le réchauffement climatique, la pollution, etc. Moi, je ne me fais pas de film, je suis super pessimiste pour les générations futures. Après, ça n'empêche pas de vivre des belles choses et de faire des belles choses, de mettre des choses en place. De viser quand même un idéal qui est autre que cette... je ne vais pas dire apocalypse, c'est peut-être un peu exagéré, mais cette dégradation de la planète et de la vie en général. Ça n'empêche pas d'avoir un autre idéal que ça et de mettre en place des choses qui vont dans ce sens-là. Et moi, je pense que c'est ça qui peut me faire continuer d'être heureux, et de mettre un sens dans mon existence. C'est pas de l'hypocrisie, du déni, ou de se dire d'avoir bonne conscience. Non, parce que c'est mettre en avant des choses qui pour moi me semblent logiques. Ça me permet d'être en paix sans ma vie. Alors oui, ça dépendra du nombre qu'on est à le faire, mais on ne peut pas prédire l'avenir non plus. Je ne pense pas que l'espoir soit si contradictoire. On dit 'l'espoir fait vivre' (rires). L'espoir, c'est important, et même si on sait que c'est peine perdue, c'est pas incompatible. Le rêve et l'espoir, c'est de toute façon autre chose que la raison et la réalité.*

- Moi : *Qu'est-ce qui est peine perdue ?*

- Florian : *Ben l'espoir d'une révolution. On peut rêver d'une révolution, même si on est sûr à 95 % qu'on n'y arrivera jamais, parce que ça a toujours été comme ça. On peut être pessimiste globalement sur la nature humaine, mais ça n'empêche pas d'avoir l'espoir que ça soit différent, d'avoir plus de respect de la planète et des hommes. De s'autolimiter pour pouvoir tous vivre en se respectant sur terre. C'est à la fois des limites de choses à ne pas consommer, à ne pas gaspiller. Et du coup, c'est aussi un mode de vie, une manière de penser aussi. Avoir cette pensée un peu permanente de respecter les autres, pour moi, c'est crucial.*

- Moi : *Mais si tu es complètement pessimiste, alors, à quoi bon faire ce que tu fais ?(...)*

- Damien : *Parce que jusqu'au dernier moment, il faut que ça soit heureux. Que les gens gardent l'humour jusqu'au pied de l'échafaud. Je ne sais pas, on vit cette époque-là, ce n'est pas la première, je pense, qui peut être vécue de façon dramatique. Nous, on est encore hyperpréservés. On est encore dans un confort absolu et une sécurité maximale. Je ne sais pas si ça va durer, mais on n'a pas le droit de baisser les bras ! C'est pas drôle en plus ! C'est pas marrant quoi ! (...) En faisant des trucs avec les gens, chaque personne grandit. Tu essayes d'être plus malin, plus sensible. Je veux dire, dans tout ce bordel, tu peux quand même avoir un chemin individuel et collectif qui ressemble à quelque chose, avec de la joie, du plaisir à faire ce que tu fais. Ne pas devenir un fieffé con. Et ça, ça rend quand même optimiste parce que de jour en jour, on apprend des choses quand même.*

Le philosophe Clive Hamilton propose, de manière finalement assez similaire à la proposition d'Albert Camus, d'approcher la réaction vis-à-vis de l'annonce de la catastrophe comme on le ferait vis-à-vis du deuil. Lorsque les individus prennent conscience que la vision d'avenir promise, sur laquelle ils ont forgé leur identité, ne sera pas réalisée, ceux-ci passeraient par différentes étapes de deuil : de « déni, suivi d'un mélange de colère, d'anxiété, de regret, de dépression et de sensation de vide » (2013 : 235). Une fois que le deuil du futur jadis espéré est accepté, il conviendrait alors de passer du désespoir à l'action et de réattribuer un sens nouveau à l'existence.

D'autres points de vue que celui de l'absurde peuvent être mobilisés pour comprendre l'ambivalence de cette position à l'égard de l'avenir. D'un point de vue temporel, comme l'illustre à la perfection un des extraits ci-dessus, le pessimisme dont fait preuve une grande partie des néo-paysans, s'il se marque en opposition à l'attitude optimiste, n'est, en effet, pas opposé à l'espoir en tant que tel. Comme l'explique le philosophe Anthony Steinbock dans un article dédié à la phénoménologie du désespoir, « l'espoir ne fonctionne pas au même niveau que l'optimisme ou le pessimisme, je peux, par exemple, acheter un ticket de Lotto dans l'espoir

(...) de gagner, mais être pessimiste quant à l'idée que je gagne » (2007 : 440. Je traduis). Cette anecdote permet de comprendre comment, malgré le rapport pessimiste et déterministe à l'égard du futur, les personnes rencontrées ne sombrent pas dans le désespoir apathique pour autant. Un horizon temporel ouvert, incertain, et donc potentiellement favorable persiste malgré tout. La référence à un horizon temporel dramatique ou espéré dépendra alors du contexte interactionnel. Souvent, lorsque sont énumérées, comme ci-dessus, les différentes raisons objectives qui conduisent les néo-paysans à être pessimistes, on observe un effet d'inertie de la rhétorique du désespoir. Le paysage catastrophiste dépeint se prolonge alors sous la forme d'une confession nihiliste à l'égard de leur projet collectif agricole. Lorsqu'au contraire sont tenus des discours défaitistes vis-à-vis des initiatives collectives et néo-paysannes, les individus auront alors plus tendance à y opposer une perspective d'espoir (*cf. infra*).

Ce sont des observations similaires qui ont conduit plusieurs auteurs à considérer que le fait de déclarer l'imminence de la catastrophe, avec l'« impératif d'urgence » (Dubar, 2011 : 3) qu'elle suppose, est tout le principe de la posture de « lanceur d'alerte » qui est déjà en soi, un « acte d'espoir » (Anderson, 2017 : 474). Que ce soit par la mise en évidence des rouages par lesquels s'installe la société de contrôle, des facteurs structurels de l'augmentation des inégalités sociales ou par la mise en évidence des répercussions sanitaires et environnementales de nos modes de production, toutes ces images alarmantes du futur ont en effet pour buts de faire réagir, de susciter de l'indignation, ce qui explique la tendance à inscrire cette catastrophe dans le présent, comme « étant déjà en train de se passer », au point de défendre les projets néo-paysans avec un point de vue quasi survivaliste.

*Il n'y a pas de raison que ça n'arrive pas. Et ce qui est bien là-dedans, si on pense qu'effectivement ça va arriver, on va pouvoir s'organiser pour que ça se passe un minimum pas trop mal. (...) L'échappatoire là-dedans, c'est de recommencer à produire les choses nous-mêmes, de façon à se préparer le jour où il n'y aura vraiment plus de pétrole et où les supermarchés fermeront.*

C'est effectivement, comme l'explique Chris de Bouffarel ci-dessus, en (s'auto-) convainquant de la gravité et de l'inévitabilité de cette catastrophe que naît précisément l'envie de tout faire pour « à la fois empêcher *et* faire advenir » (Claisse, 2010, il souligne). C'est d'ailleurs tout le principe de l'« heuristique de la peur » selon Hans Jonas (2008[1979] : 66). C'est par la menace et la « prévision d'une déformation » (*Idem* : 67) du monde tel que nous le connaissons, ou de l'image que nous souhaiterions pouvoir nous en faire, que se révèle l'importance que nous y accordons. « Tant que le péril est inconnu, on ignore ce qui doit être protégé et pourquoi il le doit (...). C'est ce péril qui nous apparaît d'abord et nous apprend par

la révolte du sentiment qui devance le savoir à voir la valeur dont le contraire nous affecte de cette façon » (*Idem*). Toute la thèse que défend Jean-Pierre Dupuy dans son ouvrage « Pour un catastrophisme éclairé » consiste précisément en cette analyse, rejoignant donc Hans Jonas sur le fait que, finalement, « la prophétie de malheur est faite pour éviter qu'elle ne se réalise » (Jonas, 2008[1979] : 233) :

*Ce n'est pas du 'quasi-certain' ou de 'très probable' que l'on veut parler au sujet des menaces nouvelles, mais bien de leur caractère inéluctable. De là la référence systématique au destin et à la fatalité (...). Cette configuration inédite, loin de constituer une vision pessimiste de notre situation, représente peut-être notre unique possibilité de salut. C'est parce que nous nous fixons sur cet événement inéluctable qui, peut-être, ne se réalisera pas, que nous trouverons, peut-être, les moyens de faire qu'en effet l'inéluctable ne se produise pas (2002 : 141).*

### **3.2. Le présent comme « lieu de conjoncture de l'utopie »**

Tout comme la mort, incontournable, la certitude d'une catastrophe ne justifie donc pas une existence résignée et passive (Godard, 2002 : 6). La finitude et la futilité des actions menées au quotidien méritent donc d'être vécues, pour la simple raison qu'elles sont source de bonheur. La recherche de la « vie bonne » et son ancrage dans le présent (« vivre au présent », « profiter de l'instant présent », « carpe diem », « ici et maintenant », etc.) est en effet précisément le sens qui est le plus souvent attribué par les néo-paysans au mode de vie qu'ils développent. C'est donc cette fois plutôt d'une philosophie de vie épicurienne et stoïque que les néo-paysans se rapprochent. Comme on peut le lire dans l'extrait de Samuel de la Calade ci-dessous, il s'agit de se centrer sur le présent, non pas en tant qu'un temps de repli, mais parce que le futur à long terme échappe à notre maîtrise. Plutôt que de sombrer dans de l'inquiétude mélancolique, les néo-paysans font en effet tout un travail de restriction d'échelle, tant spatiale (économie relocalisée, productions locales, politiques communales, etc.) que temporelle (futur envisagé à court terme). Par une dynamique introspective, ils réenchangent leur quotidien, retrouvent l'innocence et l'émerveillement de la découverte, via l'apprentissage ou l'action. Ils cherchent l'exaltation, l'émerveillement et l'épanouissement personnel dans les petits gestes quotidiens (Helmer, 2013 ; Fourier, [1816]1998) ainsi que des sources de satisfaction plus modestes et immédiates. L'extrait de Samuel, habitant de la Calade, exprime particulièrement bien, ci-dessous, cette volonté de ne pas sacrifier le présent au profit de la promesse d'un avenir radieux.

*C'est un petit peu comprendre qu'il n'y a pas de fin. Le moyen, c'est la fin. On ne peut plus rêver d'arriver à l'État communiste en passant par une phase de tyrannie. On ne peut plus accepter de déroger à certains principes dans le but d'arriver au mieux, parce qu'en fait, on*

*n'arrive jamais à la fin de l'histoire, à cet état où tout va mieux.(...) Du coup, j'essaie de vivre vraiment chaque instant et de faire que toutes les tâches et que tous les besoins que j'ai deviennent des plaisirs et des choses qui me remplissent, parce que ce n'est pas pour après, c'est tout le temps. (...) Le chemin est aussi important, voire plus, que l'arrivée.*

La « vie bonne » est alors incarnée par des petits plaisirs quotidiens (contemplation, observation de la faune et la flore, bonne récolte, activité épanouissante, bon repas, etc.) ou ayant trait à l'installation néo-paysanne en tant que telle (travail accompli depuis l'installation, satisfaction de l'évolution des rapports interpersonnels, appréciation de son habitat, etc.). Les néo-paysans, dont Yvan à qui je dois l'extrait ci-dessous, témoignent alors souvent de l'importance de « prendre conscience » de ces plaisirs, de les verbaliser au quotidien (« qu'est-ce qu'on est bien », « si c'est pas merveilleux », « quelle chance de pouvoir faire ceci ou cela », etc.).

*Il y a des gens qui disent que les yourtes, c'est pas confortable, mais moi je n'échangerais ça pour rien au monde ! Tu as vu où je vis ? Regarde par la fenêtre, tu vois ce paysage ? Et cet arbre ? Ça, c'est ma télévision. Le matin, j'entends les petits oiseaux. Tu entends le vent, la pluie, tu ressens le froid l'hiver et le chaud l'été, tu fais enfin la différence entre les saisons : tu es au contact des éléments.*

Cette focalisation sur le plaisir, l'épanouissement, le bien-être, l'amusement, qui peut prendre la forme d'un « papillonnage » dans le travail (*cf.* chapitre III) et qui n'est rien d'autre que la formulation positive d'un processus de prise en main permettant d'éviter de faire référence aux affects négatifs précédemment traités, est cruciale dans la décision d'installation en collectif paysan autogéré, mais aussi dans la décision d'y rester. Comme on l'a vu dans les chapitres V et VI, si ces dimensions de plaisir pur sont trop compromises par la lassitude du travail, de l'ajout de contraintes, du manque de reconnaissance ou de la dégradation des relations interpersonnelles, l'envie de continuer l'aventure s'amenuise considérablement.

Le présent, qui peut à la fois regrouper « l'instant présent » et l'anticipation à court terme ou une projection spatialisée à l'échelle du collectif ou de la région, est donc l'horizon temporel privilégié par la plupart des néo-paysans. Par leur projet agricole en collectifs, ceux-ci s'aménagent la possibilité de retrouver de la spontanéité dans les prises de décision, « simule[nt] la reconnaissance de la possibilité d'une autonomie et d'une souveraineté du social, en marge du politique » (Carretero Pasín, 2003 : 96), et expérimentent également une « table rase » de l'agriculture intensive et des modes de production polluants et non durables. La temporalité de l'urgence de la catastrophe crée, en effet, la volonté d'expérimenter et de développer « ici et maintenant » des alternatives concrètes, sans se soumettre aux longueurs

bureaucratiques ou aux actions jugées trop indirectes des processus politiques classiques. L'impatience des néo-paysans à voir se transformer les pratiques et les modes de vie les conduit à développer ces initiatives volontaires, passionnées, énergiques, sans délai, tergiversations ou dépendance vis-à-vis de décisions d'autres acteurs<sup>54</sup>. Après tout, on n'est jamais mieux servi que par soi-même.

Les néo-paysans construisent ainsi au quotidien un « à venir entendu comme horizon du présent » (Bourdieu, 1963 : 37. Il souligne), un « ce-qui-n'est-encore-qu'aménageable » (Koselleck, 2016[1979] : 362). Par leur souhait d'agir dans le présent, ceux-ci posent, les jalons d'une perspective d'avenir tout autre que celle décrite ci-dessus. L'ouverture du futur se situe, en effet, « au cœur de l'action » (Chateauraynaud, 2013 : 302). C'est une véritable échappée temporelle qui se dessine alors dans le présent, une nouvelle diversification des possibles d'un horizon temporel auparavant coincé dans l'idée de l'inéluctabilité de la catastrophe. En aménageant des projets tels que ceux décrits ici, les néo-paysans créent les conditions qui leur permettent de penser le futur en des termes utopiques. La logique de projets, correspondant à ce qu'avait analysé Jean-Pierre Boutinet, devient ici la clef pour « se réappropriier son expérience vécue » (2012 : 365).

Dans cette idée, « l'horizon d'attente fusionne avec le champs d'expérience » (Foessel, 2006 : 303), mais pas dans le sens négatif entendu par le concept de présentisme. Le présent n'est effectivement pas considéré ici comme un horizon temporel dévalué, simplement à cheval entre le passé et le futur qui, aussitôt réalisé serait déjà passé, ni comme un moment historique « imparfait » (Pels, 2015 : 786) qu'il faudrait dépasser pour arriver, enfin, au futur que l'on souhaite meilleur. Dans le discours néo-paysan, le présent gagne en profondeur et en complexité, il est pleinement vécu au point de devenir le « lieu de conjoncture de l'utopie », comme la philosophe Marie-Ange Cossette-Trudel l'a argumenté avec brio dans un article consacré à une relecture des travaux de Charles Fourier (2010 : 3).

Cette auteure revient notamment sur le fait que l'utopie, de par son étymologie malicieuse signifiant à la fois « lieu ou état de perfection » (*eutopia*) et « nulle part » (*outopia*), a toujours été un concept qui s'est plutôt apparenté à un statut proche de l'imaginaire plutôt que de celui d'un projet aux enjeux et aux répercussions concrètes sur la vie sociale, reléguant par

---

<sup>54</sup>. C'est notamment pour ces raisons que les délais imposés par les processus administratifs étudiés dans le chapitre VII paraissent insupportables.



conséquent les aspirations à un idéal utopique au statut de chimère. Le débat, aujourd'hui bien balisé, de statuer de la possibilité ou non d'une réalisation de l'utopie a longtemps occupé les intellectuels, au point de donner lieu à la construction de concepts détournés permettant d'échapper à la connotation décrédibilisante que revêt la définition de l'utopie. C'est le cas par exemple de Foucault avec sa notion d'« hétérotopie » (d'utopie « effectivement réalisée ») (1967), de « *Nowtopia* » (Carlsson et Manning, 2010), d'« utopies réelles » (Wright, 2017[2010]), d'« utopie concrète » (Bloch, 1982, cité par Broca, 2012 : 15) ou, pour Engels, de « socialisme scientifique », réaliste, fonctionnel, étudié, en opposition au « socialisme utopique », romantique et idéaliste (1950[1880]).

Comme les anthropologues Maïté Maskens et Ruy Blanes le proposent dans leur introduction de leur ouvrage collectif « *Utopian Encounters* », il est important de dépasser cette tension sémantique et de s'attacher à ce que les utopies font émerger comme pratiques sociales (2018). À l'instar du rapport catastrophiste au futur, mais également du rapport entretenu à l'égard du passé (*cf.* chapitre VII), l'utopie véhicule, en effet, à la fois une temporalité d'un futur potentiel souhaité et d'un ancrage dans le présent étant donné les répercussions que ce rapport au futur a sur les actions menées par les individus qui le conceptualisent et le font exister (Beaumont, 2012 : 7). Dans cette idée, Marie-Ange Cossette-Trudel insiste sur le fait que l'utopie est révélatrice d'un double mouvement : celui de « réaction », ancré dans le monde tel qu'il est vécu, en opposition à un état actuel jugé néfaste et le futur dystopique envisagé dans sa continuité avec des aspects pratiques et concrets d'une critique sociale relative à l'actualité ; et celui de « création », d'« élan passionnel », d'« un mouvement au présent, un processus comme *fin en soi*, et non un mouvement vers une *finalité* (...). L'imprécision, la chaohérence, marquent sa particularité, [il répond] seulement à la nécessité d'accomplissement de la volonté de vie » (2010 : 5. Elle souligne).

La définition que donne cette auteure à l'utopie semble particulièrement appropriée à l'espoir qui meut les initiatives néo-paysannes. En effet, non seulement l'utopie, l'espoir d'un monde plus juste, plus libre et dans le respect de la vie animale et végétale donnent de l'élan aux activités que ces personnes décident de mettre en place mais, réciproquement, le fait que ces activités se développent permet de faire exister l'utopie d'un point de vue temporel : un horizon possible vers lequel tend l'action, même s'il n'est jamais atteint (Luhmann, 1976 : 140). L'utopie se concentre ainsi dans « la créativité de la lutte en train de s'inventer, dans son cours même » (Baschet, 2018 : 210). L'utopie néo-paysanne assume par ailleurs ses contradictions internes et son défaut de planification ou d'agenda révolutionnaire méthodique quant à une

solution idéologique universelle et univoque. Le flou temporel dans lequel est inscrit l'utopie fait, en effet, sa force : elle ne peut pas être mise en échec. Il est vain d'argumenter qu'elle ne peut pas se réaliser étant donné qu'elle est intrinsèquement liée à un avenir potentiel qui existe tant que son idée s'incarne dans la « libération des passions » (Fourier, 2015[1808]) au quotidien.

#### 4. « Militantisme existentiel » et localisation des enjeux

Parce qu'elles sont portées par l'utopie d'un monde meilleur, les initiatives néo-paysannes ne sont donc pas simplement des échappatoires « de manière biographique, à l'échelle de l'existence individuelle » (Zawadski, 2002 : 33). Le fait que les individus cherchent avant tout le plaisir de vivre et pensent leur projet à échelle locale n'implique pas pour autant une approche individualiste et indifférente par rapport au monde social englobant. Il n'est évidemment pas question de vivre, dès lors que la catastrophe semble inévitable, dans un luxe indécent ou se livrer à une consommation sans limites (ce qui pourrait, *a priori*, être une source de bonheur comme une autre). Ce qui procure du plaisir est en effet évalué au regard d'une « éthique de l'existence post-capitaliste », pour citer Christian Arnsperger (2009), sur base de laquelle se construit tout un régime de valeurs telles que le respect de la vie animale et végétale, la valorisation de l'autoproduction et de la polyactivité, le rejet de l'exploitation néocoloniale, et autres. Cette éthique devient alors inséparable du principe de réalisation individuelle dans la définition que les individus font du bonheur. Les désirs et pulsions consuméristes considérés comme destructeurs à plus large échelle seront dès lors jugés futiles et superficiels.

Cette éthique suppose donc une réalisation de soi inévitablement resituée dans une perspective universelle (« si tout le monde faisait comme moi ») qui conduit à ce que les actions quotidiennes, tout particulièrement en ce qui concerne les modes de consommation et de production, tendent à minimiser l'impact environnemental et les logiques d'exploitation. Comme on l'a déjà abordé à plusieurs reprises, c'est en effet toute une réflexion qui s'articule autour du principe de « suffisance » ou de la « rationalité de la nécessité » développé par André Gorz (2008) ou Ivan Illich (2014[1973]). Ceux-ci consistent en la tendance qu'ont les individus à s'efforcer de réduire leur consommation et de se tourner vers des biens ménageant l'écosystème et les individus qui les produisent.

En mettant en place un mode de vie qui fait exister une alternative au monde tel qu'il a été décrit ci-dessus, les néo-paysans rendent ainsi possible un décloisonnement émotionnel entre la catastrophe attendue et une vie quotidienne systématiquement décontextualisée des

impératifs citoyens qui devraient être mis en place pour l'éviter. Comme l'explique George Marshall à propos des climatologues qui, tout en alarmant le monde des effets du réchauffement climatique, ne cessent de voyager en avion plus que la moyenne : « ils gèrent leur angoisse émotionnelle en établissant une division cognitive stricte entre le travail et les loisirs, l'information et la responsabilité, le cerveau rationnel et le cerveau émotionnel » (2017[2014] : 334). Comme on l'a vu dans le chapitre III, c'est précisément ce en quoi consiste le rapport critique au travail que les néo-paysans dépeignent : le fait de chercher de l'unité entre le travail et le reste de la vie quotidienne, sans avoir à opérer ce cloisonnement idéologique, comme l'explique ici Margot du Pégadou.

*En fait je n'ai jamais été hyper optimiste. (Rires) C'est peut-être pour ça que j'ai toujours eu du mal à vraiment m'engager politiquement. Je suis pas très optimiste sur le fait qu'on arrive vraiment à changer quoi que ce soit. Et du coup, venir ici, il y avait deux choses. Le premier pas, c'est le fait de vivre en accord avec ce que tu dis. Tout ce truc où, pendant longtemps, je disais des trucs mais je faisais un peu le contraire, à un moment, j'avais envie d'harmoniser ça aussi et bon, si tu as un discours et si tu défends des valeurs, et ben, tes actions doivent aussi être en accord avec ça. Si tout le monde faisait ça, on avancerait peut-être un peu plus. Et puis, de me dire que s'il y a plein de gens qui le font, ça fait tache d'huile, et le monde change. Ça peut être une révolution douce, pas forcément violente, plus progressive. Je ne vis pas pour me dire 'un jour ; grâce à ce qu'on a fait, on va changer le monde'. Je ne prends pas ça comme moteur, je ne sais pas si j'y crois vraiment. Mais au moins, pour moi, j'y crois. C'est au moins le minimum que je puisse faire. L'énergie qu'on met dans le quotidien, c'est finalement parce qu'on espère, au fond de nous, que ça change. Il ne faut pas attendre de certitude pour faire les choses bien.*

C'est dans cette idée que les néo-paysans engagent ainsi la « politisation du moindre geste » (Pruvost, 2015). L'idée sous-tendue dans ce type de pratique, comme l'a détaillé Michelle Dobré dans son ouvrage « L'écologie au quotidien » (2002), est celle d'une « résistance ordinaire » ou d'un « militantisme existentiel » pour Christian Arnsperger (2009) qui s'inscrit dans la « nébuleuse » (Dobré, 2002 : 176) des mouvements écologistes contemporains aussi diversifiée soit-elle d'un point de vue des tendances idéologiques ou des projets développés. Comme on peut le lire dans l'extrait ci-dessous de Pierre de Moucadou concernant ses choix de consommation, l'éthique qui habite les néo-paysans ne leur est en effet pas spécifique et est assez répandue parmi les personnes sensibles aux questions écologiques (Pleyers, 2011 ; Beck, 2003 ; Ion, 1997 ; Lamine, 2005). Elle suppose à la fois de refuser de participer à un système de production jugé néfaste, et à la fois d'affaiblir celui-ci, comme le suppose la pratique du boycott. Contrairement à cette dernière, les choix de consommation ne sont pas consultés en amont, ni organisés collectivement, ni planifiés ou basés sur des

campagnes militantes visant à rallier le plus grand nombre. Comme le constate Michelle Dobré, « le discours critique écologiste se heurte de plein fouet à une culture de la tolérance vis-à-vis de la ‘vie privée’, et les manières acceptables de la mener » (2002 : 206). En effet, s’il est impératif pour les personnes rencontrées de s’extirper des relations de dépendance ou de participation indirecte cautionnant les modes de production critiqués, il n’est en revanche pas question de lutter pour que le mode de vie choisi soit imposé à l’ensemble de la population.

*Moi, j’ai décidé d’arrêter de manger la bidoche, mais c’est mon choix. Parce que je pense que si tout le monde réduisait sa consommation de viande, ça éviterait tout un tas de trucs ignobles et complètement aberrants d’un point de vue de l’environnement, des animaux... Je ne vais pas cracher sur l’industrie de la viande en continuant d’en manger, ça n’a pas de sens ! Il faut que ça commence par soi. Mais par contre, je ne vais pas aller faire mon témoin de Jéhovah, frapper à toutes les portes pour dire ‘ouais mangez pas de viande, c’est mal’. C’est un choix personnel, je l’assume. Il y en a, ils se focalisent plus sur arrêter le plastique, ou je ne sais pas, les moyens de transport. C’est pas pour ça qu’il faut imposer par la force, ce serait une dictature écologiste. (Rires) C’est peut-être la solution, mais je ne peux pas cautionner ça. Il faut que ça vienne des gens, qu’ils prennent conscience, qu’on devienne de plus en plus nombreux.*

C’est toute la logique de la « stratégie interstitielle » (Wright, 2017[2010] : 513) commune aux initiatives anarchistes, dont celles évoquées dans le chapitre II, qui suppose un affaiblissement du système capitaliste « par les marges » où sont pensées et expérimentées des alternatives sans s’encombrer des aléas d’une lutte en confrontation directe avec les structures et acteurs de pouvoir (tracter, prise de parole en public, discipline de parti, réunions, développement de stratégies politiques, jeux médiatiques, violence policière, etc.). En décidant d’incarner, sans intermédiaire ou concertation théorique préalable, l’utopie qu’ils souhaitent voir advenir, les néo-paysans parient sur la multiplication volontaire de ce genre d’initiatives et sur la généralisation d’un monde alternatif au capitalisme d’État, comme l’expliquent ici Martin et Julie du Pégalaou :

*On pourrait imaginer une sorte de cartographie alternative, un réseau. Tu as la France telle qu’elle est, et puis, tout un réseau qui se crée autour, enfin, dedans, dans plein d’endroits différents, à plein de niveaux. C’est une transition, c’est pas encore vraiment une alternative à la société, pour le moment on ne peut pas encore se passer de l’État, c’est comme un embryon qui est en train de germer, qui s’agrandit. Et plus il y a des gens qui voient ça, qui se rendent compte de ce qui se passe, qui se disent ‘ah ben tiens, moi j’aimerais bien faire la même chose donc j’aimerais bien rejoindre un projet, ou commencer un autre projet’. J’en vois plein tout le temps, des gens qui passent ici, qui ont une vie ‘normale’, et qui se disent ‘mais moi en fait, j’en ai marre d’être salarié, d’avoir 10 000 dettes pour vivre dans un appart pourri en ville... Je pourrais faire différemment, comme vous.’. ‘Aah, mais en fait, c’est*

possible, ça marche'. Moi je vois cette énergie-là, vraiment, qui s'agrandit. Peu importe s'il y a une projection géographique ou quoi, peu importe si c'est défini, des valeurs communes ou quoi. C'est juste un truc qui démarre là. (...) Au bout d'un moment, s'il y a une partie, même marginale, qui arrête d'avoir besoin de l'État, il cessera d'exister. Enfin, il continuera peut-être d'exister en dehors de ces réseaux, peut-être même sans se rendre compte que des gens en sont sortis, mais pour ceux qui n'en ont plus besoin, l'État n'existera plus, on serait complètement détaché de ce qui se passe. (...) Mais là, je me sens vraiment dans un mouvement de transition et d'expérimentation, pour voir comment le monde de demain peut être écrit...mais je n'ai pas non plus une vision hyperprécise dans la tête. (...) Il y a plein de petites vagues, des messages qui passent, les gens consomment plus bio, ça peut être très critiqué, c'est des démarches qui peuvent encore complètement être dans la logique capitaliste, mais quand même, les gens comprennent qu'on ne peut plus continuer à détruire la planète et à vivre comme on vit aujourd'hui. (...) Tu sais, moi, je ne suis pas très 'révolution'. Pour moi, l'anarchie, c'est... c'est pas une théorie comme le communisme que tu imposes 'voilà, maintenant, on fait du communisme, on arrête le capitalisme et on fait ça ça ça ça ça, ça va changer toute la société !'. Pour moi, l'anarchie, c'est le concept le plus vieux du monde. Il y a toujours eu des rois qui essayaient d'oppresser des gens, et des gens qui essayaient de trouver des alternatives. Tu vois, l'anarchisme a besoin d'oppressions pour pouvoir exister, parce que sinon, si tout le monde allait bien, il n'y en aurait pas besoin. Et du coup, c'est toujours des microsociétés qui sont toujours au sein de sociétés plus ou moins tyranniques, plus ou moins dictatoriales... et ça 'joue des balles' un peu. Moi, je vois ça comme ça. Voilà, il n'y a pas de linéarité. De dire 'voilà, on est arrivé à une fin, tout le monde va bien, tout le monde a sa terre, tout le monde mange ce qu'il faut, il n'y a plus de guerre, tout le monde est en harmonie, on a arrêté les centrales nucléaires,...'. Je ne vois pas ça comme ça. C'est toujours des petites luttes, des moments où ça passe pas 'ouais non les gars, le gaz de schiste, ça, ça passe pas'. Mais après, tu continues comme ça. C'est un peu comme un dialogue sans fin, l'un prend le dessus sur l'autre parfois, mais il n'y aura jamais de fin de l'oppression, la résistance se joue tous les jours, même à toute petite échelle en fait.

Quand j'étais jeune, j'étais dégoûtée du système, comment il fonctionne, je me disais que pour espérer changer les choses, il fallait d'office que ça passe par une révolution, par les armes, sortir dans la rue, les bannières, les manifs, il fallait tout péter. Aujourd'hui, je me dis qu'il faut que ça passe par l'individualité. On a tous une révolution en nous. Si tu incarnes l'utopie, alors, tu as déjà redonné de la lumière à une petite partie du globe. Et si tout le monde fait ça, la lumière sera partout quoi. C'est politique dans ça, dans le choix de vie que je fais, ce que je consomme, ce que je mange, ce à quoi je décide de ne pas participer, regarder la télé, voter, travailler pour un patron, vouloir devenir propriétaire... Donc ouais, c'est politique parce qu'on est les premiers à dire à nos enfants 'vas pas manger au mac do, fais pas ci, fais pas ça'. Du boycott quoi. Être engagé, ça ne veut pas dire que manifester. C'est de l'éveil. (...) La révolution, elle se fait plus à travers une révolution des consciences. J'y crois, je suis utopiste, je ne vais pas lâcher l'affaire. (Rires) Je crois qu'il y a de plus en plus de gens qui se bougent. Alors ça commence à moindre échelle. Tu ne vas pas sauver le monde en mangeant bio, mais il y a de plus en plus de gens qui réalisent qu'on nous vend de la

*merde, qu'on nous dit de la merde, et que ça ne peut plus durer. T'en rencontres tous les jours des gens comme ça. Les gens ont percuté qu'on ne peut plus être dans la croissance, la croissance, la croissance, si tu as des matières premières qui, elles, sont en décroissance. C'est impossible quoi. Les gens se rendent compte, il y en a un paquet qui ouvrent les yeux. (...) Pour qu'un peuple change, il faut d'abord qu'il réalise qu'il faut changer. Je pense qu'on est vraiment dans la phase de réalisation du truc.*

Par les expérimentations sociales (vie collective, mutualisme, autogestion, ouverture du cercle familial sur le collectif), agricoles (agriculture sans pétrole, démotorisation de l'outillage, multiplication et réflexion sur des variétés cultivées, association de plantes), économiques (gratuité, prix libre, monnaies locales, récupérations, recyclage), architecturales (habitat léger, construction en terre-paille), énergétiques (chauffage au bois, électricité photovoltaïque, économie d'énergie) et autres, les néo-paysans construisent en effet des perspectives d'avenir desquelles peuvent s'inspirer de nombreux acteurs sociaux. L'élargissement de ces « réseaux » alternatifs, comme il est question dans l'extrait ci-dessus, passe alors par le principe de démonstration, d'exemplarité. Cette démarche de « montrer l'exemple », « montrer que ça marche », s'adresse à la fois aux visiteurs, parents ou amis qui seraient susceptibles de faire le même choix de vie, mais également plus largement au public indirect (voire même des institutions communales, régionales, etc.).

Comme en témoigne Fabien de Bouffarel ci-dessous, l'idée est de faciliter la création d'initiatives ayant trait non seulement à la promotion de l'agriculture biologique et locale, « une forme perfectionnée de gestion des ressources naturelles, plus efficaces et plus performantes d'un point de vue technologique, grâce à laquelle la plupart des problèmes d'environnement pourront trouver leur solution » (Dobré, 2002 : 178), mais aussi au maintien de la vie sociale, fondée sur l'entraide et les échanges (de savoirs, savoir-faire, services, produits) ancrés dans une économie éthique, autonome et de petite échelle, sur laquelle les individus ont un pouvoir décisionnel davantage maîtrisé. Les néo-ruraux s'impliquent ainsi dans divers mouvements ou associations, voire même parfois dans les mairies des communes où ils sont implantés. Ils sont également présents dans certains cas lorsqu'il s'agit de lutter contre la fermeture des petites écoles de village (menacées de fermeture en raison du nombre insuffisant d'élèves), contre l'accaparement de terres agricoles par des promoteurs immobiliers et industriels ou contre

l'exploitation de ressources naturelles qui impliquent des conséquences néfastes sur l'environnement, l'économie locale et le paysage<sup>55</sup>.

*Si on sert à quelque chose, ça serait bien de retirer la phrase « j'ai pas le choix » des gens qui se disent ça, alors qu'ils aimeraient être plus maître de leur propre vie. Si ces gens se disent « je n'ai pas le choix », c'est parce qu'ils ne se disent pas qu'il y a des alternatives qui existent et qui marchent. Si des lieux collectifs comme Bouffarel montrent que ça marche, qu'on vit bien, qu'on fait des trucs épanouissants, qu'on peut se nourrir quasiment que de ce qu'on produit, de bons produits, ça leur prouvera qu'ils ont le choix, qu'il y a des alternatives au système de production, et de vie tout court en fait, qu'on nous vend comme étant le seul possible.*

Cette éthique joue donc un rôle fondamental sur la nature des initiatives néo-paysannes et est ainsi une « pratique individuelle orientée vers le collectif » (Arnsperger, 2009 : 226) dont les acteurs espèrent qu'elle se généralise et mette à mal le mode de production capitaliste et anti-écologique visé. Le « retour à la terre » serait ainsi une manière d'incarner le double mouvement intrinsèque à l'utopie, cette dialectique entre la mise à l'écart d'une société que l'on rejette et l'exemplarité politique. C'est sur cette base que se construit l'espoir néo-paysan qui réouvre le futur vers des potentialités positives et, cette fois, optimistes. Une nouvelle temporalité se construit ainsi au sein de l'action. Celle-ci réautorise des attitudes parfois candides et innocentes vis-à-vis de la transition écologique et politique à l'œuvre, ce qui vient contrebalancer les constats pessimistes discutés ci-dessus. Eliot, du collectif de Bertizène est par exemple de cet avis :

*Les mécanismes de réchauffement climatique, ils sont partis, là, on ne peut plus l'arrêter. Mais, c'est vrai que je pense plus à l'avenir proche d'ici, et ça me permet d'être plus optimiste. (...) Je me rends compte, depuis deux ans que je suis dans le coin, de la masse de gens qu'il y a qui veulent faire des choses. Ça me rend optimiste. Ces groupes de gens qui ont envie de faire changer les choses, de développer de l'autonomie, des échanges locaux, du troc... pour moi, il y a vraiment quelque chose qui se passe. Le problème qu'il y a aujourd'hui, c'est qu'on n'est pas à la même échelle de raisonnement, ça rend le truc moins visible et il n'y a pas assez de communication entre les gens, et donc on a moins conscience d'être très nombreux à vouloir des trucs différents. (...) Après, c'est sûr que ça se conceptualise à l'échelle locale, je ne vois pas vraiment ce qu'on peut faire pour la guerre de Irak, . Mais à l'échelle locale, on peut faire bouger des trucs. Et si tout le monde fait ça à l'échelle locale, ça va faire changer*

---

<sup>55</sup>. Ceci fait référence aux occupations et luttes locales que mènent ou ont pu mener les néo-paysans dans le territoire où ils se sont implantés. Parmi les plus connues : l'occupation des terres du Larzac dans les années 1970 en opposition à l'élargissement d'un camp militaire ; la ZAD (Zone À Défendre) de Notre-Dames-des-Landes contre la construction d'un aéroport ; l'occupation contre le projet de barrage à Sivens ou encore les mobilisations concernant la potentielle exploitation du gaz de schiste en Ardèche.

*les choses. Et ça, c'est sûr que mon but, c'est pas de changer le monde entier, mais au moins ce qu'il y a autour de moi. (...) C'est marrant, parce que je suis complètement contradictoire avec tout ce que je te disais avant. (Rires) En même temps, je me dis que ça va être la merde, et je ne vois pas d'échappatoire, et en même temps, je suis quand même confiant, et je me dis que ça va aller. C'est pas forcément la conscience que ça va mal finir, que je me dis que ça ne sert à rien, et en même temps, c'est pas pour me dire que ça va changer le monde que je le fais. Alors qu'est-ce qui me porte exactement ? Je ne sais pas, je ne pourrais pas l'expliquer... Est-ce que je suis plutôt un optimiste ou un pessimiste ? Je suis plutôt optimiste dans la vie, finalement je pense. Peut-être qu'on va passer par une extinction de l'espèce humaine, mais pas comme on l'entend... mais plutôt comme une évolution.*

Comme le constatent Matthew Beaumont vis-à-vis de l'utopie anglaise à la fin du XIXe siècle et James Ferguson dans une étude sur les attentes des mineurs zambiens à l'égard de la modernité (1999), l'utopie néo-paysanne revêt ainsi « un assemblage délicat d'optimisme et de pessimisme » (Beaumont : 2012 : 12), qui n'est rien d'autre que la démonstration de la coexistence de deux horizons temporels opposés et pourtant coexistants dans l'imaginaire des néo-paysans. Si cette perspective peut sembler contradictoire, elle est en réalité fondée sur le principe universel d'interaction de différentes temporalités qui, en l'occurrence, s'influencent l'une et l'autre au point de devenir interdépendantes.

## 5. Conclusion

À l'instar de ce que la prise en considération d'une « écologie des futurs » suppose (Michael, 2017), les deux rapports à l'avenir, optimiste et pessimiste, que les néo-paysans conçoivent conjointement, ne se contentent pas de coexister. Ils interagissent. Leur projet de renouveau de la paysannerie en collectifs et leur actions quotidiennes permettent en effet de faire exister une perspective d'avenir alternative à celle émanant des discours scientifiques catastrophiques portant sur l'environnement. L'espoir, souvent inassumé, de poser les bases d'un projet de société proposant une alternative à un état anticipé comme étant désastreux, joue effectivement un rôle dans la construction de ce projet qui, sans l'acceptation d'une vision catastrophique du futur, n'aurait peut-être pas lieu d'être.

L'hypothèse des temporalités multiples permet ici d'apporter de la nuance au « diagnostique de temps post-moderne » de la part d'un milieu intellectuel, un peu trop prompt à considérer leur propre nihilisme et blocage des perspectives d'avenir, non seulement comme un phénomène unique dans l'histoire, mais aussi comme une temporalité dominante (Pels, 2015 : 783). Si les néo-paysans se font discrets à l'égard de leur espoir en un avenir meilleur



d'un point de vue écologique, social ou politique, le rapport optimiste au futur n'est pourtant pas absent de leur démarche.

Toute l'ambivalence de cette approche du futur se loge ainsi dans le présent, qui devient à la fois une temporalité de repli qui, comme l'avaient déjà étudié François Hartog (2015[2003]) ou Jérôme Baschet (2018), permet d'éviter de se poser la question de l'avenir lorsque son évocation provoque un sentiment d'impuissance et une angoisse trop difficile à contourner, mais aussi une temporalité « créatrice » où prend racine l'utopie elle-même, selon la considération de la philosophe Marie-Ange Cossette-Trudel (2010). Par « l'acte de faire », en développant les projets collectifs agricoles que nous avons étudiés ici, les néo-paysans réouvrent des perspectives d'avenir et endossent un rôle d'exemplarité et d'espace d'expérimentations écologiques et sociales.



# CONCLUSION

Les objectifs que se sont fixés la sociologie et l'anthropologie sont ambitieux. Pour comprendre comment fonctionnent le monde social et les individus qui le composent, ces disciplines ont multiplié les cadres théoriques, les approches méthodologiques, les échelles d'analyse, les paradigmes ou les objets d'étude de prédilection. La curiosité, jamais rassasiée, de comprendre par quels mécanismes sociaux les sociétés humaines s'organisent et se reproduisent, pourquoi les individus agissent comme ils le font, comment ils décident (ou non) de le faire et quelles réflexions, conceptions ou idéaux les animent, continue d'être à l'origine d'une diversité considérable d'approches et de points de vue sur l'entendement du monde social. Parmi ceux-ci, la manière qu'ont les individus de représenter, de mesurer et d'appréhender le temps s'est très vite imposée comme une source de compréhension privilégiée par la sociologie et l'anthropologie. Bien qu'elle ne se soit imposée comme un champ d'étude à part entière que tardivement, l'étude des temporalités a été portée par un élan multidisciplinaire et a évolué au gré des ruptures épistémologiques qui ont marqué l'histoire de ces disciplines.

Ce travail s'inscrit à l'embranchement d'un de ces débats épistémologiques, incarné par la proposition théorique de concevoir l'existence d'une multiplicité de temporalités avec lesquelles jonglent les individus, et ce, de manière universelle. Dans un premier temps, ce travail a mis en évidence les enjeux disciplinaires que représentait cette approche. En effet, la perspective théorique de la multiplicité des temporalités, qui a été éprouvée et qui a servi de fil conducteur tout au long de ce travail, a permis de mettre en évidence comment s'articulent, cohabitent et se juxtaposent une diversité de rythmes, de modes d'organisation du temps ou d'horizons temporels. Tout ce travail sur les rapports au temps que les néo-paysans construisent et entretiennent permet de réaffirmer que les circonstances de l'action sont préalables à la manière de concevoir le temps, et non l'inverse. C'est toute la radicalité du « sociomorphisme » durkheimien (Rolland, 2005) qui est ici nuancée : ce ne sont plus uniquement les structures sociales qui sont mobilisées dans les analyses pour appréhender le rapport que les individus entretiennent à l'égard du temps, mais également les caractéristiques naturelles de l'environnement dans lequel ils évoluent, leurs particularités et trajectoires biographiques individuelles, la nature de leurs occupations ou encore les principes philosophiques et politiques qui les animent individuellement.

Concéder le fait que la pensée humaine du temps ne peut être réduite à l'appréhension d'une temporalité homogène qui serait exclusivement liée à l'organisation sociale et culturelle suppose effectivement une remise en question radicale des discours « allochronique » (Fabian, 2006 [1983] : 116) et « particularistes » (Bensa, 2006 : 133-143 ; Gell, 1996 [1992]) des premiers travaux culturalistes et structuralistes socio-anthropologiques. Ainsi, attester de la multiplicité des temporalités implique non seulement d'endiguer les dérives ontologisantes à l'égard de l'appréhension de la culture (en mettant en évidence que les individus d'un même groupe social peuvent éprouver des temporalités différentes), mais aussi de contrecarrer la tendance à considérer que, parce qu'ils n'évoluent pas dans les mêmes sociétés, les individus penseraient le temps de manière complètement différente (chapitre I).

En parcourant plusieurs aspects du quotidien des néo-paysans installés en collectif autogéré, nous avons effectivement constaté que ceux-ci éprouvent le temps de manière différente en fonction des idéaux et des critiques sociales qui les conduisent à développer ce genre de projet (chapitre III). En cherchant à s'émanciper de l'aliénation temporelle contenue dans le rapport salarial et l'organisation capitaliste du travail, les néo-paysans témoignent de la volonté d'aménager des rythmes de vie et de travail délibérés collectivement et échappant à l'« accélération technico-capitaliste » (Rosa, 2014[2012] : 94) induite, entre autres, par une rationalité économique rendue dépendante de la productivité sans cesse croissante.

En associant la notion d'écologie temporelle proposée par William Grossin (1996) avec les réflexions d'André Gorz sur la possibilité de « bâtir la civilisation du temps libéré » (2013[1974]), je suis parvenue à présenter la conception que les néo-paysans font de la « vie bonne ». Celle-ci, entendue comme la réalisation de soi, l'épanouissement personnel à travers un mode de vie autonomisant et émancipateur en adéquation avec leurs aspirations à une société plus juste et respectueuse de l'environnement (chapitres III et VIII), consiste par ailleurs à rechercher « l'unité du travail et de la vie » (Gorz, 1988 : 97) et, ainsi, à charger de sens et à s'identifier pleinement aux activités qu'ils développent au quotidien.

C'est précisément sur base de cette volonté de ne pas marquer de différences qualitatives entre le temps de « travail » et celui dédié aux « activités » que les néo-paysans établissent une critique conséquente de la « valeur travail » et érigent un lien de parenté avec la paysannerie traditionnelle qui endosse le statut d'une figure de résistance (Deléage, 2013) contre l'évolution productiviste et dévastatrice de l'agriculture intensive contemporaine (chapitres II, VII et VIII).

L'assimilation à l'identité paysanne implique par ailleurs la mise en lumière d'un agencement de temporalités propres à ces activités, regroupées ici sous le terme de « milieu

temporel du travail agricole » (chapitre IV). De par le travail agricole et artisanal de petite échelle qu'ils pratiquent, les néo-paysans se voient en effet contraints par une série de temporalités qui émanent des rythmes cosmologiques et météorologiques, des cycles naturels de reproduction animale et végétale, ou encore des levures et des bactéries en jeu lors du façonnement du pain ou du fromage. Là où les temporalités dites « cycliques » et « linéaires » ont souvent été présentées par les anthropologues classiques comme des modes de pensée opposés et appartenant à des contextes civilisationnels dissemblables, l'ethnographie du travail agricole au sein des collectifs néo-paysans nous a permis ici de mettre en évidence comment s'articulent et cohabitent les temporalités cycliques émanant des rythmes naturels de l'environnement (chapitre IV), les temporalités propres au fonctionnement autogestionnaire du collectif (chapitre V) ou celles liées aux logiques de production choisies (chapitre VI).

Les temporalités naturelles ne contraignent effectivement jamais complètement l'entièreté de la vie quotidienne. Elles influencent l'organisation du quotidien et s'imposent selon l'usage de certains outils ou infrastructures (chapitres IV et VI), mais aussi selon les modalités de répartition et de coordination des tâches en collectif (chapitre V). Les temporalités induites par l'organisation autogestionnaire permettent effectivement de s'affranchir de certaines de ces temporalités naturelles (chapitres IV et V). De plus, ces temporalités interagissent avec les décisions que les acteurs prennent vis-à-vis des objectifs de production ou des contraintes persistantes à l'égard des institutions et des organismes de contrôle et de financement, tout particulièrement lorsque les acteurs agissent dans le sens d'une légalisation et d'une professionnalisation de leurs activités (chapitre VI). Les temporalités liées à ces démarches peuvent, à ce titre, entrer en concurrence avec les souhaits de spontanéité épicurienne à laquelle les néo-paysans aspirent (chapitres VI et VIII).

Les personnes rencontrées dans le cadre de ce travail cherchent à aménager les conditions leur permettant de vivre plus en adéquation avec leurs « équations temporelles » personnelles (Grossin, 1996, 145-153), ce qui est incarné par la référence fréquente au plaisir de pouvoir « choisir ses horaires », mais la lenteur prêtée aux rythmes de vie des paysans est nuancée au fur et à mesure que les individus expérimentent la flexibilité temporelle et la charge mentale qu'implique ce mode de vie (chapitres V et VI).

En effet, l'organisation collective autogestionnaire permet de répartir le travail quotidien, d'entretenir une polyvalence des activités sans que le travail agricole ne devienne trop contraignant, d'endiguer l'installation et la reproduction de rapports de pouvoir inégalitaires, mais implique en contrepartie une discipline de travail et de respect de ses

engagements qui joue un rôle normatif encourageant la proactivité au travail et discriminant à l'égard des personnes qui seraient moins actives ou moins présentes sur le lieu (chapitre VI). En étudiant le rapport que les individus entretiennent à l'égard du travail via une perspective temporelle, nous avons ainsi vu que ces rapports de pouvoir, en perpétuelle négociation, peuvent par ailleurs, dans certains collectifs, mettre les femmes dans des situations plus inconfortables (chapitre VI).

La vie collective reste, malgré tout, présentée comme une force par les individus qui ont pris l'habitude de composer quotidiennement avec les temporalités organisationnelles qu'elle implique, en synchronisant les agendas de chacun, en coordonnant les agissements des uns et des autres, et ce, malgré l'inertie temporelle qu'implique cette forme de prise de décision démocratique (chapitres V et VI). C'est, par ailleurs, la volonté d'affirmation de cette « équation temporelle », qui prend également en considération les trajectoires biographiques et les projections que font les individus à l'égard de leur place dans le collectif, qui pousse certains individus à prendre de la distance avec celui-ci, voire à le quitter (chapitres V et VI).

Si toutes ces temporalités avec lesquelles jonglent quotidiennement les néo-paysans concernent principalement des rythmes, cadences, échéances et modes d'organisation du temps, j'ai également analysé comment les références à des moments des temps passé, présent ou futur se juxtaposent et s'entrecroisent. En réaction à une situation présente qui laisse présager un futur catastrophique d'un point de vue environnemental, social et politique (chapitre VIII), l'imaginaire et la pensée critique néo-paysanne mobilisent une image nostalgique de la paysannerie traditionnelle, non pas dans une perspective passéiste et conservatrice, mais pour y puiser des perspectives d'avenir qui permettent d'édifier les bases d'un projet utopique (chapitre VII). En mobilisant les propositions théoriques des temporalités multiples, j'ai ainsi mis en évidence comment s'enchevêtrent et interagissent les horizons temporels passé, présent et futur, ce qui m'a amenée à proposer une appréhension dynamique et interactionnelle de ces « moments du temps », trop souvent réifiés et segmentés comme des entités temporelles objectives et absolues.

Mobiliser les temporalités multiples à travers le concept de nostalgie m'a par ailleurs amenée à reconfirmer le concept de « nostalgie structurelle » proposé par Michael Herzfeld (2007). En mobilisant une approche diachronique de l'invocation nostalgique de la paysannerie traditionnelle à des fins politiques, j'ai effectivement démontré qu'une référence similaire à un passé romantisé peut véhiculer des rapports au monde, des idéologies et motiver des projets qui peuvent être très différents. Ces antagonismes et décalages ont notamment été traités à travers

l'analyse des malentendus et des différends entre les néo-paysans, les touristes propriétaires de maisons de vacances ou d'autres acteurs locaux conservateurs, mais aussi à travers la tendance à se défendre d'un tel rapport affectif au passé qui tend à discréditer la rationalité de leur position politique.

Le fait de s'intéresser à la nostalgie m'a également permis de montrer que cette temporalité peut différer subtilement selon les trajectoires temporelles des habitants des collectifs. En effet, au fur et à mesure que ceux-ci évoluent dans leur trajectoire individuelle d'installation, ce rapport au passé se transforme, souvent pour laisser la place à une vision plus pragmatique et moins romantisée des activités mises en place (chapitres VI et VII). Aussi, s'intéresser à la nostalgie dans le cadre d'une réflexion sur les temporalités multiples permet de mettre en avant que les rapports au temps ne sont pas fixes ou immuables, que ces derniers peuvent varier au sein d'un même groupe social, malgré le fait qu'il soit porté par un projet commun et que les individus soient tout à fait capables d'anticiper ou d'embrasser la nostalgie d'autrui, comme on l'a vu dans le cas de l'évocation de la nostalgie à des fins commerciales ou écologistes.

Qu'il soit question des temporalités passées ou futures, nous avons également vu que les néo-paysans s'inscrivent dans des considérations contemporaines plus générales ayant notamment trait au blocage des perspectives d'avenir. À l'heure où les experts en climatologie laissent présager une catastrophe écologique sans précédent, où les rêves de révolution peinent à mobiliser les masses citoyennes, où l'extrême droite s'exprime de plus en plus librement dans l'espace public et où les logiques de contrôle envahissent la majorité des infrastructures, il semblerait que le progressisme optimiste et enthousiaste des Lumières ne soit plus au goût du jour. L'angoisse, le désabusement et le pessimisme à l'égard de l'avenir alimentent en effet une attitude cynique chez les néo-paysans.

En statuant sur la possibilité de la coexistence d'une diversité de rapports au temps, j'ai toutefois été en mesure d'appréhender comment la crainte de la catastrophe conduit à un ensemble de considérations, *a priori* contradictoires, qui amènent les acteurs à rouvrir la potentialité d'un avenir utopique. L'horizon temporel utopique, rarement formulé en ces termes étant donné la connotation idéaliste et chimérique qu'il revêt, est ainsi le fruit d'une interaction entre l'appréhension dystopique de l'avenir et le réconfort à la fois absurde (au sens camusien) et présentiste qu'endossent les projets d'installation en collectifs agricoles (chapitre VIII). En incarnant et développant les conditions de réalisation d'une « éthique de l'existence post-capitaliste » (Arnsperger, 2009), les néo-paysans incarnent un projet de société qu'ils espèrent

voir se généraliser. Réussir à faire exister ces modes de vie alternatifs est ainsi la condition de l'existence d'un rapport davantage optimiste à l'égard de l'avenir. C'est ainsi finalement l'horizon temporel centré sur le présent qui, loin d'être insaisissable, devient le « lieu de conjoncture de l'utopie » (Cossette-Trudel, 2010 : 3), non seulement le moment de repli salvateur, mais aussi celui où tout reste possible.

Par un travail de terrain d'enquête participante au sein d'une petite dizaine de collectifs du sud-est du Massif central, cette thèse abonde donc dans le sens de la coexistence simultanée d'une multitude de temporalités. Mobiliser ce cadre d'analyse a ainsi permis de mettre en exergue les raisons qui poussent les acteurs rencontrés à entreprendre ce mode de vie néo-paysan, de témoigner des modes d'organisation du travail qu'ils mettent en place, mais également d'appréhender ce phénomène social de manière nuancée et dynamique.

En effet, la démonstration de la multiplicité des temporalités permet de donner une place conséquente au caractère dialectique des phénomènes sociaux. Et pour cause, démontrer cette coexistence de temporalités va de pair avec la reconnaissance des « droits de toute société à s'accomplir dans la pluralité des formes en acte de la vie collective et à se produire dans la diversité » (Farrugia, 1999 : 110). Les individus sont alors reconnus comme portés par des motivations, des préoccupations et une expérience qui leur sont propres et qui influenceront leur manière d'appréhender le temps selon les situations. Les groupes sociaux sont alors conçus comme le spectacle de négociations, de compromis et de rapports de pouvoir qui visent à faire prévaloir certaines temporalités sur d'autres.

Cette approche épistémologique s'est avérée, de fait, particulièrement adaptée pour interpréter les interactions sociales dans un milieu où les idées anarchistes libertaires participent à l'affirmation de soi et au rejet d'un mode de pensée unique et englobant. Les processus d'articulation, de synchronisation, de coordination ou de priorisation des diverses temporalités dont il a été question reflètent d'ailleurs particulièrement bien la dynamique de ces collectifs, soumis à l'instabilité de leur population, aux débats permanents et au « papillonnage » passionné.

De plus, alors que la socio-anthropologie s'est souvent évertuée à trouver la cohérence interne des propos tenus par ses interlocuteurs et à construire des modélisations consistantes, le cadre de la multiplicité des temporalités permet de rendre compte de l'existence de contradictions idéologiques, comme par exemple la coexistence de deux approches du futur antinomiques et pourtant interdépendantes, et permet de rajouter du relief à l'analyse du phénomène de renouveau de la paysannerie en collectifs autogérés.



Sans conteste, de nombreux aspects de ce phénomène n'ont pas été repris dans le cadre théorique qui a été choisi. Parmi les laissés-pour-compte, on comptera évidemment la question de l'espace qui s'était pourtant imposé comme un cadre d'analyse classique en sociologie rurale, mais également l'étude des pratiques de soin ou d'organisation familiale qui auraient pu fournir des clefs de compréhension supplémentaires de ce phénomène et sur lesquelles ce travail ne s'est pas attardé.

Malgré tout, soumettre l'hypothèse de la multiplicité des temporalités à l'épreuve du terrain m'a permis de confirmer sa pertinence théorique et heuristique. Centrer mon analyse sur les rapports que les individus entretiennent à l'égard du temps s'est avéré tout à fait pertinent pour appréhender la critique sociale qui meut les individus rencontrés et comment ceux-ci effectuent des allers-retours entre des horizons temporels passé, présent et futur dans la construction de l'utopie néo-paysanne. Ce cadre théorique m'a par ailleurs offert des clefs d'analyse judicieuses pour non seulement fournir une ethnographie détaillée du travail agricole, mais aussi pour saisir la complexité des relations qui lient ces individus et des choix auxquels ils font face. Qui plus est, intégrer le concept de nostalgie au sein d'une réflexion plus générale sur les temporalités multiples m'a permis d'apporter une contribution aux débats concernant la nature intrinsèquement relative et interactionnelle de ce type de rapport au passé.

Dans son « introduction à l'écologie temporelle » (1996), William Grossin écrivait tout l'enjeu qui résidait dans le fait de considérer que les individus témoignent et répondent d'une multiplicité de rapports entretenus à l'égard du temps. De son projet de recherche ambitieux est née la notion d'« écologie temporelle ». Celle-ci consacrait les souhaits de l'auteur, non seulement de reconnaître la diversité des interactions, juxtapositions et synchronisations mises en concurrence des différentes temporalités qui entourent et composent la vie sociale, mais également d'affirmer le contenu humaniste d'un tel projet. En plus d'ouvrir des perspectives théoriques situées au centre d'enjeux épistémologiques contemporains, revendiquer le droit d'embrasser pleinement la multiplicité des temporalités, serait en effet, pour l'auteur, la voie vers une « liberté temporelle généralisée » et « le respect mutuel des temps personnels » (*Idem* : 46).

Refuser que l'organisation de notre temps nous soit dictée sans pouvoir être discutée, éviter que les rythmes et modes d'organisation imposés ne contraignent ou n'endiguent ceux nécessaires à notre santé et épanouissement, remettre en cause des promesses politiques millénaristes ou des discours nostalgiques réactionnaires, chercher à faire exister d'autres critères que ceux de la rentabilité ou de l'efficacité dans l'accomplissement des tâches

quotidiennes : ces aspects temporels qu'endossent les projets d'installation en collectifs néo-paysans autogérés sont précisément l'incarnation de la recherche de cette écologie temporelle.

Je ne peux que saluer le courage et l'enthousiasme de ces personnes qui, par le fait d'entreprendre cette démarche d'affranchissement temporel, parviennent à faire exister des espaces de réflexion et d'expérimentation d'un mode de vie alternatif au fonctionnement de l'économie néo-libérale, à l'organisation pyramidale des relations de pouvoir, à un mode de production dévastateur d'un point de vue écologique et à des logiques de subsistance individualistes. Là où certains s'attachent à pointer du doigt les limites et contradictions d'une telle entreprise, comme s'il existait des phénomènes sociaux qui en seraient exemptés, il me semble au contraire crucial de suivre de près ces initiatives « hétérotopiques » (Foucault, 1967) qui, si elles ne constituent probablement pas un rapport de force suffisant pour faire basculer le modèle économique et politique dominant à ce jour, ont au moins le mérite de faire exister une résistance à son égard, de témoigner d'une aspiration à une solidarité collective, d'une prise en main des alternatives techniques et idéologiques contemporaines et, à leur échelle, d'agir dans le sens d'un changement par les marges.

# BIBLIOGRAPHIE

- ADAM Barbara, *Time and Social Theory*, Polity Press, Cambridge, 1990.
- ADAM Barbara et Chris Groves, *Future Matters: Action, Knowledge, Ethics*, Brill, Leiden-Boston, 2007.
- ADAM Barbara, « The Timescapes Challenge: Engagement with the invisible Temporal », *Timescapes Working Paper Series*, n°1, 2008, pp. 7-12.
- ADAM Barbara, « Cultural Future Matters. An exploration in the spirit of Max Weber's methodological writings », *Time and Society*, vol. 18, n°1, 2009, pp. 7-25.
- ALPHANDÉRY Pierre et Yannick Sencébé, « L'émergence de la sociologie rurale en France (1945-1967) », *Études rurales*, n°183, 2009, pp. 23-40.
- ANDERSON Ben, « Emergency futures: Exceptions, urgency, interval, hope », *The Sociological Review*, vol. 65, n°3, 2017, pp. 463-477.
- ANGE Olivia, « Instrumentaliser la nostalgie : les foires de troc andines (Argentine) », *Terrain*, vol. 59, 2012, pp. 152-167.
- ANGÉ Olivia, « Le goût d'autrefois. Pain au levain et attachements nostalgiques dans la société contemporaine », *Terrain*, vol. 65, 2015, pp. 34-51.
- ANGÉ Olivia et David Berliner, « Pourquoi la nostalgie », *Terrain*, n°65, 2015a, pp. 4-11.
- ANGÉ Olivia et David Berliner, « Introduction : Anthropology of Nostalgia – Anthropology as Nostalgia », dans Olivia Angé et David Berliner (dirs.), *Anthropology and Nostalgia*, Berghahn Books, Oxford, 2015b, pp. 1-15.
- ANTONY Michel « Les communautés utopiques sont-elles toujours condamnées à disparaître ? », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, vol. 133, 2016.
- APPADURAI Arjun, « The Past as a Scarce Resource », *Man*, vol.16, n°2, 1981, pp. 201-219.
- APPADURAI Arjun, *Après le colonialisme, les conséquences culturelles de la globalisation*, Payot et Rivages, Paris, 2005.
- APPADURAI Arjun, *The future as Cultural Fact. Essays on the global condition*, Verso, London, 2013.

- ARENDDT Hannah, *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Pocket, Paris, 1992[1958].
- ARNSPERGER Christian, *Éthique de l'existence post-capitaliste. Pour un militantisme existentiel*, Éditions du Cerf, Paris, 2009.
- ATIA Nadia et Jeremy Davies, « Nostalgia and the shapes of history », *Memory Studies*, vol. 3, n°3, 2010, pp. 181-186.
- AUGUSTIN d'Hippone, *Confessions, Livre XI, XIV. 17.2*, 397-401 après J.-C. En ligne : <https://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/logphil/oeuvres/augustin/confessions/confes2.htm> (consulté le 20 février 2017)
- AUTIO Minna, Rebecca Collins, Stefan Wahlen et Marika Anttila, « Consuming nostalgia ? The appreciation of authenticity in local food production », *International Journal of Consumer Studies*, vol. 37, n°5, 2013, pp. 564-568.
- BARBE Frédéric, « La 'zone à défendre' de Notre-Dame-des-Landes ou l'habiter comme politique », *Noroi*, vol. 238-239, 2016, pp. 109-130.
- BARBIER Pascal, « Travailler à contretemps », *Temporalités*, vol. 16, 2012, pp. 1-20.
- BARRAL Pierre, *Les agrariens français de Méline à Pisani*, Armand Colin, Paris, 1968.
- BARTHE Yannick, Damien de Blic, Jean-Philippe Heurtin, Eric Lagneau, Cyril Lemieux, Dominique Linhardt, Cédric Moreau de Bellaing, Catherine Rémy et Danny Trom, « Sociologie pragmatique : mode d'emploi », *Politix*, 2013, vol. 3, n°103, 2013, pp. 175-204.
- BASCHET Jérôme, *Défaire la tyrannie du présent. Temporalités émergentes et futurs inédits*, La découverte, Paris, 2018.
- BASSET Karine-Larissa et Jean-Noël Pelen, « L'édification d'un 'parc imaginaire des Cévennes' », *Territoire en mouvement Revue de géographie et aménagement*, n°31, 2016, pp. 1- 20.
- BAUBÉROT Arnaud, « Aux sources de l'écologie anarchiste : Louis Rimbault et les communautés végétaliennes en France dans la première moitié du XXe siècle », *Le Mouvement Social*, vol. 1, n°246, 2014, pp. 63-74.
- BAUDELAIRE Charles, *Curiosités esthétiques*, Michel Lévy frères, Paris, pp. 211-244, 1868[1855]. En ligne :

[https://fr.wikisource.org/wiki/Exposition\\_universelle,\\_1855,\\_Beaux-arts](https://fr.wikisource.org/wiki/Exposition_universelle,_1855,_Beaux-arts) (consulté le 01.11.2017).

BAUER Gérard et Jean-Michel Roux, *La rurbanisation ou la ville éparpillée*, Seuil, Paris, 1976.

BEAUMONT Matthew, *The Spectre Of Utopia. Utopian and Science fictions at the Fin de siècle*, Peter Lang, Bern, 2012.

BECK Ulrich, *La société du risque. Sur la voir d'une autre modernité*, Flammarion, Paris, 2008[2001].

BECK Ulrich, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation*, Flammarion, Paris, 2003.

BELL Wendell, « The sociology of the future and the future of sociology », *Sociological Perspectives*, vol. 39, n°1, 1996, pp. 39-57.

BENDIX Regina, *In Search of Authenticity : The formation of Folklore Studies*, University of Wisconsin Press, Madison, 1997.

BENSA Alban, *La fin de l'exotisme. Essai d'anthropologie critique*, Anarchasis, Toulouse, 2006.

BERDAHL Daphne, « '(N)Ostalgie' for the present : Memory, longing, and East German things », *Ethnos*, vol. 64, n°2, pp. 192-211.

BERGMANN Werner, « The Problem of Time in Sociology : An overview of the literature on the state of theory and research on the 'Sociology of Time', 1900-92 », *Time & Society*, vol. 1, n°1, 1992, pp. 81-134.

BERGSON Henri, *L'Évolution créatrice*, Presses Universitaires de France, Paris, 2006 [1907].

BERLANT Lauren, *Cruel Optimism*, Duke University Press, Durham et London, 2011.

BERLINER David, « Social Thought and Commentary : The Abuses of Memory : Reflections on the Memory Boom in Anthropology », *Anthropological Quarterly*, vol. 78, n°1, 2005, pp. 197-211.

BERLINER David, « Anthropologie et transmission\* », *Terrain*, n°55, 2010a, pp. 4-19.

BERLINER David, « Perdre l'esprit du lieu. Les politiques de l'Unesco à Luang Prabang (RDP Lao) », *Terrain*, n° 55, 2010b, pp. 90-105.

- BERLINER David, « Multiple nostalgias : the fabric of heritage in Luang Prabang (Lao PDR) », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.18, 2012, pp. 769-786.
- BERLINER David, « Le désir de participation ou Comment jouer à être un autre », *L'Homme*, n°206, 2013, pp. 151-170.
- BERLINER David, « On exonostalgia », *Anthropological Theory*, vol. 14, n°4, 2014, pp. 373-386.
- BERLINER David, « Are Anthropologists Nostalgist ? », dans Olivia Angé et David Berliner (dirs.), *Anthropology and Nostalgia*, Berghahn Books, New York- Oxford, 2015, pp. 17-35.
- BERLINER David, *Perdre sa culture*, Zones Sensibles, Bruxelles, 2018.
- BERNARD Julien, « Les voies d'approche des émotions. Enjeu de définition et catégorisation », *Terrains/Théories*, vol. 2, 2015, pp. 1-16.
- BERNARD Sophie, « Conflits de temporalités dans les services : le cas des caisses automatiques », *Temporalités*, vol. 16, 2012, pp. 1-17.
- BERNSTEIN Henry et Terence J. Byres, « From Peasant Studies to Agrarian Change », *Journal of Agrarian Change*, vol. 1, n°1, pp. 1-56.
- BESSIN Marc, « Le temps, une question de pouvoir », *Mouvement*, n°2, 1999, pp. 47-55.
- BESSIN Marc, « Temporalités, parcours de vie et de travail », dans Margaret Maruani (dir.), *Travail et genre dans le monde*, La Découverte, Paris, 2013, pp. 107-116.
- BESSIN Marc, « Présences sociales : une approche phénoménologique des temporalités sexuées du care », *Temporalités*, vol. 20, 2014, pp. 1-17.
- BESSON Michel et Bernard Vidal, *Journal d'une communauté*, Stock, Paris, 1976a.
- BESSON Michel, Françoise Denaud et Bernard Vidal, *Tentatives communautaires*, Presses de l'imprimerie quotidienne, Fontenay-Sous-Bois, 1976b.
- BISSEL William Cunningham, « Engaging Colonial Nostalgia », *Cultural Anthropology*, vol. 20, n°2, 2005, pp. 215-248.
- BITOUN Pierre, « Le Roman de la France rurale : une anthologie de la littérature sur les campagnes de 1900 à nos jours », dans Odile Marcel (dir.), *Le défi du paysage : un projet pour l'agriculture*, Champ Vallon, Seyssel, 2004, pp. 104-113.

- BLAY Michel, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Larousse, Paris, 2013.
- BLETON-RUGET Annie, « La France et ses paysans : 130 ans d'histoire nationale », dans Marc Sylvestre (dir.), *Agriculteurs, ruraux et citadins : les mutations des campagnes françaises*, Educagri, Dijon, 2002, pp. 19-34.
- BLIGHT, David, « The memory Boom : Why and Why Now ? », dans Pascal Boyer et James Wertsch (dir.), *Memory in Mind and Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 238-251.
- BLOCH Maurice, « The Past and the Present in the Present », *Man*, vol. 12, n°2, 1977, pp. 278-292.
- BLOCH Maurice, « Time, Narratives and the Multiplicity of representations of the Past », dans *How we think they think. Anthropological approach to cognition, Memory and Literacy*, Westview Press, Boulder, 1998, pp. 100-113.
- BONINI Nathalie, « Les représentations de la 'petite école rurale' des familles venues s'installer en Cévennes, et sa place dans leur rapport au territoire », *Mélanges et variations*, vol. 11, 2012, pp. 169-188.
- BONNEUIL Christophe, Élise Demeulenaere, Frédéric Thomas, Pierre-Benoît Joly, Gilles Allaire et Isabelle Goldringer, « Innover autrement ? La recherche face à l'avènement d'un nouveau régime de production et de régulation des savoirs en génétique végétale », *Dossiers de l'environnement de l'INRA*, 2006, pp. 29-51.
- BONNEUIL Christophe et François Hochereau, « Gouverner le 'progrès génétique' : Biopolitique et métrologie de la construction d'un standard variétal dans la France agricole d'après-guerre », *Annales. Histories, Sciences Sociales*, vol. 6, 2008, pp. 1305-1340.
- BONNEUIL Christophe et Frédéric Thomas, *Gènes, pouvoirs et profits. Recherche publique et régimes de production des savoirs, de Mendel aux OGM*, Éditions Quae, Versailles, 2009.
- BOROT Luc, « André Gorz, l'utopisme réaliste et le syndicalisme intégral », *Cités*, vol. 4, n°8, 2001, pp. 35-49.
- BORTOLOTTI Chiara (dir.), « Le trouble du patrimoine culturel immatériel », dans *Le patrimoine culturel immatériel : Enjeux d'une nouvelle catégorie*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2011, pp. 21-43.
- BOSSUET Luc et André Torre, « Le devenir des ruralités. Entre conflits et nouvelles alliances autour des patrimoines locaux », *Économie rurale*, vol. 313-314, 2009, pp. 146-162.

- BOUFFARTIGUE Paul et Jacques Bouteiller, *Temps de travail et temps de vie. Les nouveaux visages de la disponibilité temporelle*, PUF, Paris, 2012.
- BOUQUET Christian, « Conflits et risques de conflits liés à l'eau en Afrique », *Les Cahiers d'Outre-Mer*, vol. 255, 2011, pp. 341-362.
- BOURDIEU Pierre, « La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique », *Sociologie du travail*, vol. 5, n°1, 1963, pp. 24-44.
- BOURDIEU Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit, Paris, 1979.
- BOUTINET Jean-Pierre (dir.), « Des temporalités paradoxales aux temporalités tyranniques », dans *Anthropologie du projet*, Presses Universitaires de France, Paris, 2012[1990], pp. 361-376.
- BOUTINET Jean-Pierre, *Anthropologie du projet*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999[1990].
- BOUTON Christophe, « À la source du temps », *Les Études philosophiques*, vol. 2, n°65, 2003, pp. 261-282.
- BOYER Dominic, « Ostalgie and the Politics of the Future in Eastern Germany », *Public Culture*, vol. 18, n°2, 2006, pp. 361-381.
- BOYM Svetlana, *The Future of Nostalgia*, New York, Basic Books, 2001.
- BRAUD Philippe, « L'expression émotionnelle dans le discours politique », *Recherches en communication*, n°41, 2014, pp. 47-59.
- BRETESCHÉ Sophie, François de Corbière et Bénédicte Geffroy, « La messagerie électronique, principal métronome des activités de cadre », *La nouvelle revue du travail*, vol. 1, 2012, pp. 1-18.
- BROCA Sébastien, « Comment réhabiliter l'utopie ? Une lecture critique d'Ernst Bloch », *Philonsorbonne*, vol. 6, 2012, pp. 9-21.
- BUREAU Marie-Christine et Antonella Corsani, « La maîtrise du temps comme enjeu de lutte », *Temporalités*, vol.16, 2012, pp. 1-15.
- BUTLER Harrington Lisa M., « Alternative and virtual rurality: agriculture and the countryside as embodied in American imagination », *Geographical Review*, vol. 1, n°24, 2017, pp. 1-24.



- CAMPAGNE Pierre, « État et paysans : la contradiction entre deux systèmes de reproduction », *Économie rurale*, n°147-148, 1982, pp. 37-44.
- CAMUS Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Sarthe, 1991[1942].
- CANDAU Joël, *Anthropologie de la mémoire*, Que sais-je ?, Paris, 1996.
- CANEY Simon, « Human rights, climate change, and discounting », *Environmental Politics*, vol. 17, n°4, 2008, pp. 536-565.
- CANTON Kelee et Carla Almeida Santos, « Heritage tourism on route 66: deconstructing nostalgia », *Journal of Travel Research*, vol. 45, n° 4, 2007, pp. 371-386.
- CARLSSON Chris et Francesca Manning, « Nowtopia : Strategic Exodus ? », *Antipode*, vol. 42, n°4, 2010, pp. 924-953.
- CARROLL John B., *Language, Thought and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, The MIT Press, Cambridge, 1956.
- CARRETERO PASÍN Angel Enrique, « La réaction sociale face à la catastrophe. Une interprétation des réponses communautaires devant une crise écologique », *Sociétés*, vol. 3, n°81, 2003, pp. 91-103.
- CASSIN Barbara, *La nostalgie : quand donc est-on chez soi ? Ulysse, Énée, Arendt*, Autrement, Paris, 2013.
- CHAMBOREDON Jean-Claude, « Les usages urbains de l'espace rural : du moyen de production au lieu de récréation », *Revue française de sociologie*, vol. 21, n° 1, 1980, pp. 97-119.
- CHASSANY Jean-Paul et Capucine Crosnier, *Le renouveau de la châtaigneraie cévenole*, Parc National des Cévennes, Florac, 2006.
- CHATEAURAYNAUD Francis, « Regard analytique sur l'activité visionnaire », dans Dominique Bourg, Pierre-Benoît Joly et Alain Kaufmann (dirs.), *Du risque à la menace. Penser la catastrophe*, Presses Universitaires de France, 2013, pp. 287-306.
- CHESNEAUX Jean, *Du passé faisons table rase ?*, Maspéro, Paris, 1976.
- CHESNEAUX Jean, *Habiter le temps*, Bayard, Paris, 1996.
- CHESNEAUX Jean, « Habiter le temps. Port Moresby et ses temporalités éclatées », *Terrain*, vol. 29, 1997, pp. 1-11.

- CHEVALIER Denis, Isac Chiva et Françoise Dubost, « L'invention du patrimoine rural », dans Denis CHEVALIER (dir.), *Vive campagnes : le patrimoine rural, projet de société*, Autrement, Paris, 2000, pp. 11-57.
- CHEVALIER Michel, « Les phénomènes néo-ruraux », *Espace géographique*, vol. 10, n°1, 1981, pp. 33-47.
- CLAISSE Frédéric, « Futurs antérieurs et précédents uchroniques: l'anti-utopie comme conjuration de la menace », *Temporalités*, vol. 12, 2010, pp. 1-19.
- CLAVAIROLLE Françoise, « De la contestation à la participation : les néo-ruraux et la politique (Cévennes) », dans Hélène Bertheleu et Françoise Bourdarias, *Les constructions locales du politique*, Presses Universitaires François-Rabelais, Tours, 2008, pp. 97-114.
- CLAVAIROLLE Françoise, « La destruction d'un lieu de mémoire, entre émotion et résistance », *Livraisons de l'histoire de l'architecture*, n°22, 2011, pp. 1-11.
- CLAVAIROLLE Françoise, « Le retour des camisard. Émotions et mobilisation en faveur d'une vallée menacée », dans Daniel Fabre (dir.), *Émotions patrimoniales*, Édition de la Maison des sciences de l'homme, Clamecy, 2013a, pp. 313-334.
- CLAVAIROLLE Françoise, « Les 'néo-cévenols' : retour sur une immigration (de 1970 à nos jours) », dans Patrick Cabanel (dir.), *Les Cévennes au XXIe siècle, une renaissance*, Alcide, Nîmes, 2013b, pp.64-90.
- CLÉMENT Alain, « Les bons produits d'antan », *Ruralia*, n°10-11, 2003, pp. 1-9.
- COEUGNET Stéphanie, Camilo Charron, Corinne Ribert-Van De Weerd, Françoise Anceaux et Janick Naveteur, « La pression temporelle : un phénomène complexe qu'il est urgent d'étudier », *Le travail humain*, n°2, vol. 74, 2011, pp. 157-181.
- COGNARD Françoise, « Reprise démographique et nouvelles populations dans les moyennes montagnes françaises », *Espace, populations, sociétés*, 2001, vol. 1, n°2, pp. 53-68.
- COGNARD Françoise, « 'Migrations d'agrément' et nouveaux habitants dans les moyennes montagnes françaises : de la recomposition sociale au développement territorial. L'exemple du Diois, du Morvan et du Séronais », Thèse universitaire de Géographie, Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 2010.
- COGNARD Françoise, « Les migrations résidentielles des Britanniques et des Néerlandais : une figure originale de la nouvelle attractivité des moyennes montagnes françaises », *Espace populations sociétés*, n°3, 2011, pp. 508-520.

- COGNARD Françoise, « L'application du concept de « migration d'agrément » aux moyennes montagnes françaises », dans Niels Martin, Philippe Bourdeau et Jean-François Daller (dirs.), *Les migrations d'agrément : du tourisme à l'habiter*, L'Harmattan, Paris, 2012, pp. 57-67.
- COMMAILLE Jacques, Vincent Simoulin et Jens Thoemmes, « Les temps de l'action publique entre accélération et hétérogénéité », *Temporalités*, vol. 19, 2014, pp. 1-20.
- CONFALONIERI Ulisses, Bettina Menne, Rais Akhtar, Kristie L. Ebi, Maria Hauengue, R. Sari Kovats, Boris Revich et Alistair Woodward, « Human health », dans Parry ML, Canziani OF, Palutikoff JP et van der Linden PJ, *Climate change 2007: impacts adaptation and vulnerability*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 391-431.
- CONNERTON Paul, *How Societies Remember*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- COSER Lewis et Rose Coser, « Time Perspective and Social Structure », dans John Hassard (ed.), *The Sociology of Time*, St. Martin Press, New York, 1990[1963], pp. 191-202.
- COSSETTE-TRUDEL Marie-Ange, « La temporalité de l'utopie : entre création et réaction », *Temporalités*, vol. 12, 2010, pp. 1-16.
- COTTRELL W. Fred, « Of Time and the Railroader », *American Sociological Review*, vol. 4, n°2, 1939, pp. 190-198.
- COOK Julia, « Young people's strategies for coping with parallel imaginings of the future », *Time & Society*, vol.25, n°3, 2016, pp. 700-717.
- COUMOU Dim et Stefan Rahmstorf, « A decade of weather extremes », *Nature Climate Change*, n°2, 2002, pp. 491-496.
- CREAGH Ronald, « La déférence, l'insolence anarchiste et la postmodernité », *L'Homme et la société*, n°123, 1997, pp. 131-148.
- CRIBIER Françoise et Alexandre Kych, « Les migrations de retraite des citoyens en France », *Espace Populations et Sociétés*, vol. 3, 1993, pp. 489-501.
- CUNHA Manuela Ivone, « Le temps suspendu. Rythmes et durées dans une prison portugaise », *Terrain*, n°29, 1997, pp. 1-9.
- DAMAMME Aurélie et Patricia Paperman, « Temps du *care* et organisation sociale du travail en famille », *Temporalités*, vol. 9, 2009, pp. 1-13.

- DAMES Nicholas, « Nostalgia and its disciplines : A response », *Memory Studies*, vol. 3, n°3, 2010, pp. 270-276.
- DAMHUIS Lotte, « Ce que maîtriser son temps veut dire. Comprendre l'idée sociale de compétence temporelle », Thèse universitaire de sciences politiques et sociales, Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 2017.
- DATCHARY Caroline et Gérald Gaglio, « Hétérogénéité temporelle et activité de travail. Entre conflits et articulations », *Revue d'anthropologie des connaissances*, 2014, vol. 8, n°1, pp. 1-22.
- DAVALLON Jean, « Le patrimoine : une 'filiation inversée' ? », *Espaces Temps*, n°74-75, 2000, pp. 6-16.
- DAVIES Jeremy, « Sustainable nostalgia », *Memory Studies*, vol. 3, n° 3, 2010, pp. 262-268.
- DAVIS Fred, *Yearning for yesterday : a sociology of nostalgia*, Free Press, New York, 1979.
- DE MUNCK Jean, « Les trois dimensions de la sociologie critique », *SociologieS*, 2011, pp 1-19.
- DECLERCK Patrick, *Les Naufragés. Avec les clochards de Paris*, Plon, Paris, 2001.
- DECROP Alain, « Les paradoxes du consommateur postmoderne », *Reflets et perspectives de la vie économique*, Tome XLVII, 2008, pp. 85-93.
- DEGENNE Alain, Marie-Odile Lebeaux et Marry Catherine, « Les usages du temps : cumuls d'activités et rythmes de vie », *Économie et statistique*, n°352-352, pp. 81-99.
- DELÉAGE Estelle, « Paysans malgré tout ! », *Écologie & politique*, vol. 2, n°31, 2005, pp. 13-23.
- DELÉAGE Estelle, « Les mouvements agricoles alternatifs », *Informations sociales*, vol. 2, n°164, 2011, pp. 44-50.
- DELÉAGE Estelle, *Ravages productivistes, résistances paysannes*, Éditions Le Bord de l'Eau, Lormont, 2013.
- DELÉAGE Estelle, *Ravages productivistes, résistances paysannes*, Éditions Le Bord de l'Eau, Lormont, 2013.
- DELEUZE Gilles, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôles », *L'autre journal*, n°1, 1990, pp. 1-4.

- DELITZ Heike, « L'impact de Bergson sur la sociologie et l'ethnologie française », *L'année sociologique*, vol. 62, n°1, 2012, pp. 41-65.
- DEMEULENAERE Élise et Christophe Bonneuil, « Cultiver la biodiversité. Semences et identité paysanne », dans Bertrand Hervieu (dir.), Nonna Mayer, Pierre Muller, François Purseigle et Jacques Rémy, *Les Mondes agricoles en politique*, Presses de Sciences Po, Paris, 2010.
- DEMEULENAERE Élise et Christophe Bonneuil, « Des semences en partage. Construction sociale et identitaire d'un collectif paysan autour de pratiques semencières alternatives », *Techniques et Culture*, vol. 57, 2011, pp. 202-221.
- DEMEULENAERE Élise et Isabelle Goldringer, « Semences et transition agroécologique : initiatives paysannes et sélection participative comme innovations de rupture », *Natures Sciences Sociétés*, Supplément 4, 2017, pp. 55-59.
- DEONNA Julien A. et Fabrice Teroni, « L'intentionnalité des émotions : du corps aux valeurs », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. XLVII, n°144, 2009, pp. 25-41.
- DEVETTER François-Xavier, « Travailler au-delà de 48 heures par semaine », *Travail et Emploi*, vol. 114, 2008.
- DEVETTER François-Xavier et Frédéric de Coninck, « Une transformation des temps de travail », *Temporalités*, vol.16, 2012, pp. 1-23.
- DEWEY John, *Le public et ses problèmes*, Gallimard, Paris, 2015[1925-1927].
- DIRZO Rodolfo, Hillary S. Young, Mauro Galetti, Gerardo Ceballos, Nick J.B. Isaac, Ben Collen, « Defaunation in the Anthropocene », *Science*, vol. 345, n°6195, 2014, pp. 401-406.
- DIVARD Ronan et Philippe Robert-Demontrond, « La nostalgie : un thème récent dans la recherche en marketing », *Association française du marketing*, vol. 12, n°4, 1997, pp. 41-62.
- DOBRÉ Michelle, *L'écologie au quotidien. Éléments pour une théorie sociologique de la résistance ordinaire*, L'Harmattan, Paris, 2002.
- DOBSON Andrew, *Citizenship and the Environment*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- DONALD Betsy et Alison Blay-Palmer, « Manger biologique à l'ère de l'insécurité » dans *Lien social et politique*, n° 57, 2007, pp. 63-73.

- DUBAR Claude, « Temporalité, temporalités : philosophie et sciences sociales », *Temporalités*, vol. 8, 2008, pp. 1-17.
- DUBAR Claude et Christiane Rolle, « Les temporalités dans les sciences sociales : introduction », *Temporalités*, vol. 8, 2008, pp. 1-5.
- DUBAR Claude, « Temps de crises et crise des temps », *Temporalités*, vol. 13, 2011, pp. 1-10.
- DUBAR Claude, « Du temps aux temporalités : pour une conceptualisation multidisciplinaire », *Temporalités*, vol. 20, 2014, pp. 17.
- DUBOIS Philippe Jacques, *La grande amnésie écologique*, Delachaux et Niestlé, Paris, 2012.
- DUPONT Yves, « Pourquoi faut-il pleurer les paysans ? », *Écologie & politique*, vol. 5, n°31, 2005, pp. 25-40.
- DUPUIS E. Melanie et David Goodman, « Should we go 'home' to eat ?: toward a reflexive politics of localism », *Journal of Rural Studies*, n°21, 2005, pp. 359-371.
- DUPUY Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Seuil, Paris, 2002.
- DUPUY Jean-Pierre, Julien Vercueil et Agnès Labrousse, « Le capitalisme a besoin de se croire immortel pour exister », *Revue de la régularisation*, vol. 13, 2013, pp. 1-13.
- DURKHEIM Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998[1912].
- EGANA Miguel, « En finir avec l'interprétation ? Postérité d'une formule marxiste », *Nouvelle revue d'esthétique*, vol.1, n°3, 2009, pp. 47-52.
- EHRENBERG Alain, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Éditions Odile Jacob, Paris, 2000[1998].
- EIZNER Nicole, « Le rétro : un certain goût de lenteur », *Autrement*, n°14, 1978, pp. 13-21.
- ELIADE Mircea, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris, 1969.
- ELIAS Norbert, *Du temps*, Fayard, Paris, 2014 [1984].
- ELLUL Jacques, « L'idéologie du travail », *Foi et Vie*, n°4, 1980, pp. 1-9.

- ENGELS Friedrich, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Les Éditions Sociales, Paris, 1950[1880]. Consulté le 21 août 2018 en ligne sur : <https://www.marxists.org/francais/marx/80-utopi/utopie.pdf>.
- ESCUDIER Alexandre et Ingrid Holtey, « Vitesse et existence. La multiplicité des temps historiques », *Trivium*, vol. 9, 2011, pp. 1-6.
- EVANS-PRITCHARD Edward Evan, *Les Nuers*, Gallimard, Paris, 1968 [1937].
- EVANS-PRITCHARD Edward Evan, « Nuer Time-Reckoning », *Africa : Journal of the International African Institute*, vol. 12, n°2, 1939, pp. 189-216.
- FABIAN Johannes, *Le temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, Arnacharsis, Toulouse, 2006[1983].
- FABRE Daniel, « Le sauvage en personne », *Terrain*, n°6, 1986, pp. 1-13.
- FABRE Daniel (dir.), *Émotions patrimoniales*, Maison des sciences de l'homme, Paris, 2013.
- FALLON Catherine, Geoffrey Joris et C. Zwetkoff, « Agir collectivement maintenant et demain : la société du risque comme vecteur de changement », dans Marc Jacquemain et Pascal Delwit (dirs.), *Engagements actuels, actualités des engagements*, Bruylant Academia, Louvain-la-Neuve, 2010.
- FARRUGIA Francis, « Une brève histoire des temps sociaux : Durkheim, Halwachs, Gurvitch », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 106, 1999, pp. 95-117.
- FAVRET-SAADA Jeanne, *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris, 1985[1977].
- FEL André, « Les révolutions vertes de la campagne française (1955-1985) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 8, 1985, pp. 3-17.
- FELTZ Bernard, « Quelle boussole face à la crise écologique », *Revue Projet*, vol. 3, n°328, 2012, pp. 68-74.
- FERREIRA Nathalie, « La reconnaissance de l'autogestion aujourd'hui comme composante de l'économie sociale et comme élément pour une nouvelle analyse économique de l'entreprise », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 13, n°2, 2000, pp. 181-192.
- FOESSEL Michaël, « Les reconquêtes du soi », *Esprit*, vol. 3, 2006, pp. 290-303.
- FOESSEL Michaël, *État de vigilance : Critique de la banalité sécuritaire*, Éditions le Bord de l'eau, Lormont, 2010.

- FOESSEL Michaël, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Seuil, Paris, 2012.
- FOESSEL Michaël, « Apocalypse et consolation », *Esprit*, vol. 6, 2014, pp. 64-74.
- FOREST David, *Abécédaire de la société de surveillance*, Syllepse, Paris, 2009.
- FORT Fatiha et François Fort, « Alternatives marketing pour les produits de terroir », *Revue française de gestion*, vol. 3, n°162, 2006, pp. 145-159.
- FOUCAULT Michel, « Des Espaces Autres », *Empan*, vol. 54, 1967, pp. 12-19.
- FOURIER Charles, « Le progrès, le progrès masque des faux amis du peuple », *La Réforme industrielle ou le Phalanstère*, vol. 2, n°25, 1833, pp. 292-295. En ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k101954g/f8.image> (consulté le 28 novembre 2018).
- FOURIER Charles, *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, Create Space Independent Publishing Platform, Marston Gate, 2015[1808].
- FOURIER Charles, *Le nouveau monde industriel et sociétaire ou invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées*, Bossange père, Paris, 1829. En ligne : [https://play.google.com/books/reader?id\\_o\\_USAAAIAAJ&printsec-frontcover&output-reader&hl-fr&pg-GBS.PR3](https://play.google.com/books/reader?id_o_USAAAIAAJ&printsec-frontcover&output-reader&hl-fr&pg-GBS.PR3) (consulté le 25 février 2018).
- FRAISSE Paul, *Psychologie du temps*, Presses Universitaires de France, Paris, 1967[1957].
- FRIEDMANN Georges, *Le travail en miettes*, Gallimard, Paris, 1964[1956].
- FRIOT Bernard, *L'enjeu du salaire*, La Dispute, Paris, 2012.
- FRIOT Bernard, « Le salaire universel : un déjà-là considérable à généraliser », *Mouvements*, vol. 1, n°73, 2013, pp. 60-69.
- FRITZSCHE Peter, « Specters of History : On Nostalgia, Exile, and Modernity », *The American Historical Review*, vol. 106, n°5, 2001, pp. 1587-1618.
- GACHON Lucien, « L'évolution de l'agriculture française depuis 1940 », *Revue économique*, vol. 6, n° 1, 1955, pp. 35-55
- GAILLARD Richard, « Enjeux des changements de temporalité dans la mise en œuvre des politiques sociales », *Vie sociale*, 2013, vol. 2, n°2, 2013, pp. 73-86.



- GARCIA Frédéric, « Pouvoirs en souffrance. Néo-ruraux et collectivités rurales du Pays de Sault oriental », *Études rurales*, n°65, 1977, pp. 101-108.
- GARCIA Renaud, *Léon Tolstoï, contre le fantasme de toute-puissance*, Le passager clandestin, Neuvy-en-Champagne, 2013.
- GAUTHUER Pierre, « Les temps de l'action publique », *Vie sociale*, vol.2, n°2, 2013, pp. 65-71.
- GEERTZ Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973.
- GELL Alfred, *The Anthropology of Time*, Berg, Oxford, 1992.
- GIONO Jean, *Lettre aux paysans sur la pauvreté et la paix*, Héros-Limite, Genève, 2013.
- GIROUX Nicole et Anne Boucher, « De Chronos à Kairos : la communication dans l'urgence existentielle », *Communication et organisation*, vol. 29, 2006, pp. 1-18.
- GIUSEPPELLI Emmanuel, « Place et fonctions de l'agriculture en zones périurbaines de montagne : modes d'habiter et représentations du rural », *L'Espace géographique*, Tome 35, 2006, pp. 133-147.
- GLEDITSCH Nils Petter, Ragnhild Nordås et Idean Salehyan, *Climate Change and Conflict: The Migration Link*, International Peace Institute, 2007. En ligne : [www.jstor.org/stable/resrep09533](http://www.jstor.org/stable/resrep09533) (consulté le 18 août 2018).
- GLOBOKAR Tatjana, « Compromis temporels dans la gestion des projets. Le cas de la maintenance nucléaire », *Revue Française de Gestion*, vol. 5, n°152, 2004, pp. 81-96.
- GODARD Olivier, « L'impasse de l'approche apocalyptique de la précaution. De Hans Jonas à la vache folle », *Éthique Publique*, vol. 4, n°2, 2002, pp. 1-22.
- GORZ André, *Bâtir la civilisation du temps libéré*, Les liens qui libèrent, Lonrai, 2013[1974].
- GORZ André, *Métamorphoses du travail, Quête du sens*, Éditions Galilée, Paris, 1988.
- GORZ André, *Misère du présent, Richesse du possible*, Éditions Galilée, Paris, 1997.
- GORZ André, *Écologica*, Éditions Galilée, Paris, 2008 (réédition).
- GRAINGE Paul, « Nostalgia and Style in Retro America : Moods, Modes, and Media Recycling », *The Journal of American Culture*, vol. 23, n°1, 2000, pp. 27-34.
- GROSSIN William, *Le travail et le temps*, Anthropos, Paris, 1969.

GROSSIN William, *Les temps de la vie quotidienne*, Mouton, Paris, 1974.

GROSSIN William, *Pour une science des temps*, Octares, Toulouse, 1996.

GUERIN Marc, « Entre secteur et territoire : l'évolution des politiques rurales en France. Quelques enseignements d'une approche de longue période », dans Marc Sylvestre (dir.), *Agriculteurs, ruraux et citadins : les mutations des campagnes françaises*, Educagri, Dijon, 2002, pp. 225-250.

GUILLAMAUD Patrice, « L'essence du Kairos », *Revue des Études Anciennes*, vol. 90, n°3-4, 1988, pp. 359-371.

GUILHAUME Geneviève, *L'ère du coaching. Critique d'une violence euphémisée*, Syllepse, Paris, 2009.

GUINARD Pauline et Philippe Gervais-Lambony, « Nostalgie et géographie », *Carnets de géographes*, vol. 6, 2016, pp. 1-16.

GURVITCH Georges, *La multiplicité de temps sociaux*, Centre de Documentation Universitaire, Paris, 1958.

HAICAULT Monique, « La gestion ordinaire de la vie en deux », *Sociologie du travail*, vol. 26, n°3, 1984, pp. 268-277.

HAICAULT Monique, « La gestion ordinaire de la vie en deux », *Sociologie du travail*, vol. 84, n°3, 1984, pp. 268-277.

HAICAULT Monique, « Temps sociaux et temporalités urbaines dans la politique de la ville », *Revue Interventions économiques*, vol. 31, 2003, pp.1-9.

HALBWACHS Maurice, *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968[1950].

HALLMANN Caspar A., Ruud P.B. Foppen, Chris A. M. van Turnhout, Hans de Kroon et Eelke Jongejans, « Declines in insectivorous birds are associated with high neonicotinoid concentrations », *Nature*, vol. 511, 2014, pp. 341-343.

HAMILTON Clive, *Requiem pour l'espèce humaine*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 2013[2010].

HARTOG François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Seuil, Paris, 2015[2003].

HARTOG François, « L'autorité du temps », *Études*, vol. 411, n°7, 2009, pp. 51-64.

- HASSAN Robert, *Empires of Speed : Time and the Acceleration of Politics and Society*, Brill, Leiden, 2009.
- HAUBERT Maxime, « Introduction. Le retour des paysans : mythes et réalités », *Tiers-Monde*, vol. 32, n°128, 1991, pp. 725-740.
- HEIDEGGER Martin, *Être et temps*, Gallimard, Paris, 1986[1927].
- HEINICH Nathalie, *La fabrique du patrimoine. 'De la cathédrale à la petite cuillère'*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2009.
- HELMER Étienne, *Épicure ou l'économie du bonheur*, Éditions le passager clandestin, Quetigny, 2013.
- HEPPER Erica G., Timothy D. Ritchie, Constantine Sedikides et Tim Wildschut, « Odyssey's End : Nostalgia Reflect Its Original Homeric Meaning », *Emotion*, vol. 12, n°1, 2012, pp. 102-119.
- HERVIEU Bertrand et Danièle Léger, « Recours à la ruralité et crise », *Économie rurale*, n°140, 1980, pp. 16-20.
- HERVIEU Bertrand et François Purseigle, *Sociologie des mondes agricoles*, Armand Colin, Paris, 2013.
- HERZFELD Michael (dir.), « Nostalgie structurelle : le temps et le serment dans les villages de montagnes de Crète », dans *L'intimité culturelle : Poétique sociale de l'État-Nation*, Presses de l'Université de Laval, Québec, 2007, pp. 173-213.
- HIGH Holly, « Melancholia and anthropology », *American Ethnologist*, vol. 38, n°2, 2011, pp. 217-233,
- HILLS Michael D., « Kluckhohn and Strodtbeck's Values Orientation Theory », *Psychology and Culture*, vol. 4, n°4, 2002, pp. 1-14.
- HIRSCH Thomas, *Le temps des sociétés : d'Émile Durkheim à Marc Bloch*, EHESS, Paris, 2016.
- HOLTZMAN Jon D., « Food and Memory », *Annual Review of Anthropology*, vol. 35, 2006, pp. 361-378.
- HOBSBAWM Eric J., « Peasants and politics », *The Journal of Peasant Studies*, vol. 1, n°1, 1973, pp. 3-22.

HOUDARD Sophie et Olivier Thiery (dirs.), *Humain, non-humains. Comment repeupler les sciences sociales*, La découverte, Paris, 2011.

HSIANG Solomon M., Kyle C. Meng et Mark A. Cane, « Civil conflicts are associated with the global climate », *Nature*, vol. 476, 2011, pp. 438-441.

HUBERT Henri et Marcel Mauss, « Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie », mémoire à l'École pratique des Hautes Études, Paris, 1905. En ligne : [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html) (consulté le 28 février 2017).

ILLBRUCK Helmut (dir.), « Nostalgia's Early Modern Origins : Cultural Backgrounds », dans *Nostalgia : Origins and Ends of an Unenlightened Disease*, Northwestern University Press, Evanston, 2012, pp. 29-42.

ILLICH Ivan, *Medical Nemesis*, Pantheon Books, New York, 1976[1926].

ILLICH Ivan, *Le travail fantôme*, Seuil, Paris, 1981[1980].

ILLICH Ivan, *La convivialité*, Seuil, Lonrai, 2014[1973].

ION Jacques, *La fin des militants*, Éditions de l'Atelier, Paris, 1997./

IPCC, *Climate Change 2014: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II, and III to Intergovernmental Panel on Climate Change*, Core Writing Team, R.K. Pachauri and L.A. Meyer, IPCC, Genève, 2015.

ISAMBERT François-André, « Henri Hubert et la sociologie du temps », *Revue de sociologie française*, vol. 20, n°1, 1979, pp. 183-204.

JACQUOT Lionel et Nora Setti, « Les ambivalences des 35 heures dans un organisme de sécurité sociale ou l'utopie du temps choisi », *Temporalités*, vol. 4, 2006, pp. 1-18.

JAHODA Marie, Paul Lazarsfeld et Hans Zeisel, *Les chômeurs de Marienthal*, Éditions de Minuit, Paris, 1982[1933].

JAMESON Fredric, *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*, Duke University Press, Durham, 1997[1991].

JANKELEVITCH Vladimir, *L'irréversible et la nostalgie*, Flammarion, Paris, 1974.

JANKELEVITCH Vladimir, *L'irréversible et la nostalgie*, Flammarion, Paris, 1983, pp. 280-304.

- JARRIGE François, « Pris dans l'engrenage ? Les mondes du travail face à l'accélération au XIXe siècle », *Écologie et politique*, vol. 1, n°48, 2014, pp. 23-35.
- JARTY Julie, « Les usages de la flexibilité temporelle chez les enseignantes du secondaire », *Temporalités*, vol. 9, 2009, pp. 1-17.
- JEUDY Henri-Pierre, *La machinerie patrimoniale*, Circé, Paris, 2008.
- JOLLIVET Marcel, « Structures agraires et changement économique en agriculture », *Revue française de sociologie*, vol. 9, n°3, 1968, pp. 338-354.
- JOLLIVET Marcel, « Les pièges de la Mère Denis », *Autrement*, n°14, 1978, pp. 22-30.
- JOLLIVET Marcel, « Le monde rural à l'heure de l'environnement » dans Marcel Jollivet (dir.), *Pour une science sociale à travers champs. Paysannerie, ruralité, capitalisme*, Argument, Paris, 2001[1986].
- JONAS Hans, *Le principe de responsabilité*, Flammarion, Paris, 2008[1979].
- JOVICIC Jelena, « La Nostalgie, de la maladie au sentiment national », *French Politics, Culture & Society*, vol. 34, n°1, 2016, pp. 48-65.
- KANT Emmanuel, *Critique de la Raison pure*, 1775[1781],. En ligne : <http://www.prepagrandnoumea.net/hec2015/TEXTES/KANT%20Critique%20de%20la%20raison%20pure%20Prefaces%20et%20introduction.pdf> (consulté le 20 février 2017).
- KANT Emmanuel, *Anthropologie considérée au point de vue pragmatique ou de l'utilité*, Ladrance, Paris, 1863[1798].
- KARNOUHU Claude, « Les chantres de la rusticité », *Autrement*, n° 14, 1978, pp. 89-100.
- KATTAN Emmanuel, *Penser le devoir de mémoire*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002.
- KAUFMAN Jean-Claude, *L'entretien compréhensif*, Armand Colin, Paris, 2011.
- KAYSER Bernard, *Renaissance rurale : sociologie des campagnes du monde occidental*, Armand Colin, Paris, 1990.
- KLUCKHOHN Florence R. et Fred L. Strodbeck, *Variations in Value Orientation*, Greenwood Press, London, 1973[1961].
- KLEIN Étienne, *Le temps*, Flammarion, Paris, 1995.

- KOSELLECK Reinhart, « Y-a-t-il une accélération de l'histoire ? », *Trivium*, vol. 9, 2011, pp. 1-19.
- KOSELLECK Reinhart, *Le Futur Passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, EHESS, Paris, 2016[1979].
- LA BOÉTIE Etienne (de), *Discours de la servitude volontaire*, Librio, Paris, [1576]2015.
- LAFARGUE Paul, *Le droit à la paresse*, Le Temps des Cerises, Paris, 2014[1880].
- LAHIRE Bernard, *L'homme Pluriel*, Nathan, Paris, 1998.
- LAIDI Zaki, *La tyrannie de l'urgence*, Fides, Montréal, 1999.
- LALLEMENT Michel « Une antinomie durkheimienne... et au-delà. Regards sociologiques sur le temps et les temporalités », *Temporalités*, n°8, 2008, pp. 1-15.
- LAMINE Claire, *Pour une sociologie pragmatique des choix alimentaires émergents*, Maison des Sciences de l'Homme et Quae, Paris et Versailles, 2008.
- LANKAUSKAS Gediminas, « Missing Socialism Again ? The Malaise of Nostalgia in Post-Soviet Lithuania », dans Olivia Angé et David Berliner (dirs.), *Anthropology and Nostalgia*, Berghahn Books, New York-Oxford, 2015b, pp. 35-61.
- LASCH Christopher, *Le Seul et Vrai Paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, Flammarion, Paris, 2002[1991].
- LASSERRE Frédéric, « Conflits hydrauliques et guerre d'eau : un essai de modélisation », *Revue internationale et stratégique*, vol. 66, n°2, 2007, pp. 105-118.
- LATOUCHE Serge, *Le pari de la décroissance*, Fayard, Paris, 2006.
- LAVABRE Marie-Claire, « Usages du passé, usages de la mémoire », *Revue française de science politique*, vol. 44, n° 3, 1994, pp. 480-493.
- LE BRETON David, « Pour une poétique du paysage dans le contexte de la marche », *L'information géographique*, 2014, vol. 78, n°1, pp. 44-56.
- LE FEUVRE Nicky, « Le genre des temporalités sociales », dans Gilbert de Terssac et Jean Thoemmes (dir.), *Les temporalités sociales : repères méthodologiques*, Octarès, Toulouse, 2006, pp. 29-44.
- LE GOFF Jacques, *Histoire et Mémoire*, Gallimard, Paris, 1988.

- LE GOFF Jean-Pierre, *Mai 68. L'héritage impossible*, La Découverte, Paris, 2002[1998].
- LECCARDI Carmen, « Accélération du temps, crise du futur, crise de la politique », *Temporalités*, vol. 13, 2011, pp. 1-16.
- LEFEBVRE Henri, *Du rural à l'urbain*, Anthropos, Paris, 1970.
- LEFEBVRE Henri, *Éléments de rythmanalyse : introduction à la connaissance des rythmes*, Syllepse, Paris, 1992.
- LEFEBVRE Henri, *Le droit à la ville*, Anthropos, Paris, 2009[1973].
- LEGENDRE Tony, *Expériences de vie communautaire anarchiste en France*, Éditions Libertaires, Vauchrétien, 2006.
- LEGER Danièle et Bertrand Hervieu, « Les immigrés de l'utopie », *Autrement*, n° 14, 1978, pp. 48-77.
- LEGER Danièle, « Les utopies du 'retour' », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 29, 1979, pp. 45-63.
- LÉGER Danièle et Bertrand Hervieu, *Le retour à la nature: 'Au fond de la forêt, l'État'*, Seuil, Paris, 1979.
- LEJEUNE Dominique, *La France de la Belle Époque : 1886-1914*, Armand Colin, Paris, 1991.
- LEMAIRE Jean-Georges, « Deuil ou nostalgie ou nostalgie et travail de deuil. À partir de l'expérience des thérapies psychanalytiques des couples », *Dialogue*, vol. 2, n°180, 2008, pp. 7-21.
- LEROUX Benoît, « Entre la bio et le bio... Quelles normes alimentaires? Un projet transversal de l'agrobiologie française depuis l'après-guerre », *Journal des anthropologues*, vol. 3-4, n° 106-107, 2006, pp. 43-60.
- LEVER J. Jelle, Egbert H. van Nes, Marten Scheffer et Jordi Bascompte, « The sudden collapse of pollinator communities », *Ecology Letters*, vol. 17, n°3, 2014, pp. 1-33.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *L'homme nu. Mythologies 4*, Plon, Paris, 2014[1971].
- LÉVITAS Ruth, « Dystopian Times? The Impact of the Death of Progress on Utopian Thinking », *Theory Culture and Society*, vol. 1, 1982, pp. 53-64.

- LLOYD G. E. R., « Le temps dans la pensée grecque », dans *Temps et histoire dans la diversité des cultures*, King's College, Cambridge, 1972. En ligne : <http://unesdoc.unesco.org/images/0002/000236/023680FB.pdf> (consulté le 20 février 2017).
- LOUÉ Thomas, « Du présent au passé : le temps des historiens », *Temporalités*, n°8, 2008, pp. 1-14.
- LOWENTHAL David, « The death of the future » dans Sandra Wallman, *Contemporary Futures: Perspectives from social Anthropology*, Routledge, London, 1992, pp. 23-36.
- LUCCHINI Françoise, « Temporalités et rythmes urbains : les interprétations géographiques du temps et les espaces urbains », *L'Information géographique*, vol.79, n°2, 2015, pp. 28-40.
- LUHMANN Niklas, « The Future Cannot Begin : Temporal Structures in Modern Society », *Social Research*, vol. 43, n°1, 1976, pp. 130-152.
- MAITTE Corine et Didier Terrier, « Conflits et résistances autour du temps de travail avant l'industrialisation (XIV<sup>e</sup> – mi-XIX<sup>e</sup> siècle) », *Temporalités*, n°16, 2012, pp. 1-23.
- MARCEL Jean-Christophe, « Georges Gurvitch : les raisons d'un succès », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 1, 2001, pp. 97-119.
- MARCHIORI Luca et Ingmar Schumacher, « When nature rebels : international migration, climate change, and inequality », *Journal of Population Economics*, vol. 24, n°2, 2011, pp. 569-600.
- MARSHALL George, *Le syndrome de l'autruche. Pourquoi notre cerveau veut ignorer le changement climatique*, Actes Sud, Lonrai, 2017[2014].
- MARTIN Niels, Philippe Bourdeau et Jean-François Daller (dirs.), *Les migrations d'agrément : du tourisme à l'habiter*, L'Harmattan, Paris, 2012.
- MARTIN Susan, « Climate Change, Migration, and Governance », vol. 16, n°3, *International Migration*, 2010, pp. 397-414.
- MARTINEAU Jonathan, *L'ère du temps. Modernité capitaliste et aliénation temporelle*, Lux, Montréal, 2017.
- MARX Karl, *Misère de la philosophie*, Bruxelles, 1847. En ligne : <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1847/06/misere.pdf> (consulté le 10 février 2018).



- MARX Karl, *L'Idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1971[1846].
- MASKENS Maïté et Ruy Blanes (dirs.), *Utopian Encounters : Anthropologies of Empirical Utopias*, Peter Lang, Oxford, 2018.
- MAUPERTUIS Marie-Antoinette, Caroline Tafani et Audrey Poggioli, « Les résidents secondaires en Corse : différentes façons de s'ancrer au territoire. L'exemple de la commune de Lumiu », *Téoros*, vol. 36, n°2, 2017, pp. 1-17.
- MAZADE Olivier, « La crise dans les parcours biographiques: un régime temporel spécifique? », *Temporalités*, vol. 13, 2011, pp. 1-17.
- MÉDA Dominique, *Le travail. Une valeur en voie de disparition*, Flammarion, Paris, 1995.
- MENDRAS Henri, *Société paysannes*, Armand Colin, Paris, 1976.
- MENDRAS Henri, *La fin des paysans*, Actes Sud, Paris, 1992[1967].
- MERCIER Claude et Giovanni Simona, « Le néo-ruralisme : Nouvelles approches pour un phénomène nouveau », *Revue de géographie alpine*, vol. 71, n°3, 1983, pp. 253-265.
- MERCURE Daniel, *Les temporalités sociales*, L'Harmattan, Paris, 1995.
- MICHAEL Mike, « Enacting Big Futures, Little Futures : Toward an ecology of futures », *The Sociological Review*, vol. 65, n°3, 2017, pp. 509-524.
- MICOUD André, « Des patrimoines aux territoires durables. Ethnologie et écologie dans les campagnes françaises », *Ethnologie française*, vol. 34, n°1, 2004, pp. 13-22.
- MONNEUSE Denis, « La construction de l'urgence au travail et ses effets suivant les statuts hiérarchiques : le cas des mécaniciens et des agents de maîtrise dans le secteur aérien », *La nouvelle revue du travail*, vol. 1, 2012, pp. 1-17.
- MOORE Wilbert Ellis, *Man, Time, and Society*, John Wiley & Sons, New York, 1963.
- MOORE Wilbert Ellis, « The Utility of Utopias », *American Sociological Review*, vol. 31, n°6, 1966, pp. 765-772.
- MUNN Nancy D., « The Cultural Anthropology of Time : A Critical Essay », *Annual Reviews of Anthropology*, vol. 21, 1992, pp. 93-123.
- MYERS Ransom A. et Boris Worm, « Rapid Worldwide Depletion of Predatory Fish Communities », *Nature*, vol. 423, 2003, pp. 280-283.

- NADKARI Maya et Olga Shevchenko, « The Politics of Nostalgia in the Aftermath of Socialism's collapse : A Case for Comparative Analysis », dans Olivia Angé et David Berliner (dirs.), *Anthropology and Nostalgia*, Berghahn Books, New York-Oxford, 2015, pp. 61-96.
- NAWAS M. Mike et Platt J. J., « A future-oriented theory of nostalgia », *Journal of Individual Psychology*, vol. 21, n° 1, 1965, pp. 51-58.
- NICOLE-DRANCOURT Chantal, « Un impensé des résistances à l'égalité entre les sexes : le régime temporel », *Temporalités*, vol. 9, 2009, pp. 1-23.
- NOBLE David, *Le progrès sans le peuple*, Agone, Marseille, 2016[1995].
- NORA Pierre (dir.), « Introduction », dans *Les Lieux de mémoires. Tome 1*, Gallimard, Paris, 1984.
- OSBORNE Peter, *The politics of Time : Modernity and Avant-Garde*, Verso, New York 1995.
- OST François, « Le temps, construction sociale », dans Joël Van Cauter et Nicolas de Rauglaudre (dirs.), *Apprivoiser le temps : approche plurielle sur le temps et le développement durable*, Charles Léopold Mayer, Paris, 2003, pp. 31-39.
- PAILLARD Jean (dir.), *Messages d'outre-tombe du maréchal Pétain*, Nouvelles Éditions Latines, Paris, 1983.
- PARLA Ayse, « Remembering across the border : Postsocialist nostalgia among Turkish immigrants from Bulgaria », *American Ethnologist*, vol. 36, n°4, 2009, pp. 750-767.
- PEIGNÉ Paul, « Chronos vs. Kairos, quand les temps de l'organisation s'affrontent au lieu de se compléter : risques et paradoxes temporels du changement organisationnel », *Communiquer*, n°5, 2011.
- PELS Peter, « Modern Times. Seven Steps toward an Anthropology of the Future », *Current Anthropology*, vol. 56, n°6, 2015, pp. 779-796.
- PELTO Pertti J., « Psychological Anthropology », *Biennial Review of Anthropology*, vol. 5, 1967, pp. 140-208.
- PEREIRA Irène, « Les héritages contestataires de Mai 68 », *Sens public*, 2009, pp. 1-16. En ligne : <http://www.sens-public.org/spip.php?article634> (consulté le 16 juin 2018).
- PERRENOUD Marc, « Les artisans de la 'gentrification rurale' : trois manières d'être maçon dans les Hautes-Corbières », *Société contemporaines*, 2008, vol. 3, n° 71, pp. 95-115.

- PERSOON Gerard A. et Diny M. E. van Est, « The study of the suture in anthropology in relation to the sustainability debate », *Focaal*, n°35, 2000, pp. 7-28.
- PETERSON Christopher, « The future of Optimism », *American Psychologist*, vol. 55, n° 1, 2000, pp. 44-55.
- PETITFILS Jean-Christian, *Les communautés utopistes au XIXe siècle*, Pluriel, Barcelone, 2011.
- PICKERING Michaël et Emily Keightley, « The modalities of nostalgia », *Current sociology*, vol. 54, n° 6, 2006, pp. 919-941.
- PILLON Jean-Marie et Olivier Quéré, « La planification de l'action publique à l'échelle du planning », *Temporalités*, vol. 19, 2014, pp. 1-17.
- PITROU Agnès, « Familles, familles... la nostalgie du clan », *Autrement*, 1978, pp. 78-86.
- PLATON, *Timée*, 38d-39d. En ligne: <http://ugo.bratelli.free.fr/Platon/Platon-Timee.htm> (consulté le 20 février 2017).
- PLEYERS Geoffrey (dir.), *La consommation critique : mouvements pour une alimentation responsable et solidaire*, Desclée de Brouwer, Paris, 2011.
- POMIAN Krzysztof, « La crise de l'avenir », *Le Débat*, n°7, vol. 7, 1980, pp. 5-17.
- POSTONE Moishe, *Temps, travail et domination sociale*, Éditions Mille et une nuits, Paris, 2009.
- POSTONE Moishe, « Repenser le Capital à la lumière des Grundrisse », *Variations*, vol. 17, 2012, pp. 1-19.
- PROUST Marcel, *À la recherche du temps perdu, tome 1 : Du côté de chez Swann*, Le Livre de Poche, Paris, 1992[1913].
- PRUVOST Geneviève, « L'alternative écologique : Vivre et travailler autrement », *Terrain*, n°66, 2013, pp. 36-55.
- PRUVOST Geneviève, « Chantiers participatifs, autogérés, collectifs : la politisation du moindre geste », *Sociologie du travail*, n°57, 2015, pp. 81-103.
- RAMOS Jean-Marc, « L'idée de temps dans les archives des sciences humaines et sociales à l'aube du nouveau siècle (1876-1909). Pour une anthropologie temporaliste », *Temporalités*, n°20, 2014.

- RAUCHS Paul, « La nostalgie ou le malentendu du retour », *Évolution psychiatrique*, n°64, 1999, pp. 281-288.
- RECLUS Élisée, *À mon frère le Paysan*, Bureaux des « Temps Nouveaux », Paris, 1899. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k81932z/f3.item.zoom> (Consulté le 01.11.2017).
- RENAULT Emmanuel, « Comment Marx se réfère-t-il au travail et à la domination », *Actuel Marx*, vol. 1, n°49, 2011, pp. 15-31.
- RICHARD Frédéric, Julien Dellier, Greta Tommasi, « Migration, environnement et gentrification rurale en Montagne limousine », *Revue de géographie alpine*, vol. 102, n°3, 2014, pp. 1-16.
- RICOEUR Paul, *Temps et récit 3 : le temps raconté*, Seuil, Paris, 1985.
- RIEUTORD Laurent, « Nouveaux habitants et liens aux territoires sur les hauts cantons du Massif central méridional », dans Patrick Cabanel (dir.), *Les Cévennes au XXIe siècle, une renaissance*, Alcide, Nîmes, 2013, pp. 91-114.
- RIFKINS Jeremy, *Time Wars : The Primary Conflict in Human History*, Simon & Schuster, Pennsylvania, 1989[1987].
- ROBBINS Joel, « Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture : Belief, Time and the Anthropology of Christianity », *Current Anthropology*, vol. 48, n°1, 2007, pp. 5-38.
- ROLLAND Juliette, « Le temps et l'individu : limites du sociomorphisme durkheimien », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 2, n°119, 2005, pp. 223-245.
- ROSA Hartmut, *Accélération : une critique sociale du temps*, La Découverte, Paris, 2013[2010].
- ROSA Hartmut, *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*, La Découverte, 2014[2012].
- ROSALDO Renato, « Imperialist nostalgia », *Representation*, n° 26, 1989, pp. 107-122.
- ROSALDO Renato, *Culture & truth : the remaking of social analysis*, Beacon Press, Boston, 1993.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, « Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes », dans *Œuvres complètes, tome 3 : Du contrat social*, Gallimard, Paris, 1964[1755].

- ROUTLEDGE Clay, Tim Wildschut, Constantin Sedikides, Jacob Juhl et Jamie Arndt, « The power of the past : Nostalgia as a meaning-making resource », *Memory*, vol. 20, n° 5, 2012, pp. 1452-460.
- ROUVIÈRE Catherine, *Retourner à la terre : l'utopie néo-rurale en Ardèche depuis 1960*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2015.
- ROUVIÈRE Catherine, « Migrations utopiques et révolutions silencieuses néorurales depuis les années 1960 », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n°133, 2016, pp. 1-16.
- RUSSEL Bertrand, *Le monde qui pourrait être. Socialisme, anarchisme et anarcho-syndicalisme*, Éditions Denoël, Saint-Lubin-des-Joncherets, 1973[1966].
- SCALA-RIONDET Nathalie, « La formation, stratégie de survie de la boulangerie artisanale », *Formation Emploi*, n°90, 2005, pp. 51-64.
- SCHEFFER Marten, Steve Carpenter, Jonathan A. Foley, Carl Folke et Brian Walker, « Catastrophic shifts in ecosystems », *Nature*, vol. 413, 2001, pp. 591-596.
- SCHLESINGER Philip, « Newsmen and Their Time-Machine », *The British Journal of Sociology*, vol. 28, n°3, 1977, pp. 336-350.
- SCHWARTZ Barry, « Waiting, Exchange, and Power : The Distribution of Time in Social Systems », *American Journal of Sociology*, vol. 79, n°4, 1974, pp. 841-870.
- SCHWARTZ Barry, « The Social Ecology of Time Barriers », *Social Forces*, vol. 56, n°4, 1978, pp. 1203-1220.
- SCOTT James C., « Everyday Forms of Resistance », *Copenhagen Journal of Asian Studies*, vol. 4, 1989, pp. 33-62.
- SEDIKIDES Constantin, Tim Wildschut, Jamie Arndt et Clay Routledge, « Nostalgia : past, present and future », *Association for Psychological Science*, vol. 17, n° 5, 2008, pp. 304-307.
- SEDIKIDES Constantin, Tim Wildschut, Clay Routledge, Jamie Arndt et Xinyue Zhou, « Buffering acculturative stress and facilitating cultural adaptation : Nostalgia as a psychological resource » dans Robert S. Wyer, Chi-yue Chiu et Ying-yi Hong (dirs.), *Understanding Culture : Theory, Research and Application*, Psychology Press, New York, 2009, pp. 361-378.
- SENCÉBÉ Yannick, « Être ici, être d'ici. Formes d'appartenance dans le Diois (Drôme) », *Ethnologie française*, 2004, vol. 34, n°1, pp. 23-29.

- SERRA MALLOL Christophe, « Les temporalités multiples de la vie dans la rue. Vivre sans-abri et de la prostitution de rue à Papeete (Tahiti, Polynésie française) », *Temporalités*, vol. 20, 2014, pp. 1-16.
- SERVIGNE Pablo et Raphaël Stevens, *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Seuil, Paris, 2015.
- SEWELL William H. Jr., « The temporalities of capitalism », *Socio-Economic Review*, vol. 6, 2008, pp. 517-537.
- SHIOKAWA Tetsuya, « Le temps et l'éternité selon Pascal », *Dix-septième siècle*, vol. 2, n°239, 2008, pp. 273-283.
- SIMMEL Georg, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1984[1892].
- SIMMEL Georg, « Philosophie du paysage », dans Jean-Pierre Le Dantex (dir.), *Jardins et Paysages : une anthropologie*, De la Villette, Paris-Marseille, 2003[1912].
- SIMÉON Frédéric et Raphaël Romnée (dirs.), *De l'autogestion*, CNT-RP, Paris, 2017.
- SOROKIN Pitirim A. et Robert K. Merton, « Social Time : A Methodological and Functional Analysis », *American Journal of Sociology*, vol. 42, n° 5, 1937, pp. 615-639.
- SPURGEON Anne, *Working Time : Its Impact on Safety and Health*, International Labour Office, Genève, 2003.
- STEINBOCK Anthony J., « The Phenomenology of Despair », *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 15, n°3, 2007, pp. 435-451.
- STEINER Anne, « Vivre l'anarchie ici et maintenant : milieux libres et colonies libertaires à la Belle Époque », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n°133, 2016.
- STEWART Kathleen, « Nostalgia – A Polemic », *Cultural Anthropology*, vol. 3, n°3, 1988, pp. 227-241.
- SUE Roger, *Temps et ordre social*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.
- TAGUIEFF Pierre-André, « Faillite du progrès, éclipse de l'avenir », dans Paul Zawadzki (dir.), *Malaise dans la temporalité*, Presses de la Sorbonne, Paris, 2002, pp. 83- 123.
- TAGUIEFF Pierre-André, *Le sens du progrès : une approche historique et philosophique*, Flammarion, Paris, 2004.

- TARANTINI Clément, Chantal Vergelys et Patrick Peretti-Watel, « Pauvreté, 'présentisme' et prévention », *Temporalités*, vol. 19, 2014, pp. 1-13.
- TENGELYI László, « Refiguration de l'expérience temporelle selon Ricoeur », *Archives de Philosophie*, Tome 74, n°4, 2011, pp. 661-628.
- THOMPSON Edward P., *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*, La Fabrique, Paris, 2004 [1967].
- TODOROV Tzvetan, *Les abus de la mémoire*, Arléa, Paris, 2015[2004].
- TOLEDO Camille (de), Aliocha Imhoff et Kantuta Quirós, *Les potentiels du temps. Art et politique*, Manuella Éditions, Paris, 2016.
- TORNATORE Jean-Louis, « L'esprit de patrimoine », *Terrain*, n°55, 2010, pp. 106-127.
- VALCESCHINI Egizio et André Torre, « Politique de la qualité et valorisation des terroirs », dans Jean-Pierre Sylvestre (dir.), *Agriculteurs, ruraux et citadins : les mutations des campagnes françaises*, Educagri, Dijon, 2002.
- VAN DER PLOEG Jan Douwe, *Les paysans du XXIe siècle : Mouvements de repaysannisation dans l'Europe d'Aujourd'hui*, Éditions Charles Léopold Mayer, Paris, 2014.
- VELIKONJA Mitja, « Lost in Transistion. Nostalgia for Socialism in Post-socialist Countries », *East European Politics and Societies*, vol. 23, n°4, 2009, pp. 535-551.
- WACQUANT Loïc, « Pour une sociologie de chair et de sang », *Terrains & Travaux*, vol. 1, n°26, 2015, pp. 239-256.
- WALLMAN Sandra, *Contemporary futures: perspectives from social anthropology*, Routledge, London, 1992.
- WEBER Eugen, *La fin des terroirs : la modernisation de la France rurale 1870- 1914*, Fayard, Paris, 1983.
- WEBER Max, « Capitalisme et société rurale », *Tracés*, vol. 2, n°29, 2015[1906], pp. 133-158.
- WHITE Hayden, *Metahistory : The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1973.
- WHO, « Climate change and health », *World Health Organization Fact Sheet*, 266, 2013. En ligne : [http://www.euro.who.int/\\_\\_data/assets/pdf\\_file/0012/341130/Fact-Sheet-3-Climature-Change-and-Health.pdf?ua=1](http://www.euro.who.int/__data/assets/pdf_file/0012/341130/Fact-Sheet-3-Climature-Change-and-Health.pdf?ua=1) (consulté le 18 août 2018).

- WILDSCHUT Tim, Sara Robertson, Martin Bruder, Wijnand A.P. van Tilburg et Constantine Sedikides, « Collective Nostalgia : A Group-Level Emotion That Confers Unique Benefits on the Group », *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 107, n°5, 2014, pp. 844-863.
- WILSON Janelle Lynn, « Here and Now, There and Then : Nostalgia as a Time and Space Phenomenon », *Symbolic Interaction*, vol. 38, n°4, 2015, pp. 478-492.
- WINOCK Michel, *La Belle Époque : La France de 1900 à 1914*, Perrin, Paris, 2002.
- WRIGHT Erik Olin, *Utopie Réelles*, La Découverte, Paris, 2017[2010].
- YVON Frédéric et Yves Clot, « Le travail en moins. Une approche psychologique de l'activité », *Cités*, 2001, vol. 4, n°8, pp. 63-73.
- ZAWADZKI Paul (dir.), *Malaise dans la temporalité*, Presses de la Sorbonne, Paris, 2002.
- ZERUBAVEL Eviatar, « The Standardization of Time : A Sociohistorical Perspective », *American Sociological Review*, n° 47, 1982, pp. 284-289.
- ZHANG David D., Harry F. Lee, Cong Wang, Baosheng Li, Qing Pei, Jane Zhang, et Yulun An, « The causality analysis of climate change and large-scale human crisis », *PNAS*, vol. 108, n°42, 2011, pp. 17296-17301.
- ZIMMER Magali, « Les AMAP en France : entre consommation de produits fermiers locaux et un nouvel ordre de vie », dans Geoffrey Pleyers (dir.), *La consommation critique. Mouvements pour une alimentation responsable et solidaire*, Desclée de Brouwer, Paris, 2011, pp. 47- 69



# ANNEXE

## Brèves monographies

### *La ferme de Bertizène*

La ferme de Bertizène est un collectif agricole de treize hectares situé dans une vallée auvergnate en Haute-Loire. Il compte parmi les premiers collectifs que j'ai rencontrés. Au cours de mes différents séjours de terrain, le collectif a vu sa population se transformer, passant d'un groupe de sept hommes de 27 à 33 ans en mai 2015 (Florian, Félix, Steven, Tim, Hugo, Peter et Sam) à un groupe de deux femmes et quatre hommes de 24 à 35 ans en janvier et août 2016 (Florian, Félix, Hugo, Aurélien, Hélène et Joe). Parce qu'ils ne trouvaient plus leur place dans la dynamique collective ou parce qu'ils souhaitaient démarrer d'autres projets, Florian, Hugo et Joe finirent également par quitter le collectif quelques mois plus tard.

Déjà au temps où la ferme appartenait à son propriétaire initial, elle était un lieu de passage où la vie collective était courante. Lorsque ce dernier a pris sa retraite, il a fait don de sa ferme à l'association « Terre de Liens » (TDL) qui la loue désormais à plusieurs membres du collectif : aux plus anciens et à ceux qui se projettent à plus long terme sur le lieu. Le fait de pouvoir signer à plusieurs le bail de TDL a été soumis à des négociations, longues et relativement conflictuelles, qui ont eu lieu lors d'une passation du contrat de bail en 2015 alors que j'étais sur place. Contrairement aux fermes de Bouffarel et du Hameau des chênes, le collectif de Bertizène n'a pas eu l'opportunité de signer le bail en tant qu'association alors qu'il l'aurait souhaité.

Constitués en association, les membres de Bertizène vivent du maraîchage et de la vente de pains sur les marchés. Comme dans le cas de la majorité des collectifs rencontrés, une grande partie des individus bénéficie d'une aide sociale individuelle qui leur permet d'avoir une relative autonomie par rapport aux revenus générés par l'association. Entre 2015 et fin 2016, le collectif a multiplié les marchés et amélioré sa productivité permettant de couvrir l'essentiel des dépenses collectives nécessaires au quotidien.

Le groupe est en autosuffisance pour ce qui concerne leur consommation tout au long de l'année en légumes (ce qui implique des activités de transformation et de conservation des produits), en œufs et en viande (bœuf, chèvre, mouton). Certains membres du groupe ont également entrepris la fabrication de fromages de chèvre et la culture de blé, dans l'idée de

commercialiser leurs fromages et d'ouvrir la possibilité d'acquérir le statut de « paysan-boulangier »<sup>56</sup>, mais l'évolution du collectif a débouché sur une réévaluation des projets portés et ceux-ci ont été mis de côté.

Deux aspects de l'organisation de Bertizène sont à noter. Le premier, est d'avoir posé comme base de leur démarche une activité agricole non motorisée. La traction animale (par des vaches et des chevaux) est ainsi de mise et est d'ailleurs facilitée par des infrastructures et un terrain permettant l'entretien de ces animaux (présence de prairies, pentes douces, accès à la route et grandes granges pour le foin). Le deuxième, est le fait d'avoir établi, à l'instar de la Calade, des outils de communication non violente et des principes de facilitation de discussion utilisés lors de leur réunions hebdomadaires. Outre les discussions visant l'organisation du travail et la répartition des tâches, ces outils facilitent les débats et les discussions réflexives sur la place de chacun dans le collectif et occupent ainsi une place plus importante qu'ailleurs dans les échanges quotidiens.

Enfin, comme c'est le cas dans la plupart des collectifs rencontrés, les membres de Bertizène ont diversifié leurs habitations. Selon les préférences et les compétences de chacun, les individus ont ainsi leur habitat individuel, qu'il s'agisse d'une yourte, d'une roulotte, cabanes en bois ou de caravanes. La maison principale où se situent la cuisine commune, le salon, le bureau et la salle de bain comporte également deux chambres destinées à héberger les personnes de passage tels que les wwoofeurs.

---

<sup>56</sup>. À l'instar du statut de « paysan brasseur », le statut de « paysan boulanger » consiste à produire un pourcentage minimum des produits nécessaires au façonnement des produits vendus (blé, orge, houblon,...). Ce statut permet de valoriser plus facilement une production de céréales de petite échelle et permet également de légaliser la commercialisation du pain qui, autrement, nécessite une formation officielle (*cf.* chapitre VI).



*Image 35 : Ferme, bâtiment collectif et abris bois.*



*Image 36 : La traction animale et les paysages verdoyants de la Haute-Loire.*

## *Les Pradels*

Les Pradels est un collectif situé sur le flan d'une montagne, à deux heures de marche du Bosc, dernier hameau accessible en voiture. En cela, ce lieu-dit, de quarante hectares, tout en pente et très rocailleux, est de loin le plus isolé que j'ai rencontré. C'est également celui où les conditions de vie sont les plus rudimentaires. L'aménagement du confort de la maison principale n'a pas été érigé en priorité par les habitants du lieu. Si l'isolation du toit, l'eau chaude, le téléphone ou une connexion Internet sont des éléments de confort qui viennent à manquer, la maison principale donne accès à l'eau courante tirée d'une source à proximité et à l'électricité produite par un panneau photovoltaïque ou, occasionnellement, par un générateur électrique. L'électricité est consommée avec parcimonie, en prenant en compte le rechargement des batteries qui varie selon les heures d'ensoleillement. Comme il est très souvent d'usage, les habitations se divisent entre les yourtes, les cabanes en bois et, ce qui est moins courant, la maison principale où se trouve un dortoir.

Lors de mon premier séjour, en avril 2015, le groupe se composait de huit habitants âgés de 27 à 35 ans (Louise, Harry, Claire, Lucie, Gaston, Kévin, Jean-Pierre et Vincent). À mon retour, en octobre 2015, il ne restait plus qu'un couple (Jean-Pierre et Claire) et Louise qui par ailleurs avait repris un travail salarié à mi-temps en ville. Lucie et Harry, pourtant récemment propriétaire des Pradels, ont saisi l'opportunité de reprendre l'activité agricole et hôtelière de la ferme-auberge du Rousset, plus haut sur le plateau, et cédée par un ami néo-paysan à l'âge de la retraite. Les autres sont partis définitivement. Malgré cela, le projet de vie collective sur cet espace était toujours d'actualité et ses habitants étaient toujours prêts à voir réinvestir les lieux par de nouveaux venus. Je suis donc restée en contact avec une majorité des individus qui composaient le groupe initial et suis revenue à plusieurs reprises sur place, en janvier et en août 2016.

L'impossibilité d'accès en voiture aux Pradels a contribué au façonnement du mode de vie et de travail le plus autonome que j'ai rencontré. Comme à Bertizène, les individus produisent l'essentiel de leur nourriture de base, excepté l'huile, le sucre, les céréales et leurs dérivés (farine, pâte, etc.), et ont développé une agriculture en cycle fermé et non motorisée. Le manque d'espace de pâture et la difficulté (financière et de stockage) d'amener du fourrage empêchent la pratique de la traction animale. Les habitants se servent juste d'un âne, essentiellement pour porter et déplacer des chargements plus lourds comme le bois de chauffe.

Bien que cela ne soit pas facilité par la situation, l'essentiel des activités économiques des Pradels se concentre autour de la production de fromage de chèvre. Quelques trajets par an



sont ainsi réalisés, en voiture 4x4, de manière à acheminer du foin et de la paille depuis les prairies de la ferme-auberge du Rousset. Le petit troupeau d'une vingtaine de chèvres est par ailleurs traité à la main et le lait est transformé sur place, puis les fromages sont vendus une fois par semaine au marché à Aubenas. En attendant d'avoir les moyens d'installer des infrastructures permettant de mettre leur fromagerie aux normes, le fromage de chèvre est vendu principalement à des réseaux de connaissances. Lors de mon premier terrain, les revenus générés par la vente de fromages de chèvre, de baumes et d'huiles cosmétiques artisanaux n'étaient cependant pas suffisants pour assurer l'autonomie de la collectivité et le remboursement du prêt pour l'achat du lieu. En effet, chacun reversait au collectif, et à Harry le propriétaire, une somme variable issue tantôt du RSA, tantôt de sources de revenus extérieures à la communauté (chantiers de charpenterie, travail ponctuel dans des cafés et restaurants, chantiers d'élagage, etc.). Depuis lors, Harry a acquis le statut d'agriculteur ce qui lui permet d'avoir accès à des subventions et aides sociales supplémentaires.



*Image 37 : De temps à autres, les habitants empruntent une voiture 4X4 et une remorque pour transporter des charges plus lourdes ou encombrantes. En arrière-plan, la maison principale.*





*Image 38 : Vue surplombante sur la vallée depuis les jardins des Pradels.*

## ***La Calade***

La Calade est un collectif ardéchois de 88 hectares, au nombre d'habitants très variable. Au cours de mes différents séjours de terrain, en mai 2015, novembre 2015 et juillet 2016, j'ai toutefois retrouvé plusieurs habitants qui s'y étaient installés moins d'un an plus tôt. Deux hommes, Samuel et Sylvain, et trois femmes, Émilie, Marta et Camille composent le collectif. Émilie s'y est installée à long terme et Marta reste la seule témoin historique de la naissance du collectif. Le reste des individus, cinq à dix personnes, en grande partie des wwoofeurs qui étaient présents sur le site lors de mes différents terrains, étaient de passage pour des séjours variant de quinze jours à un an.

La caractéristique principale de la Calade est la complexité de sa structure administrative. À l'origine, en 2006, le collectif la Calade s'est constitué à l'initiative d'anciens habitants de la communauté de « Largo Plazo »<sup>57</sup> souhaitant associer un projet associatif anarcho-féministe à celui d'un projet d'agriculture paysanne. La propriété du lieu se base sur

---

<sup>57</sup> Brièvement, Largo Plazo est une coopérative agricole et artisanale qui se compose aujourd'hui de différents collectifs anarchistes libertaires, anticapitalistes, autogérés et autosuffisants. Elle compte parmi les rares communautés néo-paysannes créées dans les années 1970 qui se sont maintenues jusqu'à aujourd'hui.

une Société Civile Immobilière (SCI)<sup>58</sup> dont les propriétaires des parts sont majoritairement des associations, de manière à protéger le lieu de tout accaparement individuel et à pérenniser l'habitation collective. Diverses associations annexes se sont multipliées au cours des années pour permettre à la communauté de diversifier ses activités, ses sources de revenus et ses formes de subvention.

En ce qui concerne les différentes activités de la Calade, une majorité d'entre elles consiste en la vente, sur les marchés et dans des réseaux proches, de produits transformés (confitures, jus, sirops, crèmes de châtaignes, etc.), de pains au levain cuits au four à bois, à l'accueil d'une résidence d'artiste annuelle, en l'organisation d'activités pédagogiques pour des jeunes publics (fermes pédagogiques, ateliers de permaculture, sensibilisation à la biodiversité, etc.) et, dans une certaine mesure, en la vente de légumes à des particuliers. La Calade jouit par ailleurs d'une certaine notoriété dans la région étant donné sa participation active à des événements politiques, aux festivités locales tels que des petits festivals et son soutien aux réseaux militants de la région, comme c'est le cas des « faucheurs volontaires »<sup>59</sup>.

Les changements récurrents des individus qui composent ce collectif ne semblent pas porter préjudice à l'image publique de la Calade qui a réussi à inscrire dans la continuité ses agissements sur le territoire, à entretenir ses nombreux réseaux de soutien et à asseoir ses bases idéologiques anarcho-féministes et écologistes. En effet, à l'origine, le projet de constituer un collectif féministe était central. Ce lieu consistait notamment à accueillir, à aider et former des femmes qui souhaitaient échapper à des rapports de domination masculine souvent violents. Aujourd'hui, l'importance de maintenir une organisation quotidienne du travail soucieuse de déconstruire les rapports de genre, de former quiconque le souhaite à des activités ordinairement très souvent réparties inégalement entre les hommes et les femmes (chantiers de bûcheronnage, autoconstruction, etc.) et d'échanger sur des questions féministes se heurte parfois à des résistances de la part des habitants de passage. J'ai ainsi été témoin à plusieurs reprises de tensions relatives aux préoccupations féministes des habitantes les plus anciennes. Des tensions relatives aux modes d'organisation du travail, à la gestion des budgets, aux modalités de prise

---

<sup>58</sup> La Société civile immobilière (SCI) est un statut permettant de faciliter la copropriété. Il confère des avantages en fonctionnant sous forme de « parts » investies lors de l'achat par des personnes morales ou physiques et qui peuvent être récupérées lorsque les investisseurs se retirent du projet. C'est une des structures privilégiées par les communautés, car elle facilite les investissements de type « mécénat » comme c'est le cas ici.

<sup>59</sup> Les « faucheurs volontaires » est un mouvement français de lutte contre le développement de culture de plantes transgéniques. Leurs actions sont particulièrement connues pour leur arrachage de plantations expérimentales d'OGM.



de décision ou aux dynamiques de prise de responsabilité individuelle surgissent également de manière récurrente. La question de la perpétuation d'un projet initial face au renouvellement systématique des individus semble alors centrale dans ce collectif.



*Image 39 : Un des jardins de la Calade, chacun étant situé sur une différente terrasse. En arrière-plan, la maison principale.*





*Image 40 : Stand de la Calade sur le marché du village, une occasion pour expliquer leur projet aux villageois ou autres clients.*

## **Moucadou**

Moucadou est un collectif de l'Aveyron né en 1971 et étendu sur près de septante hectares de terrain (forêts, prairies, jardins, rivière). Le nombre d'habitants varie entre quinze et quarante personnes, ce qui en fait le collectif que j'ai rencontré qui brasse le plus grand nombre de personnes. Lors de mes deux séjours, l'un en décembre 2015 et l'autre en juillet 2016, les habitants que j'ai rencontrés avaient un profil d'installation très variable. Une partie d'entre eux étaient installés depuis plus de six ans, avec un record de trente ans pour l'un d'entre eux (plus aucun fondateur et propriétaire du lieu n'habitait encore aujourd'hui sur place) ; une autre partie depuis une période allant de quelques mois à un ou deux ans ; une dernière partie était des personnes de passage, des visiteurs, amis, fêtards, voyageurs et wwoofeurs ou, l'hiver, des personnes soucieuses de chercher un « point de chute », un refuge matériel et social le temps de reprendre la route ou de démarrer de nouveaux projets. Il est assez commun que les projets d'installation soient flous pour les habitants eux-mêmes qui, venus parfois initialement passer quelques mois, se retrouvent habiter plus d'un an sur place, et vice-versa.

Cette tendance à voir le groupe d'habitants se transformer est liée aux deux grands principes fondateurs de ce collectif. Le premier est que l'ouverture du lieu n'est soumise à aucune sélection par les habitants. Chacun, quels que soient son histoire, sa situation socioprofessionnelle, son projet ou ses motivations peut s'installer dans le collectif, et ce, pour la durée qu'il souhaite. Il est évident que les dynamiques sociales en place peuvent faciliter ou non l'intégration d'un nouveau membre, mais aucune mise à l'écart n'est justifiée sur base d'un règlement d'ordre intérieur. En cela, Moucadou est le seul collectif que j'ai rencontré où sont accueillies sans conditions des personnes en situation très précaire ou avec des addictions sévères. Cette ouverture a contribué dans plusieurs cas à ce que ces personnes trouvent leur place, se forment et partagent leurs savoir-faire, et s'entourent d'une certaine sécurité matérielle et d'un entourage social bienveillant. L'accueil constant de visiteurs peut se révéler lassante pour certains habitants, ce qui peut donner une impression de froideur au premiers abord, mais l'ouverture du lieu, incontestablement sans jugement, a façonné sa notoriété et en fait un lieu d'exception.

Le second principe est qu'aucune activité (agricole, artisanale, etc.) ne peut faire l'objet d'un commerce extérieur. La priorité est mise sur l'autosubsistance du collectif. Le troc est possible, mais sans passer par une commercialisation extérieure des produits à des fins collectives ou individuelles.

Ces deux principes fondateurs façonnent ainsi l'identité du lieu et sont souvent à l'origine de départs de personnes qui souhaitent tantôt s'éloigner d'habitants avec lesquels ils ne s'entendent plus, tantôt démarrer un projet (collectif ou non) qui revêt un caractère professionnel et commercial. Moucadou est ainsi souvent évoquée comme une « pépinière à collectifs », tant il est courant que des petits groupes d'habitants se rassemblent pour démarrer un nouveau collectif avec un projet plus précis et, selon leurs mots, « plus sérieux ». C'est le cas, par exemple, du collectif de Bouffarel.

Les projets qui animent Moucadou évoluent considérablement en fonction des dynamiques collectives en place au point que le suivi de certaines activités, comme par exemple l'entretien des jardins tout au long de l'année, est rendu difficile.

Le quotidien des habitants est articulé autour de nombreuses activités : la reconstruction et l'aménagement des bâtiments principaux, l'entretien d'un petit troupeau de chèvres et brebis, le façonnement et la cuisson du pain au four à bois, le brassage de la bière, la coupe de bois et l'acheminement de fagots (pour le chauffage et pour le ballon d'eau de la salle de bain collective), les réparations mécaniques, la forge, l'organisation de concerts et festivités (une

fois par an) et d'autres activités artistiques et artisanales. Une autre activité à noter est la transformation de fromage et son affinage. Ce savoir-faire est en amélioration constante. Les habitants récupèrent depuis plusieurs années le lait invendu des fermiers au label « Roquefort » et le transforment en tomes, Saint-Nectaire, Comté, yaourts, petits lactiques et autres. De stimulantes expérimentations de recettes et de méthodes d'affinage sont menées, contrairement aux collectifs qui vendent leurs fromages.

L'autosuffisance alimentaire du collectif reste toutefois tributaire des initiatives individuelles des habitants et varie en fonction des dynamiques en place. Les habitants s'adonnent, par exemple, à la récupération d'invendus des supermarchés locaux et achètent en gros toutes sortes d'ingrédients nécessaires à la cuisine collective grâce à une contribution de quarante euros par semaine et par personne. Cette cotisation permet également de payer les charges diverses du lieu, et les personnes qui n'auraient pas d'aides sociales ou d'économies tirées de travaux de saison ou autres (vendanges, récoltes de fruits, chantiers, travaux de mécanique, etc.) peuvent en être exemptées. Cette situation suscite toutefois chez certains un comportement dit de « compensation » par un investissement supérieur dans les tâches, travaux et chantiers pour le collectif.



*Image 41 : Bâtiment principal*





*Image 42 : Exemple d'habitat individuel atypique*

## **Bouffarel**

La ferme de Bouffarel est un lieu collectif des Cévennes lozériennes qui, en 2016 et 2017, comptait quatre femmes et sept hommes, âgés de 26 à 37 ans. Étendu sur plus de trente hectares, dont une grande partie de forêts de chênes et châtaigniers, ce collectif base principalement son économie sur le façonnement de fromages de chèvre et la vente de crèmes de marrons. Ces activités économiques ont été facilitées par la présence dans leur ferme, déjà avant l'achat, de matériel agricole, châtaigneraies, troupeaux, etc.). La ferme, rachetée par l'association Terre de Liens en 2009 sur demande des habitants fondateurs du lieu, était en effet déjà organisée autour de l'entretien d'un troupeau de chèvres et du façonnement de fromages et comptait parmi les plus productives de la région.

Suite à une réflexion sur le bien-être animal et à une remise en question de la quête de croissance économique et de la dépendance à l'égard du travail rémunéré, la gestion collective de cette activité a été revue à la baisse, en conservant toutefois un troupeau d'une vingtaine de bêtes et une mécanisation légère de la traite, ce qui en fait l'élevage de plus conséquent que j'ai pu observer dans mon échantillon.

De nombreuses autres activités occupent le lieu comme le maraîchage, destiné principalement à l'autoconsommation sauf en cas de surproduction où le collectif vend alors une partie de sa production à des cantines scolaires de la commune, l'apiculture, l'entretien d'arbres et d'arbustes fruitiers, la culture d'herbes aromatiques et médicinales, l'entretien d'un poulailler, etc. Comme ailleurs, le collectif achète également, collectivement et en gros, les denrées alimentaires non produites comme le sucre, les céréales, l'huile, etc.

Les habitants du collectif de Bouffarel comptent, plus qu'ailleurs, d'anciens universitaires ou diplômés d'écoles d'art. La majorité d'entre eux a également vécu dans d'autres lieux collectifs (squats urbains ou autres fermes collectives), ce qui leur a conféré une expérience notable dans l'organisation de leur lieu, notamment visible dans le systématisme de leurs réunions, dans les outils organisationnels qu'ils ont mis en place (*cf.* chapitre V), dans les formalités de leur démarche d'accueil<sup>60</sup> et dans la réflexivité théorique et politique sur leurs pratiques. Cette expérience les conduit entre autres à discuter et questionner régulièrement leur fonctionnement et à pointer du doigt les potentiels rapports de domination qui surgiraient au quotidien. C'est par ailleurs un des rares endroits, avec la Calade, où la question des rapports de domination et de barrières à l'émancipation liés au genre est posée.

La ferme de Bouffarel se caractérise également, à l'instar de Farnac et la Calade, par son ancrage dans un réseau étendu de collectifs à la démarche similaire, ce qui favorise l'entraide matérielle, humaine, mais également juridique. Les habitants du collectif sont enfin particulièrement actifs au sein d'associations locales ainsi que dans la vie culturelle et politique de la commune où ils sont installés.

---

<sup>60</sup>. Les principes d'ouverture des collectifs aux personnes de passage peuvent créer des situations de conflits interpersonnels. Suite à quelques expériences humaines compliquées, notamment au sein du collectif de Moucadou, les habitants du collectif de Bouffarel ont pris la décision d'assumer la dimension affinitaire de leur collectif. Quiconque souhaite passer un séjour dans le collectif doit venir se présenter, passer une journée après laquelle il lui est demandé de partir pour que le collectif puisse délibérer et accepter ou non un séjour de un mois. Ensuite, il est décidé à l'unanimité si la personne peut rester trois mois, puis un an. Au bout de l'année, il est possible que la personne soit remerciée. Ce processus permet d'éviter les situations délicates d'exclusion lorsqu'elles ne sont pas annoncées en amont.





*Image 43 : Chaque matin, après la traite, le troupeau de chèvres est conduit dans des espaces de pâture autour de la ferme. Il ne rentrera en chèvrerie que le soir.*



*Image 44 : La ferme de Bouffarel : le bâtiment principal et la grange où se trouvent un atelier de bricolage et l'atelier de menuiserie. Au premier plan, un des jardins cultivés.*

## *Le Pégadou*

Le Pégadou est un lieu collectif des Cévennes gardoises comptant, à mon passage, deux femmes et six hommes, dont deux enfants et deux personnes de passage. Avec les Pradels, c'est un des seuls collectifs dont la propriété est individuelle. Margot, la propriétaire, et son compagnon Martin, ont acquis le lieu-dit du Pégadou, alors en ruine, dans l'idée d'ouvrir un lieu collectif et agricole. Ils ont très vite été rejoints par d'autres personnes désireuses de construire dans la durée les mêmes projets autonomisants. Comme il est courant dans les dynamiques des lieux collectifs que j'ai rencontrés, sa population a eu du mal à se stabiliser, accusant les venues et départs de nombreuses personnes.

En plus des activités collectives qui animent le lieu comme l'entretien des jardins, la pratique de la traction animale, l'entretien du poulailler, des cochons, des quelques moutons et des nombreux chantiers de rénovation et de construction, le Pégadou se démarque par l'organisation régulière de soirées concerts, majoritairement de musique rock, punk ou noise, qui contribuent à la notoriété du lieu, parfois davantage connu pour ses fêtes que pour son activité agricole. Le collectif est aussi reconnu comme un lieu de passage où séjournent régulièrement des personnes itinérantes pour des durées plus ou moins longues, allant de un mois à plus d'un an. Contrairement à la ferme de Bouffarel, le Pégadou n'a pas mis en place des critères de sélection ou des cahiers des charges, ce qui a contribué à ce que le collectif se sente parfois dépassé par l'installation de personnes à durée indéterminée qui ne partageaient pas la même dynamique de travail et les mêmes projets d'autonomisation.

Une autre spécificité du Pégadou se loge dans le fait d'avoir développé des activités individuelles au sein du lieu dont les revenus ne sont pas destinés au collectif. C'est le cas de la brasserie, de la boulangerie et, plus tard, de la culture maraîchère d'une des parcelles du terrain. Les productions sont alors rachetées à prix d'amis par les habitants du collectif ou vendues, à l'extérieur, dans des réseaux de connaissances ce qui donne aux producteurs une indépendance financière tout en développant diverses perspectives sur le lieu.





*Image 45 : Le Pégelou pendant un chantier de rénovation d'une partie de la maison principale.*

## **Farnac**

Farnac est un collectif du plateau ardéchois faisant partie de la fondation et coopérative « Largo Plazo » depuis 1993. Cette coopérative dont le nom signifie en espagnol « long terme » a été fondée en 1973. Depuis, le collectif de départ a essaimé et regroupe aujourd'hui divers collectifs agricoles en France et dans le monde, aux inspirations libertaires, organisés en réseaux de manière autogérée et créant des relations d'échange de savoirs et de marchandises. En ce qui concerne Farnac, le collectif s'est spécialisé dans la filière bois, de l'abattage à la charpente, en passant par le débardage, la scierie et la menuiserie. En effet, le collectif tire parti d'environ cent hectares de forêts gérées dans une perspective durable avec l'aide de donations mutualisées par Largo Plazo pour les investissements (scies mobiles, camions transporteurs, tracteurs, etc.).

Outre ces avantages financiers, Farnac est toutefois le seul collectif de Largo Plazo à avoir une indépendance financière grâce à la vente de bois de chauffage, de planches, de la réalisation de chantiers de charpente, mais également grâce à l'autosuffisance alimentaire qu'ils ont développé au fur et à mesure des années. De tous les collectifs rencontrés, celui-ci est, en effet, celui où les productions alimentaires sont les plus conséquentes et diversifiées : maraîchage en totale autonomie, culture de blé et d'autres céréales en quantité suffisante pour



la consommation annuelle, élevage de poulets, de vaches, de brebis, de cochons, récolte de fruits, autonomie en pâtures et prairies pour les foins, etc. Si une partie du travail agricole se fait en traction animale, Farnac est également un des collectifs les plus équipés en termes d'outillages motorisés.

La spécificité de Farnac tient au fait que c'est un collectif majoritairement familial. La vingtaine d'habitants, dont la moitié d'enfants âgés entre 2 et 17 ans, sont presque tous parentés. Françoise, la doyenne, qui est d'ailleurs la personne la plus âgée et ayant vécu le plus longtemps en collectif que j'ai pu rencontrer, est à l'initiative du rachat de ce lieu par Largo Plazo et habite encore aujourd'hui avec trois de ses fils, leur compagne et leurs enfants ainsi qu'avec un autre jeune couple (dont la femme est une née dans un autre collectif de Largo Plazo) et leurs enfants et une autre femme (ayant vécu dans d'autres lieux de Largo Plazo également) avec sa fille.

Contrairement aux autres collectifs, Farnac ne compte pas d'habitats individuels. Ils logent tous dans la même maison, bien que des dortoirs soient disponibles dans d'autres bâtiments (dortoirs à destination des personnes de passage pour les chantiers collectifs organisés annuellement, par exemple). Cette collectivisation de l'habitat, au même titre que des revenus ou du RSA, relève d'une volonté d'endiguer ce qui est considéré comme des replis individualistes au sein du collectif.

Farnac, ainsi que Largo Plazo dans son ensemble, se démarque également par des discours davantage révolutionnaires et est impliqué dans des réseaux de luttes, notamment en ce qui concerne l'accueil de migrants, le partage de semences paysannes et des prises de positions anticapitalistes sans pour autant intégrer les luttes de pouvoir dans la sphère de la politique institutionnelle.



*Image 46 : Hameau de Farnac vu depuis la montagne.*



*Image 47 : Salle à manger pendant le repas de midi.*

## *Le Hameau des chênes*

À l'origine, la ferme du Hameau des chênes, des Cévennes lozériennes, était squattée. En 2001, Hervé, dans l'idée de démarrer une activité agricole en collectif, s'était installé dans cette ferme abandonnée faute de successeur. Plusieurs personnes le rejoignent et, petit à petit, leurs activités se viabilisent, des habitats individuels se construisent, la maison principale est rénovée, des enfants naissent et, comme à l'habitude, de nombreuses personnes vont et viennent, s'installant pour des durées plus ou moins longues. En 2012, la commune, devenue propriétaire du lieu somme le collectif d'évacuer les lieux. Le Hameau des chênes entreprend alors le rachat de la ferme par Terre de Liens et entreprend une campagne de soutien qui a contribué à faire connaître le collectif dans la région.

Depuis lors, les activités se sont professionnalisées. Les onze habitants, accompagnés de six enfants, ont pris le parti d'individualiser leurs activités et de veiller à leur complémentarité : maraîchage, petit élevage de vaches (pour le lait, la crème et le beurre), petit élevage de chèvres, de poules, de lapins, récolte de fruits, façonnement du pain et de brioches, culture de safran, élaboration de tisanes, etc. Le tout est vendu sur les marchés, tout en assurant l'autosuffisance alimentaire du collectif en y ajoutant des cotisations à prix libres pour les achats supplémentaires. Étant donné les vingt-quatre hectares de surface agricole, plusieurs personnes ont pris le statut agricole et ont fait des demandes de subventions à la PAC qui sont ensuite mutualisées par les habitants du collectif pour gérer les investissements en matériels, les charges ou les autres frais quotidiens.

Comme c'est souvent le cas, (*cf.* chapitres II et VI), le Hameau des chênes s'est intégré sur le territoire en partie grâce à la reconnaissance de leur débrouillardise et leur force de travail. Il n'est d'ailleurs pas rare, comme dans les autres collectifs, que les habitants rendent des services (par exemple, des services de mécanique lors de gros chantiers agricoles comme les moissons ou autres).

Plus qu'ailleurs, le Hameau des chênes laisse de la place au repli familial. Il n'est pas rare que les repas collectifs du soir soient désertés, chaque famille ou couple préférant passer la soirée dans leur habitat respectif (yourte, maison en terre et paille, camion, maison en pierres rénovée, etc.). Malgré les ambitions libertaires du Hameau des chênes, le peu de projets fédérateurs et les difficultés relationnelles ont joué un rôle non négligeable dans l'émergence de conflits interpersonnels. Ceux-ci ont débouché sur un départ massif de douze personnes (quatre couples et leurs enfants) peu de temps après que je sois partie. Quelques temps après,



d'autres personnes sont toutefois arrivées, assurant ainsi la pérennisation des activités délaissées.



*Image 48 : Session de jardinage sur une des parcelles de jardin, un peu à l'écart du hameau*



*Image 49 : Maison principale.*

# LISTE DES ABRÉVIATIONS

AB : Agriculture Biologique

AOC : Appellation d'Origine Contrôlée

ARS : Agence Régionale de la Santé

CMU : Couverture Maladie Universelle

CUMA : Coopérative d'Utilisation du Matériel Agricole

DGCCRF : Direction Générale de la Concurrence, de la Consommation et de la Répression des Fraudes

DJA : Dotation Jeunes Agriculteurs

DDSV : Direction Départementale des Services Vétérinaires

FNC : Fédération Nationale des Chasseurs

GAL : Groupe d'Action Local

GIEC : Groupe d'Experts Intergouvernementaux de l'Évolution du Climat

INAO : Institut national de l'origine de la qualité

INRA : Institut National de la Recherche Agronomique

INSEE : Institut National de la Statistique et des Études Économiques

OGM : Organisme Génétiquement Modifié

PAC : Politique Agricole Commune

RSA : Revenu de Solidarité Active

SCI : Société Civile Immobilière

SMIC : Salaire Minimum Interprofessionnel de Croissance

TDL : Terre de Liens

WWOOF : World Wild Opportunities on Organic Farms

ZAD: Zone à Défendre

# TABLE DES ILLUSTRATIONS

## CHAPITRE I

## CHAPITRE II

Image 1 : « L'en dehors ».	60
Image 2 : Région privilégiée pour le travail de terrain : le sud-est du Massif central.	83
Image 3 : Carte des collectifs étudiés.	85

## CHAPITRE III

Image 4 : Graffitis.	97
----------------------	----

## CHAPITRE IV

Image 5 : Serre.	136
Image 6 : Stand sur le marché.	138
Image 7 : Fenaison et stockage des ballots de foin.	141
Image 8 : Préparation des réserves de coulis et conserves de tomates pelées.	141
Image 9 : Récoltes (courges, maïs, haricots, piments etc.).	143
Image 10 : Entretien des animaux l'hiver.	143
Image 11 : Moissons.	150
Image 12 : Grillage des châtaignes.	158
Image 13 : Tri des châtaignes.	158
Image 14 : Carnet de boulangerie.	161
Image 15 : Carnet de tenue de la fromagerie.	162

## CHAPITRE V

Image 16 : Tableaux d'organisation de la vie collective.	174
Image 17 : Tableau d'organisation de l'activité chevrière.	175
Image 18 : Repas du soir, convivialité.	177
Image 19 : Élaboration des plannings en réunion.	179
Image 20 : Temps de réunion.	182

## CHAPITRE VI

Image 21 : Tri des haricots.	224
Image 22 : Batteuse.	226
Image 23 : Chantier.	230
Image 24 : Outillage motorisé.	230
Image 25 : Traite mécanisée.	233
Image 26 : Transformation des châtaignes.	235
Image 27 : Atelier de menuiserie.	250

## CHAPITRE VII

Image 28 : Enfumage des oscypek.	289
Image 29 : Semences de tomates.	296
Image 30 : Partage de connaissance concernant la reproduction de semences.	298
Image 31 : Traction animale au printemps.	299
Image 32 : Cas de démonstration de traction animale lors d'une foire locale.	311
Image 33 : Romantisme rural.	317

## CHAPITRE VIII

Image 34 : Piège des élections.	334
---------------------------------	-----

## ANNEXES

Image 35 : Ferme, bâtiment collectif et abris bois (Bertizène).	395
Image 36 : La traction animale et les paysages verdoyants de la Haute-Loire (Bertizène).	395
Image 37 : Remorque et maison principale (Les Pradels).	397
Image 38 : Vue surplombante sur la vallée depuis les jardins (Les Pradels).	398
Image 39 : Jardins et maison principale (La Calade).	400
Image 40 : Stand sur le marché du village (La Calade).	401
Image 41 : Bâtiment principal (Moucadou).	403
Image 42 : Exemple d'habitat individuel atypique (Moucadou).	404
Image 43 : Sortie du troupeau de chèvres (Bouffarel).	406
Image 44 : Bâtiment principal et grange (Bouffarel).	406
Image 45 : Chantier de rénovation (Le Pégallou).	408
Image 46 : Hameau (Farnac).	410
Image 47 : Salle à manger pendant le repas de midi (Farnac).	410
Image 48 : Session de jardinage sur une des parcelles de jardin (Le Hameau des chênes)	412
Image 49 : Maison principale (Le Hameau des chênes)	412

# RÉSUMÉ

À cheval sur six régions, le Massif central est connu pour avoir été très fortement marqué par l'exode rural lors de la révolution industrielle. Cependant, depuis la fin des années 1960, la région est le spectacle d'un mouvement migratoire à sens inverse. Une nouvelle population d'origine citadine s'est installée dans ces places laissées vacantes, et ce, dans l'idée d'opérer un « retour à la terre », de rompre avec la logique salariale et de réinventer des formes collectives de vie et de travail basées sur un fonctionnement autogestionnaire. Mon travail consiste à interroger ce renouveau de la paysannerie par le prisme théorique de la multiplicité des temporalités.

S'intéresser aux différentes temporalités qui surgissent au quotidien m'a permis de mettre en avant la diversité des situations sociales et des modes d'activité que vivent les habitants des collectifs néo-paysans autogérés. Mes recherches ont démontré que ceux-ci évoluent dans une multiplicité de rapports au temps, lesquels sont induits par l'espace où ils vivent, les pratiques qui y sont associées et les utopies et discours qu'ils mobilisent. À chaque activité (l'élevage, le façonnement du pain, le maraîchage, les transformations, mais aussi les demandes de subventions, la rédaction de projets ou les projections personnelles liées à la propriété), correspond ainsi un rapport au temps spécifique et l'ensemble de ces différentes temporalités constitue la dynamique du phénomène néo-paysan et façonne son imaginaire.

J'ai divisé ces différentes temporalités selon deux types. D'un côté, j'ai focalisé mon attention sur les rapports que les individus entretiennent à l'égard des horizons temporels passé, présent et futur, ce qui m'a permis de mettre en avant 1) comment la nostalgie et la réappropriation de savoirs et savoir-faire issus de la paysannerie traditionnelle s'orchestrent en fonction d'un rejet du présent et d'une crainte à l'égard du futur, 2) comment cohabitent deux approches du futur (utopique et dystopique) de manière ambivalente et 3) comment celles-ci conduisent à un présentisme cynique, épicurien et passionnel qui permet aux individus de garder une cohérence sociale et politique dans leur projet de vie.

De l'autre, j'ai analysé minutieusement l'organisation du travail au sein de ces groupes, la concurrence des temporalités cycliques propres au travail agricole, les aspirations à un travail libéré et à une décélération des rythmes de vie qui animent le projet de retour à la terre et de vie en collectif, les organisations temporelles intrinsèques à la vie collective autogérée et, enfin, les contraintes temporelles véhiculées par la professionnalisation et la commercialisation des produits, notamment dans le rapport que les individus entretiennent à l'égard des institutions et organismes de financement.

Cette approche apporte un éclairage empirique nécessaire aux travaux théoriques qui prônent l'existence des temporalités multiples et porte un regard nouveau et nuancé sur le phénomène néo-paysan, embrassant par ailleurs le principe selon lequel les sociétés humaines s'accomplissent de façon dynamique et que leurs objectifs sont sans cesse négociés, divers et pluriels.



## ABSTRACT

Like many parts of the French countryside, the *Massif Central* was deeply affected by the rural exodus that occurred during the industrial revolution. Yet, since the 1960s, the region has seen this pattern reversed. A new population of city-dwellers has colonised many once-abandoned settlements in the hope of “getting back to nature”, breaking away from the logic of wage employment and reinventing collective ways of living and working, based on self-governance.

Paying attention to the different temporalities that arise in daily life allowed me to point out the diversity of social situations and activity modes that neo-rural and self-managed communities are experiencing in the south of France. My research demonstrates indeed that their inhabitants reference a multiplicity of temporalities depending on the space they are living in, the practices associated with it, their utopia and their discourse. Each activity (goat farming, bread moulding, gardening, cooking, but also subsidy seeking, project application, personal projection linked to property) reflects a specific relationship to time, and the sum of all these temporalities constitutes the dynamic of the neo-rural phenomenon and shapes its collective imagination.

I divided these temporalities into two parts. On the one hand, I focused on the actors’ relationships to past, present and future. That allowed me to show how nostalgia and the will to reconnect, in one way or another, with the traditional farming lifestyle of the pre-capitalist era, are actually the result of the rejection of an imperfect present, an alarmist view of the future and the desire to create a radical and utopian alternative, engendering a constant back and forth between references to past, future and present. The people I met therefore take two opposite yet co-existing approaches to their imagined future (utopic and dystopic), both of which are intrinsically linked to the way they apprehend the present, with passion, fear, cynicism and epicureanism.

On the other hand, I analysed how the neo-rural communities organize labour and how different temporalities interact, such as the cyclical temporality specific to agriculture, temporalities linked with regard to their aspirations to emancipation, “free labour”, and a deceleration of the rhythms and cadence of farming work; the social organization of the collective and self-managed life they construct; and the temporal constraints resulting from the professionalization and commercialization of their products.

This study brings an empirical input that the theoretical work advocating for a multiplicity of time requires, as well as a nuanced, innovative perspective on the neo-rural phenomenon, embracing the idea according to which human societies fulfil themselves in a dynamic way, with goals and beliefs constantly negotiated, diverse and plural.



# TABLE DES MATIÈRES

<b>REMERCIEMENTS</b>	<b>4</b>
----------------------	----------

<b>INTRODUCTION</b>	<b>8</b>
---------------------	----------

## **CHAPITRE I**

<b>DE LA MULTIPLICITÉ DES TEMPORALITÉS COMME CADRE D'ANALYSE</b>	<b>18</b>
--	-----------

<b>1. DÉFINIR LE TEMPS</b>	<b>18</b>
----------------------------	-----------

<b>2. AVÈNEMENT DU TEMPS COMME OBJET SOCIAL</b>	<b>21</b>
---	-----------

2.1. L'ÉCOLE DURKHEIMIENNE ET LA PHILOSOPHIE	21
--	----

2.2. UN CORPUS THÉORIQUE DIFFORME	25
-----------------------------------	----

2.3. UN RENVERSEMENT ÉPISTÉMOLOGIQUE DOUBLE	28
---	----

<b>3. DE LA MULTIPLICITÉ DES TEMPORALITÉS EN SCIENCES SOCIALES</b>	<b>34</b>
--	-----------

3.1. TEMPORALITÉS BINAIRES : LA PROPOSITION DE L'ÉCOLE COGNITIVISTE	35
---	----

3.2. HALBWACHS, GURVITCH ET LA MULTIPLICITÉ DES TEMPS : LE RENDEZ-VOUS MANQUÉ	37
---	----

3.3. EMBRASSER L'HÉTÉROGÉNÉITÉ SOCIALE	41
--	----

<b>4. POUR UNE SCIENCE DES TEMPS</b>	<b>47</b>
--------------------------------------	-----------

4.1. CADRES TEMPORELS ET MILIEUX TEMPORELS	48
--	----

4.2. L'ÉQUATION TEMPORELLÉ	50
----------------------------	----

4.3. L'ÉCOLOGIE TEMPORELLÉ	51
----------------------------	----

4.4. LA TEMPORALITÉ DOMINANTE	52
-------------------------------	----

<b>5. CONCLUSION</b>	<b>55</b>
----------------------	-----------

## **CHAPITRE II**

<b>DESCRIPTION DU TRAVAIL DE TERRAIN ET DÉFINITION DE L'OBJET D'ÉTUDE</b>	<b>58</b>
---	-----------

<b>1. CONTEXTUALISATION DU PHÉNOMÈNE</b>	<b>59</b>
--	-----------

1.1. DES « MILIEUX LIBRES » AUX COMMUNAUTÉS POST-SOIXANTE-HUITARDES	59
---	----

1.2. SINGULARITÉS CONTEMPORAINES	63
----------------------------------	----

<b>2. DÉFINITION DE L'OBJET ET CHOIX SÉMANTIQUES</b>	<b>70</b>
--	-----------

2.1. DU « NÉO-RURAL » AU « NÉO-PAYSAN »	70
---	----

2.2. DE LA « COMMUNAUTÉ » AU « COLLECTIF »	79
<b>3. DESCRIPTION DU TRAVAIL DE TERRAIN ET DÉMARCHE MÉTHODOLOGIQUE</b>	<b>83</b>
3.1. PRISE DE CONTACT ET ÉCHANTILLONNAGE	83
3.2. UN ESPACE GÉOGRAPHIQUE DESSINÉ A POSTERIORI	88
3.3. DE L'OBSERVATION PARTICIPANTE	89
<b>4. CONCLUSION</b>	<b>91</b>

## **CHAPITRE III**

### **UNE CRITIQUE SOCIALE DU TRAVAIL SELON SA PERSPECTIVE TEMPORELLE** **94**

<b>1. TEMPORALITÉ DOMINANTE, VALEUR TRAVAIL ET CAPITALISME</b>	<b>95</b>
1.1. ALIÉNATION TEMPORELLE ET SALARIAT	95
1.2. DE LA VALEUR TRAVAIL	98
1.3. CONTAGION DU « TEMPS ABSTRAIT » HORS DE LA SPHÈRE ÉCONOMIQUE	100
<b>2. CONTRE LE « TRAVAIL »</b>	<b>103</b>
2.1. AUTODÉTERMINATION TEMPORELLE ET CRITIQUE DE LA RATIONALITÉ ÉCONOMIQUE	104
2.2. DU « TRAVAIL » AUX « ACTIVITÉS »	109
2.3. CONTRE L'HÉTÉRONOMIE	112
2.4. TRAVAIL ET CONSOMMATION	115
2.5. QUÊTE DE SENS : PAPILLONNAGE ET POLYVALENCE	119
2.6. UNITÉ DU TRAVAIL ET DE LA VIE	125
<b>3. CONCLUSION</b>	<b>127</b>

## **CHAPITRE IV**

### **LE MILIEU TEMPOREL DU TRAVAIL AGRICOLE** **130**

<b>1. DES OUTILS DE MESURE DU TEMPS INADÉQUATS</b>	<b>131</b>
<b>2. ORGANISATION SELON LA CYCLICITÉ DES SAISONS</b>	<b>133</b>
<b>3. LA LENTEUR DU « RYTHME DE LA TERRE » ?</b>	<b>147</b>
<b>4. DE LA FLEXIBILITÉ TEMPORELLE</b>	<b>153</b>
<b>5. DES TEMPORALITÉS À TOUTES ÉCHELLES : LE CAS DU PAIN ET DU FROMAGE</b>	<b>159</b>

<b>6. PRÉVOIR LE FUTUR À ÉCHELLE HUMAINE</b>	<b>163</b>
<b>7. CONCLUSION</b>	<b>168</b>

## **CHAPITRE V**

<b>DE LA TEMPORALITÉ AUTOGESTIONNAIRE</b>	<b>170</b>
<b>1. COORDINATION DE LA VIE COMMUNE ET RÉPARTITION DU TRAVAIL</b>	<b>170</b>
<b>2. COMPOSER AVEC LES TRAJECTOIRES D'INSTALLATION DE CHACUN</b>	<b>184</b>
<b>3. DÉPARTS LASSÉS ET INLISSABLES ARRIVÉES</b>	<b>191</b>
<b>4. ACCÈS À LA PROPRIÉTÉ ET OUTILS DE PÉRENNISATION DU COLLECTIF</b>	<b>196</b>
<b>5. CONCLUSION</b>	<b>204</b>

## **CHAPITRE VI**

<b>LE RETOUR DE LA VALEUR TRAVAIL</b>	<b>206</b>
<b>1. DE LA PROACTIVITÉ</b>	<b>206</b>
1.1. « TROUVER SA PLACE »	206
1.2. LE TRAVAIL, C'EST LA SANTÉ	212
1.3. QUELQUE CHOSE À PROUVER	214
1.4. TRAVAIL SUR SOI ET TOLÉRANCE	216
<b>2. L'APPARITION DU « TEMPS POUR SOI »</b>	<b>218</b>
<b>3. DE LA PROFESSIONNALISATION</b>	<b>224</b>
3.1. LA FIN DES HARICOTS	225
3.2. MACHINES	230
3.3. DE LA COMMERCIALISATION	237
3.4. LES CORDONNIERS SONT LES MOINS BIEN CHAUSSÉS	242
3.5. LÉGALISATION ET SUBVENTIONS	242
3.6. ASPIRATIONS PROFESSIONNELLES INDIVIDUELLES	248
3.7. LE SALARIAT, FÉMININ ?	253
<b>4. CONCLUSION</b>	<b>258</b>

## **CHAPITRE VII**

### **DE LA NOSTALGIE** **260**

#### **1. THÉORIES EXPLICATIVES DU SURGISSEMENT D'UN REGRET DU PASSÉ** **260**

- 1.1. NAISSANCE D'UN CONCEPT 260
- 1.2. UNE INTERACTION AVEC LE PRÉSENT 262
- 1.3. NOSTALGIE ET ANTHROPOLOGIE 264
- 1.4. UN CONTEXTE PARTICULIÈREMENT PROPICE À LA NOSTALGIE ? NOSTALGIE ET CRISE 265

#### **2. LA NOSTALGIE À L'ÉGARD DE LA PAYSANNERIE TRADITIONNELLE : UN REFRAIN ?** **268**

- 2.1. CRITIQUE DU PROGRÈS ET INSTRUMENTALISATION POLITIQUE DE LA PAYSANNERIE 268
- 2.2. PETITES HISTOIRES DE MALENTENDUS IDÉOLOGIQUES 274
- 2.3. RENAISSANCE RURALE 276
- 2.4. QUERELLES EXONOSTALGIQUES 280
- 2.5. IMPARABLE ENDONOSTALGIE 287

#### **3. NOSTALGIE ET CRITIQUE SOCIALE** **292**

- 3.1. SE DÉFENDRE D'ÊTRE NOSTALGIQUE 292
- 3.2. NOSTALGIE ET UTOPIE 294
- 3.3. SE RÉAPPROPRIER DES SAVOIR-FAIRE RÉVOLUS 296
- 3.4. LAISSER DE LA PLACE À L'« ATTRACTION PASSIONNÉE » 305

#### **4. LA NOSTALGIE N'EST PLUS CE QU'ELLE ÉTAIT** **307**

- 4.1. ÉVOLUTION DE LA NOSTALGIE AU COURS DU PARCOURS BIOGRAPHIQUE 307
- 4.2. USAGE STRATÉGIQUE DE LA NOSTALGIE 309
- 4.3. SAISIR L'ÉMOTION 313
- 4.4. « NOSTALGIE BOOM » ? 317

#### **5. CONCLUSION** **320**

## **CHAPITRE VIII**

### **UTOPIE, DYSTOPIE ET PRÉSENTISME** **324**

#### **1. LE FUTUR, UN OBJET D'ÉTUDE PEU ASSUMÉ** **324**

#### **2. NO FUTURE** **327**

#### **3. DU PRÉSENT** **337**

3.1. UN TEMPS DE REPLI ?	337
3.2. LE PRESENT COMME « LIEU DE CONJONCTURE DE L'UTOPIE »	343
<b>4. « MILITANTISME EXISTENTIEL » ET LOCALISATION DES ENJEUX</b>	<b>347</b>
<b>5. CONCLUSION</b>	<b>353</b>
<b>CONCLUSION</b>	<b>356</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>364</b>
<b>ANNEXE</b>	<b>394</b>
<b>BRÈVES MONOGRAPHIES</b>	
LA FERME DE BERTIZÈNE	394
LES PRADELS	397
LA CALADE	399
MOUCADOU	402
BOUFFAREL	405
LE PÉGALOU	408
FARNAC	409
LE HAMEAU DES CHÊNES	412
<b>LISTE DES ABRÉVIATIONS</b>	<b>414</b>
<b>TABLE DES ILLUSTRATIONS</b>	<b>415</b>
<b>RÉSUMÉ</b>	<b>417</b>
<b>ABSTRACT</b>	<b>418</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES</b>	<b>420</b>