



institut universitaire
graduate institute
d'études du développement
of development studies

Itinéraires

Pratiques de la décroissance

Camille MADELAIN

Notes et travaux n° 76

ITINÉRAIRES
Notes et Travaux
n° 76

Pratiques de la décroissance

Camille MADELAIN

© iued, mai 2005

CHF 12.–

INSTITUT UNIVERSITAIRE D'ÉTUDES DU DÉVELOPPEMENT

Service des publications

C.P. 136 – CH-1211 GENÈVE 21

<http://www.iued.unige.ch> – publications@iued.unige.ch

Mémoire de diplôme d'études approfondies en études du développement,
présenté en novembre 2004

Directrice de mémoire : Marie-Dominique PERROT
Jury : Gilbert RIST

*Les idées exprimées dans la collection des Itinéraires ne reflètent pas nécessairement
celles de l'Institut universitaire d'études du développement (iuéd).*

Remerciements

Merci à toutes les personnes qui m'ont accueillie pour partager un repas, un logement et des discussions. Ce mémoire doit beaucoup aux conversations et aux rencontres avec des déserteurs et déserteuses, qui s'interrogent sur les alternatives possibles à l'activisme et expérimentent un engagement politique original. Merci à tous les chercheurs et chercheuses qui rejettent les modèles théoriques simplistes et explorent des idées audacieuses ; merci notamment à Marie-Dominique Perrot et à Gilbert Rist pour leurs conseils et leurs relectures.

Table des matières

Préface	9
Introduction	13
Le contexte de l'enquête	14
<i>Le terrain : présentation des lieux et des situations d'entretien</i>	14
<i>Le contexte socio-historique : un exode urbain</i>	17
Décroissants et néoruraux	20
<i>Les décroissants comme un type particulier de néoruraux</i>	21
<i>Les décroissants et la « résistance ordinaire »</i>	21
<i>Le capitalisme, ses critiques et la décroissance</i>	23
Retour sur la problématique	24
<i>Les pratiques décroissantes</i>	24
<i>Question et hypothèses</i>	25
Partie I. A la recherche des fondements théoriques des pratiques décroissantes	27
« L'autonomie vaut mieux que l'hétéronomie »	
ou la politisation de l'espace domestique et de la vie ordinaire	27
La « nature » ne doit pas être considérée uniquement	
comme un ensemble de moyens mais aussi comme dotée de fins	30
La responsabilité du sujet	32
Partie II. L'autonomie en pratique : conditions et limites	37
L'autoproduction : économie domestique et écologie des pratiques	37
<i>Un espace de vie</i>	37
<i>Une autonomie énergétique</i>	39
La sécurité d'un groupe : sécurité matérielle, sécurité affective	40
<i>L'espace de la réciprocité et du partage</i>	40
<i>Qu'est-ce qui unit le groupe ?</i>	41
<i>Des réseaux de solidarité</i>	43
<i>La sécurité du groupe et l'individu : difficiles conciliations</i>	44
Les contraintes structurelles :	
nécessité de gagner de l'argent et de s'accommoder avec les lois	45
<i>L'argent comme moyen d'autonomie</i>	45
<i>Connaître les lois</i>	46
<i>Une autonomie facilitée par des facteurs sociologiques et historiques</i>	47
Conclusion	49

Partie III. Conflits et justification	51
Des relations difficiles avec l'extérieur : les conflits et leurs résolutions	53
<i>L'isolement pour résister à la tentation du « bas »</i>	53
<i>Les expériences de rejet</i>	54
<i>L'incompréhension</i>	55
<i>Des relations pacifiées</i>	56
La contrainte de justification	59
<i>Avec qui discute-t-on ?</i>	59
<i>Des compromis</i>	61
<i>Les critiques et leurs conséquences</i>	63
Conclusion	73
Bibliographie	77
Annexe 1. Liste des lieux visités et des personnes interrogées	81
Annexe 2. L'utopie du philosophe inuit Aper Sonn, considérée dans ses aspects économiques, politiques, sociologiques, technologiques, écologiques...	83

Préface

Comment dépasser la situation de panne conceptuelle dans laquelle s'est enlisée la réflexion contemporaine sur le développement et la mondialisation ? Existe-t-il des issues de secours sur les bas-côtés de l'impasse globalitaire, au fond de laquelle le productivisme, la recherche de la rentabilité du capital à tout prix, la croissance obligatoire, la concurrence mortifère et la spéculation financière poussent le monde ? La décroissance est-elle une piste à explorer ou une utopie à combattre ?

Depuis le début des années 2000, la notion de *décroissance* fait débat hors des sentiers battus de la critique radicale du développement. Des colloques lui sont consacrés dans le monde francophone. Des journaux, pourtant peu enclins à l'accueillir, ont été contraints d'en parler pour suivre le mouvement. Ouvrages et articles, auteurs, praticiens et militants tentent de lui façonner – à grand-peine mais avec enthousiasme – un profil théorique et un corps de pratiques. Nul ne sait si cet intérêt relativement soudain pour la décroissance va se prolonger, s'approfondir et s'étendre. Mais le simple fait que le débat soit engagé est encourageant.

En dépit de cette discussion naissante, la croyance dans la croissance économique présentée comme panacée obligatoire, sa nature religieuse et son caractère apparemment indéradicable n'en sont pas pour autant véritablement ébranlés. Loin s'en faut. Le besoin d'un véritable « événement de pensée » (Thierry Marchaisse) reste insatisfait. En effet, il faut bien admettre que la *décroissance* ne s'est pas encore suffisamment détachée de l'obsession économique qu'elle combat, même si elle fait croire, à tort, qu'elle en est l'exact opposé. C'est d'ailleurs en partie là où le bât blesse : opposer terme à terme croissance et décroissance (celle-ci fût-elle conviviale et solidaire...) contraint à situer le débat en prenant encore une fois l'économie et la croissance comme référents incontournables, même si c'est pour les critiquer.

Il n'en reste pas moins que défenseurs *et* détracteurs de la décroissance considérée dans ses différentes acceptions ont d'ores et déjà contribué à poser quelques bonnes questions. Les pages qui suivent en témoignent. La question de la décroissance est traitée ici à partir d'une expérience de rencontre, de dialogue et de travail avec des personnes concrètes sur deux « terrains » de recherche, en France. Ainsi, ce texte de Camille Madelain se situe au croisement d'une réflexion existentielle, d'un positionnement politique, d'une recherche théorique et d'un itinéraire singulier. Comme elle le dit de façon quasi implicite dans sa conclusion, elle s'apprêtait, après la fin de ses études, à passer « de l'autre côté du miroir », pour rejoindre celles et ceux qu'elle nomme les « décroissants ». C'est donc dans un rôle qui tient à la fois du sujet-chercheur-participant et de la décroissante à venir qu'elle s'est intéressée à deux communautés qui, bien que très différentes, peuvent se ranger dans la catégorie des « paysans atypiques » qu'elle a rencontrés.

Son thème et sa démarche sont originaux. Elle a su négocier, avec sensibilité et intelligence, des tournants délicats : entre prise de distance théorique et empathie naturelle, entre mémoire de recherche et cheminement personnel, entre écriture et perception des sens, entre exigences de recherche et respect des personnes. Cela afin que l'un des termes n'annule pas l'autre, et réciproquement...

Aujourd'hui, dans les pays dits « développés », nous savons, de façon implicite, que la consommation globale des ressources demanderait, pour être continue, au moins *deux* planètes, et que cette surconsommation est non seulement insoutenable à moyen terme, mais aussi socialement injuste, pour ne pas dire scandaleuse. A tout le moins, la conscience, dans les pays du Nord, d'un gaspillage des ressources est

largement partagée. Si l'on tient compte des prévisions relatives à l'accroissement global de la population avec un taux moyen de croissance estimé à 2%, c'est de 30 planètes dont nous aurions besoin en 2050¹. Mais, dans une société où l'instantanéité est érigée au rang de valeur, cette échéance paraît bien abstraite et fort lointaine.

Les personnes qui sont au cœur de ce travail sont de celles qui, pour des raisons très diverses, ont décidé de sauter en marche du train de la croissance économique – considérée dans son sens large de « marchandisation du monde et des relations sociales » – et de se ressaisir, pour prendre leurs responsabilités face à une situation qu'elles jugent avec une sévérité qui n'a d'égale que la radicalité de leur prise de position existentielle. En effet, elles se sont déconnectées du monde salarial, industriel, urbain, technocratique, dépendant, consommateur effréné de gadgets et dévoreur de ressources. Elles se sont organisées et installées en rompant, dans la mesure du possible, avec tout comportement complice d'une croissance économique qu'elles récuse et de la débauche d'énergie que cette dernière suppose.

L'auteure qualifie de « décroissants » ces « objecteurs de croissance », ces volontaires enrôlés sous le drapeau de la simplicité, ces marginaux de la ville venus s'accorder à la vie de la nature alentour et y travailler d'arrache-pied. Elle s'est intéressée à leurs pratiques, à leur travail, à leur milieu, à leur discours, à leurs bêtes, à leurs hôtes, à leurs soucis. La question qui lui a servi de fil rouge était de savoir comment les décroissants et leur mode de vie décalé pouvaient durer dans le temps : pour y parvenir, quelles convictions faut-il entretenir, dans quelles conditions matérielles doit-on vivre, quels types de pratiques inventer, quels compromis passer, comment garder l'espoir d'une relève générationnelle ? Est-il possible de rapprocher les décroissants d'aujourd'hui de leurs lointains cousins qui, après Mai 68, s'étaient établis en communautés dans la campagne française ? En quoi s'en distinguent-ils ?

Au-delà des propos généraux sur la croissance ou la décroissance, Camille Madelain s'est penchée sur les signes présents, à une échelle locale réduite, d'un mode de vie résolument à contre-courant.

L'importance des communautés de « décroissants » ne tient pas à leur nombre, ni à leur outillage théorique, ni à leur potentialité de diffuser des pratiques excentriques dans une société rivée à l'idée de croissance. Ce qui est frappant et qui distingue les décroissants des « autres » – qu'ils soient victimes ou privilégiés de la croissance –, c'est leur volontarisme, la faculté qu'ils ont développée d'« ajuster leur consommation à leur production », d'adapter leurs besoins à leur capacité de les satisfaire. Ils sont tenus par l'exigence de produire eux-mêmes ce qui leur est nécessaire. En prise directe avec une réalité sensible et contraignante, ce « simple » positionnement est en soi révolutionnaire. Ainsi, ce que tout citoyen consommateur a peur de perdre, ou considère comme normal de posséder (emploi, confort, sécurité, conformisme d'appartenance, gamme inépuisable d'objets proposés à sa carte de crédit, mais aussi simplement livrés comme matière à ses rêves...) se profile sous un éclairage nouveau, insolite.

Tout choix suppose un renoncement. A plus forte raison, le choix d'une vie décroissante suppose une gestion du sacrifice à la fois élaborée, joyeuse et réaliste. Voilà pourquoi les « décroissants » prennent part au débat de façon concrète et non discursive. Ils se démarquent en incarnant, jour après jour, un projet social et existentiel radicalement distant de tout ce qui se présente sous la forme d'un rapport marchand ou d'une relation destructrice de la nature. Ils cherchent à construire un mode d'existence autonome et à développer des relations responsables vis-à-vis des

¹ Cette estimation n'est d'ailleurs qu'une image puisque la Terre n'est pas une planète comme les autres : elle a en effet la particularité de posséder une biosphère.

êtres humains et de l'environnement. En quelque sorte, ils se sont retirés de la course afin de reproduire et de développer, dans le cadre de leur communauté, ce que le système économique dominant s'emploie à détruire : l'autonomie, le lien social, l'autoproduction, un certain idéal de liberté, une solidarité communautaire.

On ne s'improvise pas décroissant. A la lecture de ce texte, il n'est pas certain que les « décroissants » – auxquels Camille Madelain donne largement la parole – suscitent l'envie, ou produisent des émules en grand nombre. La décroissance en actes, pratiquée à une toute petite échelle communautaire, peut aussi avoir un côté laborieux et moralisant. Bien que critiques sur les méfaits de la croissance infinie, sommes-nous incapables de faire les choix nécessaires et cohérents par rapport à nos convictions ? Pressentons-nous que toute solution ainsi individualisée et non traduite en termes et en pratiques politiques ne peut déboucher que sur de fragiles îlots de résistance sans connexion entre eux, donc sans réel effet hors d'une exemplarité limitée et parfois problématique ? Ne cherchons donc pas à trouver une « fonction » aux décroissants qu'ils ne revendiquent d'ailleurs pas pour eux-mêmes, mais admettons que les questions qu'ils posent et auxquelles ils tentent d'apporter des éléments de réponse nous sont aussi adressées, d'urgence.

Marie-Dominique PERROT

Introduction

Ce travail est parti d'un intérêt pour une idée, la décroissance, et de rencontres avec des personnes qui vivent en décalage volontaire et que l'on pourrait appeler des « décroissants ». Ces personnes se sont installées à la campagne pour adopter un mode de vie différent de celui de la majorité salariée et urbanisée. Je me suis demandé comment leur expérience pouvait être interprétée et transmise dans un mémoire universitaire. Les décroissants vivent dans un monde à part mais aussi nécessairement dans la société française contemporaine : entre intégration et désertion, comment peut-on trouver une identité ? J'ai visité des lieux « historiques » de la décroissance, pour les interroger : comment ont-ils pu durer dans un environnement idéologique tellement opposé ? Pour répondre, le recueil des données s'est fait par l'observation participante et des entretiens, en Ariège et dans les Alpes-de-Haute-Provence. Une large place est accordée aux discours des acteurs sur eux-mêmes : un choix de décroissance suppose à son origine un minimum d'autoréflexion et de volonté de transmission. Je me suis inspirée de la démarche de recherche de Luc Boltanski et Laurent Thévenot exposée dans *De la justification* :

La démarche suivie a donc conduit à être attentif aux rapports entre les qualifications opérées par le chercheur et celles auxquelles se livrent les acteurs. Dès lors que le chercheur ne peut plus adosser la validité de ses affirmations à une extériorité radicale, la clôture de la description fait problème. Il faut alors, dans la description, se maintenir au plus près de la façon dont les acteurs établissent eux-mêmes la preuve dans la situation observée, ce qui conduit à être très attentif à la diversité des formes de justification.²

Avant de présenter ces lieux et leurs habitants, et d'approfondir la problématique, revenons sur ce concept de décroissance.

Le livre de Nicholas Georgescu-Roegen *Demain la décroissance : entropie, écologie, économie* date de 1979³. Avec une approche d'économie écologique, il montre que la décroissance de la production matérielle fondée sur des énergies minérales est la condition pour une décroissance des rejets polluants, ainsi que pour une décroissance du travail. Cela passe par la décroissance de la consommation, mais pas forcément des échanges. La transformation de matières premières en biens de consommation doit être subordonnée à la possibilité de renouvellement des écosystèmes.

Cette idée a été développée par la revue *Silence* en 1993, puis en 1999. Parallèlement, le nombre d'abonnés à cette revue « alternative, non violente et écologiste » a considérablement augmenté. En septembre 2003, un colloque sur la décroissance rassemble plus de trois cents personnes à Lyon. Il est suivi de la transformation de la lettre des « Casseurs de pub » en un mensuel, *La Décroissance. Le journal de la joie de vivre*, dont les thèmes reflètent la diversité des angles d'attaque pour promouvoir la décroissance : des recettes de « simplicité volontaire », des détournements de publicité, des articles plus généraux sur l'économie mondiale et ses dérivés. Autolimitation des besoins et réorganisation de l'économie mondiale autour de l'économie de proximité et de la souveraineté alimentaire, telles sont les principales propositions des promoteurs de la décroissance. Un mot neuf pour, finalement, prôner

² Luc Boltanski, Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991, p. 25.

³ Nicholas Georgescu-Roegen, *Demain la décroissance : entropie, écologie, économie*, Lausanne, Favre, 1979.

des pratiques simples. On appellerait maintenant « décroissants » ceux que Hervieu et Léger qualifiaient d'« expérimentateurs de la croissance zéro »⁴. L'avantage du mot est de heurter de front l'idéologie de la croissance, et d'assumer ce qui peut être perçu comme négatif, régressif, quand on parle de décroître.

Pour le moment, le mot est du côté des théoriciens – si tant est que cette distinction soit encore vue comme pertinente. En effet, les personnes interrogées dans ce travail n'emploient jamais ce concept de décroissance et ne se nomment pas elles-mêmes des décroissants. Pourtant, comme nous le verrons, leurs pratiques, depuis longtemps déjà, préfigurent des formes de décroissance conviviale.

Le contexte de l'enquête

Le terrain : présentation des lieux et des situations d'entretien

A la recherche des décroissants

Je n'ai pas beaucoup cherché pour trouver des « décroissants ». J'ai découvert que des gens pouvaient vivre autrement en France quand j'ai rendu visite à la sœur d'un ami, qui occupait avec d'autres jeunes un village abandonné dans les Cévennes. Ils avaient déjà passé un hiver, serrés près de la cheminée sous un toit de plastique, et commençaient juste à pouvoir manger leurs légumes. A côté de leur hameau, un autre village était lui aussi occupé. Les jeunes qui vivaient là avaient fréquenté des squats urbains et en avaient assez de la ville. A la campagne, il leur fallait encore se battre, se faire connaître pour éviter l'expulsion de ces ruines abandonnées mais pas oubliées par leur propriétaire, une famille de grands avocats parisiens. J'ai surtout été impressionnée par la présence d'un réseau de « néoruraux » dans cette région, dont la densité pouvait faciliter l'installation des derniers arrivés. Pas très loin de chez eux, un grand chantier⁵ se déroulait à la « Vieille Valette », un collectif né au début des années 1990.

Et puis, après avoir fréquenté quelques fermes biologiques dont les exploitants étaient originaires de la ville, je suis ensuite « tombée » un peu par hasard dans la vallée de B. en Ariège, dans les Pyrénées. J'ai pu apprécier la différence entre la vie d'une exploitation agricole, fût-elle « bio », et celle des gens du haut de la vallée.

Pour effectuer ma recherche de terrain, je n'ai pas cherché des « décroissants » de manière systématique, mais j'ai plutôt suivi les pistes qui se présentaient. Je me suis entretenue de façon formelle avec onze personnes⁶, réparties dans cinq « unités de vie » et deux lieux : la communauté de Jansiac, ou « la Nef des Fous », est à la fois un lieu et une unité de vie. La vallée de B. est un autre lieu, composés de plusieurs unités de vie (une vingtaine ?). J'y ai interrogé huit personnes : deux de la ferme de Balangris, deux de Gavrette, deux de La Truche et deux du Mééz⁷.

⁴ Bertrand Hervieu, Danièle Léger, « Les immigrés de l'utopie », *Avec nos sabots... La campagne rêvée et convoitée*, Autrement, n° 14, Paris, 1978, p. 69.

⁵ Les lieux de vie alternatifs, du type squats, organisent des chantiers pour la réalisation de grands travaux. Un appel est lancé dans les réseaux concernés, et les participants au chantier sont nourris et logés sur place.

⁶ Avec sept personnes, les entretiens ont été enregistrés. Pour la liste des personnes interrogées, voir l'annexe 1.

⁷ Les noms propres ont été modifiés pour l'Ariège.

Présentation des lieux

« La Nef des Fous »

Le lieu s'appelle Jansiac. Situé à 20 kilomètres de Sisteron, dans les Alpes-de-Haute-Provence, il s'étend sur 300 hectares à environ 1000 mètres d'altitude. On y arrive en grimpant 8 kilomètres de piste (accessible seulement en quatre-quatre). Le lieu est invisible de la vallée, car il se situe dans un bassin entre deux montagnes.

Sur les cinq fondateurs qui ont acheté Jansiac en 1974, trois sont toujours là en 2004. Lors de mon séjour, huit personnes y vivaient de façon permanente ; l'une est venue s'installer en 1978, une autre en 1997. Les trois autres sont arrivées après le colloque « Défaire le développement, refaire le monde », en 2002 à l'UNESCO. Sur ces huit personnes, trois ont 20 ans, une a 28 ans, une a 47 ans, et les trois autres entre 55 et 63 ans.

Les habitants se définissent comme des « chercheurs ». Le projet initial est d'expérimenter des formes d'organisation communautaire, des relations avec le milieu naturel, des techniques porteuses d'autonomie toutes fondées sur une approche « phénoménologique » du monde (issue de Husserl et Merleau-Ponty).

La communauté a traversé des crises. La plus récente, en 2000, a causé le départ de onze personnes ; elle serait due à des divergences sur le projet commun, qui selon les rescapés s'éloignait d'une démarche expérimentale.

L'espace est traversé de chemins carrossables creusés au bulldozer par les habitants selon un tracé longuement réfléchi, et bordés de prés et de champs où poussaient le blé et le seigle (maintenant seulement du seigle). La forêt de pins est soigneusement entretenue. Deux pôles habitables se dégagent, séparés par 2 kilomètres : l'un est proche de la bergerie et des ateliers, l'autre proche de la serre et de la deuxième bergerie en projet. Seul ce dernier pôle était habité en avril 2004 mais un autre groupe devait venir s'installer sur le premier début mai.

Le groupe vit essentiellement de sa production, de la récupération de matériel, et des subventions agricoles. Il ne vend rien à l'extérieur.

Les personnes de la communauté ont un fort capital culturel, acquis durant des études universitaires, et ensuite entretenu et approfondi par des lectures et des discussions. Diogène a travaillé comme sociologue dans l'urbanisme. Les études et les livres sont valorisés. Ma position d'étudiante-chercheuse est donc bien comprise. De plus, tout le monde connaît l'iuéd⁸, qui est considéré positivement. Plusieurs autres étudiants sont passés par-là avant moi (pour une maîtrise de géographie ou une thèse en anthropologie). J'ai cependant ressenti un décalage entre ce que j'attendais de mes interlocuteurs et ce qu'ils attendaient de ma recherche : alors que j'interrogeais des pratiques, je ne recevais que le discours philosophique officiel de Jansiac, et mon rôle semblait se résumer à le transmettre sans erreurs d'interprétation. Ainsi m'a-t-on longuement expliqué les notions de liberté, d'échange, de milieu, d'utopie, d'économie domestique. On m'a donné des textes à lire (et à commenter), et des indications bibliographiques. On m'a aussi conseillé de sortir des catégories sociologiques pour comprendre autrement la réalité. Ces conditions ne facilitent pas la recherche ; elles remettent en question la position dominante et le rapport enquêteur/enquêtés classique. Le fait de m'être présentée dès le début comme à la fois en « terrain » pour une recherche sociologique et comme cherchant un lieu pour vivre « autrement » avec un groupe (lieu qui aurait pu être Jansiac) a sans doute aussi eu des influences sur la relation établie avec les habitants et explique peut-être en partie le constat précédent.

⁸ Institut universitaire d'études du développement (Genève).

Mais toute personne intéressée, qui habite quelque temps là-bas, peut difficilement éviter de se prononcer sur la manière dont elle envisage sa vie : va-t-elle continuer à acheter des bananes, sachant que si elle le fait, elle ne peut qu'être « cynique, de mauvaise foi ou ignorante » ? Sur cela j'avais déjà mes réponses, et je n'avais pas apporté de bananes.

J'ai discuté des diverses aventures de la communauté pendant la journée, en désherbant dans la serre, en triant les semences de pommes de terre, ou en nettoyant une habitation. Il était important pour moi de participer activement à la vie quotidienne, et de rester plus que quelques jours. Ce n'est qu'après une semaine passée sur place que j'ai proposé d'enregistrer des entretiens individuels. Les réactions ont été mitigées. Les trois personnes à qui je me suis d'abord adressée ont refusé, disant qu'elles n'étaient pas qualifiées, par peur de « dire des conneries », ou parce qu'elles ne voulaient pas parler d'elles. Ces refus confirmaient la forte présence d'un discours « officiel » – seules trois personnes se sentaient vraiment le droit légitime de le tenir « au micro » –, et d'une cohésion de tous pour éviter de « donner leur vie privée en pâture aux médias ». Les personnes qui ont accepté le principe d'un entretien individuel m'ont demandé auparavant si je comptais poser des questions « personnelles », ou sur quoi allaient porter mes questions. Il est certain que ma présence a influencé ce qui se passait mais, après la première semaine durant laquelle j'étais autant observée et interrogée (et « provoquée ») que le contraire, j'ai eu l'impression de pouvoir me faire oublier. Le tout était de ne pas oublier d'observer, même si les choses me paraissaient, jour après jour, de plus en plus « normales ».

La vallée de B., en Ariège

Cette « vallée » (qui n'est en réalité que le « haut » de la vallée) commence à environ 5 kilomètres du village de Massat. La route carrossable fait une boucle, il faut donc marcher quelques dizaines de minutes à partir de la ferme de deux pionniers de la vallée (« Gavrette ») pour atteindre les premières habitations. La « vallée » est moins une entité géographique qu'un ensemble de personnes qui ont des relations d'échange et qui partagent quelques grandes orientations communes sur leur mode de vie. Cela peut regrouper une cinquantaine de personnes, dont certaines habitent près de Massat et d'autres de l'autre côté du col. Les premiers à arriver là sont un groupe d'Allemands et de Français qui fondent une communauté au début des années 1970. D'autres personnes s'intègrent ensuite et retapent les nombreuses ruines ou maisons abandonnées de la vallée, sans forcément en être légalement propriétaires. La communauté éclate après quelques années. D'autres Allemands arrivent au début des années 1980 afin d'échapper à l'obligation scolaire pour leurs enfants et de trouver de grands espaces.

Aujourd'hui, « en haut », il reste deux familles de cette première vague (en dehors de ceux qui habitent maintenant à Massat). Les autres sont arrivés individuellement ou en couple, d'Allemagne ou de France. Depuis le milieu des années 1990, une autre « vague » d'arrivées est perceptible, celle de jeunes venus des grandes villes, des squats urbains, de la rue, se qualifiant de « zonards » ou d'« ex-zonards ». Ceux-ci passent mais restent rarement longtemps, à quelques exceptions remarquables.

Des personnes de milieux et d'expériences assez hétérogènes se côtoient. Cependant, une identité commune se dessine, héritée des convictions des premiers arrivants : refus de participer à « Babylone », le monde de la ville, de la dépendance, de la destruction de la nature. Ce refus est radical : pendant longtemps, tout objet issu du pétrole était banni de la vallée. On voulait retrouver un mode de vie fondé sur la tribu et la communion avec la nature. On sent encore aujourd'hui l'influence du mouvement hippie : emprunts à la spiritualité amérindienne, hindouisme, bouddhisme, célébration de l'« énergie », du « feeling ». L'agriculture suit les principes de la biodynamie (consultation du calendrier biodynamique pour connaître l'état des constellations et des planètes et leur influence sur les plantes et les animaux).

Les familles ont en général un potager et parfois des animaux, des chèvres généralement, sauf à Gavrette où les habitants élèvent des vaches. Michael et Laura ont aussi seize lamas. Beaucoup sont locataires de leur terrain. Les deux familles les plus anciennes sont propriétaires. Les derniers arrivés squattent.

De petits sentiers difficiles à trouver pour les non-initiés relient les habitations entre elles. Celles-ci sont dissimulées dans la forêt (hêtres, chênes, frênes). Les prés et les jardins sont très pentus, il n'y a pas de terrain plat. On trouve des maisons rondes et des tipis, mais la majorité des habitations sont d'anciennes maisons en pierres.

Les gens vivent de leur production (autoconsommation), de la vente au marché (légumes, fromages, artisanat), de petits boulots saisonniers, de l'aide sociale, de subventions agricoles.

J'ai rencontré Michael et Laura, de « Balangris », grâce au réseau WWOOF (*Willing Workers on Organic Farms*), un réseau de fermes biologiques qui reçoivent des personnes, les logent et les nourrissent en échange de travail. J'avais passé un mois chez eux en été, et nous avons noué des relations amicales. Lors de ce séjour, j'ai aussi rencontré les autres personnes que j'ai interrogées. Ainsi, quand je suis revenue, je leur ai expliqué que je faisais une recherche sur « comment vivre autrement » pour l'université. Je devais toujours me démarquer des journalistes qui n'étaient plus les bienvenus dans la vallée, surtout depuis la diffusion d'une émission sur France Culture dans laquelle les propos des habitants de la vallée avaient été coupés et le message apparaissait comme négatif.

Les « intellos », comme tout ce qui concerne l'université, ne sont pas tellement estimés dans la vallée (avec forcément un mélange d'envie et de répulsion). Les habitants n'ont pas suivi de longues études et viennent en général de milieux modestes. En revanche, le travail physique et les diverses aptitudes créatrices sont valorisées, ainsi qu'un certain engagement militant ou plutôt social, associatif. Si j'ai pu enregistrer des entretiens, c'est parce que j'étais arrivée comme quelqu'un qui voulait apprendre le travail de la terre et l'élevage, et non comme une étudiante. En restant un mois (comme « wwoofeuse »), j'ai pu observer des situations diverses : visites, marché, fête ou encore départ pour du travail salarié.

Le contexte socio-historique : un exode urbain

Avant il y avait plus de gens qui voulaient changer les choses. Dans cette vallée, c'était l'effervescence. On croyait qu'un grand changement était imminent et qu'il fallait s'y préparer rapidement.

(Michael)

Pour comprendre ce qui s'est passé dans ces montagnes, nous devons adopter momentanément une démarche d'historien et retrouver l'histoire oubliée d'un mouvement qui fut d'une ampleur remarquable.

Le mouvement communautaire

En 1975, Hélène Chauchat réalise la première étude sociologique, avec des données quantitatives, sur le mouvement communautaire⁹. Quelques années plus tard, en 1978, les sociologues Bernard Hervieu et Danièle Léger constatent l'évolution des

⁹ Hélène Chauchat, *La voie communautaire. Pourquoi vivre en communauté ?*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1980.

communautés vers des couples d'installés, et la permanence d'un exode urbain¹⁰. Depuis, peu de données sont parues sur les néoruraux. Le mouvement de retour à la terre a pourtant été important, il a bouleversé sur les plans économique, social et culturel certains espaces qu'on disait « en voie de désertification ».

Les premiers « immigrés de l'utopie » sont issus du soulèvement de Mai 68. Ce premier mouvement avait un sens politique affirmé. Ce qui faisait partir ces jeunes, généralement des étudiants en rupture de cursus, était moins un appel de la nature qu'une envie d'expérimenter une vie débarrassée des conventions morales de l'époque, de réinventer des rapports entre les personnes, et entre les personnes et leur milieu de vie. Dans le débat qui oppose partisans de l'action frontale et ceux de la désertion, ils prennent position pour la seconde option, sans se désintéresser pour autant du changement social. La vie communautaire reste souvent une solution d'attente, attente d'une reprise des luttes sociales, du mouvement révolutionnaire. Ceux qui souhaitent partir trouvent toutes les informations dans la revue C, un lieu d'échange entre les différentes expériences de vie alternative. Un mouvement communautaire se concrétise : en 1972, plus de deux cents communautés se rassemblaient à « Gourgas » pour une semaine de débats et d'échanges¹¹.

Les communautés se concentrent dans certaines régions, celles où les conditions de vie paraissent plus faciles, celles où la terre est la moins chère : des régions dépeuplées, à l'agriculture moribonde, comme les Cévennes, l'Ariège ou les Pyrénées-Orientales. Hervieu et Léger estiment à plusieurs milliers le nombre d'installés dans les Cévennes au milieu des années 1970. Ils distinguent, dans ce premier mouvement, deux orientations : celle du « retour au désert » et celle du retour à la terre. La première est le fait de communautés expérimentales, sans projet d'autarcie économique : on a besoin d'espace et d'isolement pour tester des pratiques comme l'antipsychiatrie, l'alimentation macrobiotique ou la sexualité de groupe par exemple. La deuxième prend appui sur des savoirs traditionnels, avec un objectif autarcique qui se mue rapidement en vente de produits sur les marchés locaux.

Des contradictions apparaissent rapidement, entre une volonté de clôture – la nécessité d'avoir un lieu à soi – et une volonté d'ouverture, d'exemplarité, d'accueil : comment accueillir des centaines de personnes l'été et rester à cinq pour passer l'hiver ? Contradiction aussi entre la revendication d'un autre rythme, d'un droit à la paresse, à la création artistique, et l'énorme travail physique que demande un objectif d'autosuffisance alimentaire. A l'intérieur des groupes, tous n'ont pas forcément les mêmes priorités.

Dans leur *Journal d'une communauté*¹², Michel Besson et Bernard Vidal ont raconté leur expérience d'un peu plus d'une année (1971-1972), au jour le jour. Ils analysent les tiraillements entre partisans d'une agriculture intégrée localement et ceux qui veulent surtout participer et soutenir des luttes politiques. Ils analysent leur « échec » par un manque de repères, mais aussi d'argent et de nourriture ainsi que par des difficultés relationnelles. Plus profondément, le sentiment de participer à un mouvement révolutionnaire est de moins en moins confirmé par la réalité. Le mouvement communautaire manque de coordination et de perspectives globales. Selon Bernard

¹⁰ Bertrand Hervieu, Danièle Léger, « Les immigrés de l'utopie », *op. cit.*, 1978, et *Le retour à la nature. Au fond de la forêt... l'Etat*, Paris, Le Seuil, 1979.

¹¹ Michel Besson, Bernard Vidal, *Journal d'une communauté*, Vivre/stock 2, Paris, Stock, 1976.

¹² *Ibid.*

Thésée¹³, la durée de vie moyenne d'une communauté à la campagne, entre 1970 et 1973, est de treize mois et six jours (moitié moins en ville).

Les « installés »

Dès 1972-1973, le mouvement change de nature. Les projets deviennent moins utopiques, moins communautaires, et plus orientés vers l'agriculture et l'implantation locale, motivés par des considérations écologistes. Les candidats à l'exode veulent « devenir des vrais ruraux » et, pour cela, ils sont prêts à faire quelques concessions : réviser leur tenue vestimentaire, participer aux conseils municipaux. Certains se lancent dans l'artisanat. La famille redevient l'unité de base de beaucoup d'« installés ». On en appelle à la tribu, à la cohabitation des générations (ce que l'on retrouve fortement dans la vallée d'Ariège étudiée ici). Ils gagnent la considération des locaux en montrant qu'ils « savent travailler ». Encore une fois, les « échecs » sont fréquents : le manque d'expérience, surtout pour ceux qui se lancent dans l'élevage, provoque le départ d'un « installé » sur deux¹⁴.

Après 1973, l'essentiel du mouvement n'est plus communautaire, mais des communautés sont toujours là. Hervieu et Léger leur ont consacré une recherche en 1983 : *Des communautés pour les temps difficiles. Néoruraux ou nouveaux moines*¹⁵. Ils constatent que la plupart des communautés qui ont passé le cap des années 1980 sont composées de personnes unies par une idéologie forte qui a trait au messianisme apocalyptique. Ils s'y intéressent en tant que sociologues des religions. L'annonce d'une catastrophe à venir est en effet présente dans le discours des décroissants interrogés, mais on ne peut pas les classer si facilement dans la catégorie des « nouveaux moines ».

Des néoruraux aux décroissants : l'exode urbain aujourd'hui

Entre les communautés qui se préparent pour l'apocalypse et les néoruraux qui pratiquent l'agriculture familiale, une variété de cas de décroissance en actes existe. Les squats ruraux sont par exemple un phénomène assez remarquable du début des années 1990 : des jeunes venus du milieu squat urbain s'installent dans un village abandonné ou une ruine. Certains conservent pour un temps un mode de vie urbain, d'autres se mettent à cultiver des légumes. Les implantations se font dans les mêmes régions que celles choisies par leurs aînés, et la cohabitation entre les anciens et des nouveaux « néos » peut être problématique.

D'autres personnes choisissent de s'installer à la campagne car elles ne trouvent pas d'emploi en ville et n'ont plus assez d'argent pour y vivre correctement. Ce sont ceux que Serge Latouche¹⁶ qualifie d'« alternatifs historiques » par contraste avec les « alternatifs volontaristes » qui ont une démarche plus politique. Mais la distinction n'est pas si claire, et l'installation à la campagne, même motivée par la misère, manifeste toujours une volonté de reprendre sa vie en main. Cette histoire de « volonté politique » cache une distinction fondée sur le milieu social : alternatifs « historiques » et « volontaristes » n'ont pas les mêmes origines et trajectoires ni les mêmes ressources

¹³ Bernard Thésée, Marcel Gotlib, Dany Gander-Gosse, *Les aventures communautaires de Wao le Laid*, Paris, Belfond, 1974, cité in : Jean-Pierre Bouyxou, Pierre Delannoy, *L'aventure hippie*, Paris, Editions du Lézard, 1995, p. 133.

¹⁴ Bertrand Hervieu, Danièle Léger, *Le retour à la nature...*, op. cit., p. 90.

¹⁵ Bertrand Hervieu, Danièle Léger, *Des communautés pour les temps difficiles. Néoruraux ou nouveaux moines*, Paris, Le Centurion, 1983.

¹⁶ Serge Latouche, *L'autre Afrique*, Paris, Albin Michel, 1998.

pour s'installer. Le troisième type de migrants de la ville à la campagne est constitué de ces personnes venues y chercher une « qualité de vie » tout en ne changeant rien à leur niveau de revenu ni à leur façon de consommer. Michel Lulek¹⁷ les appelle les « mobiles ». Ils travaillent toujours en ville ou bien sur leur ordinateur, à domicile. Leur présence et leur médiatisation sont révélatrices d'un regard contemporain généralement positif sur le monde rural. « Le fait que, pour un *trader* aux dents longues, le bonheur ne puisse se trouver que "dans le pré" laisse deviner la charge de potentialités possibles que recèle la ruralité. »¹⁸

A côté de ces nouvelles formes d'exode urbain, quelques anciennes communautés attirent des personnes plus jeunes.

La revue *Silence* essaie de faire le lien entre les expériences alternatives. Dans le numéro de juillet-août 1995, un article de Michel Bernard compare trois communautés : l'Arche, Longo Maï et Jansiac (la Nef des Fous), toutes trois qualifiées de « radicales » et d'« anarchistes ». Le numéro de *Silence* d'avril 2002 fait le point sur les communautés et les « écovillages » en France. La coopérative Longo Maï, et notamment la maison mère près de Forcalquier, est présente dans le champ militant, dans la frange anticapitaliste et libertaire de la lutte contre la mondialisation économique. Les activités, qui concernent entre cinquante et cent personnes, sont diverses : agriculture et transformation alimentaire, laine et fabrication de vêtements, viticulture, vente de la production sur les marchés. Des personnes de Longo Maï animent aussi Radio Zinzine, une radio alternative, font des tournées de théâtre et de débats et participent à des actions directes avec d'autres groupes militants. Cette communauté existe depuis le début des années 1970 et a réussi – du moins vu de l'extérieur – à faire cohabiter plusieurs générations (les 20-30 ans et les enfants sont nombreux)¹⁹.

Décroissants et néoruraux

Pour définir les « installés », Bertrand Hervieu et Danièle Léger retiennent comme critère le mouvement de rupture avec un milieu social et spatial : « [Nous voulons] considérer ceux qui, au prix le plus souvent d'un changement complet d'orientation, s'installent, dans des régions dont ils ne sont que rarement originaires, comme agriculteurs ou comme artisans. »²⁰ Ce critère exclut les « mobiles » définis plus haut.

Aujourd'hui, les aspirations contemporaines à la ruralité ont été assimilées par le capitalisme (tourisme vert, gîtes ruraux, évocation dominicale...), les régions concernées ont digéré la rencontre des deux mondes, même si les clivages demeurent entre les néos et les autres. Mais la permanence des installations, et de la radicalité des pratiques chez certains « néos », reste étonnante tant la pression vers l'intégration économique et culturelle est importante. Nous appelons ces néoruraux des « décroissants ».

¹⁷ Michel Lulek est l'un des fondateurs de la société coopérative Ambiance Bois, de Télé-Milleval et du réseau Repas (Réseau d'échanges et de pratiques alternatives et solidaires), installé dans la Creuse depuis une vingtaine d'années.

¹⁸ Michel Lulek, « Le terreau des néoruraux », in : *Objectif décroissance : vers une société harmonieuse*, Michel Bernard, Vincent Cheynet, Bruno Clémentin (coord.), Paris, Parangon, 2003, p. 167.

¹⁹ Concernant Longo Maï, mes sources sont indirectes : des articles parus dans *Silence*, des rencontres avec des personnes de Longo Maï lors de réunions.

²⁰ Bertrand Hervieu, Danièle Léger, *Le retour à la nature...*, op. cit., p. 8.

Les décroissants comme un type particulier de néoruraux

Les *néoruraux* sont toutes les personnes qui ont migré de la ville vers la campagne pour en faire leur lieu de vie et d'activité. Les « néopaysans » ou paysans atypiques²¹ sont les néoruraux qui sont devenus paysans. Ils vendent leur production (une partie) et peuvent aussi diversifier leurs revenus (pluriactivité): accueil, tourisme vert, animation, stages. Ils vivent leur installation non pas comme l'entrée dans une profession mais comme la mise en cohérence de leur vie.

Venons-en aux « décroissants », tels que je les ai nommés (et non tels qu'ils se nomment). Ils sont un sous-type des paysans atypiques²², mais leur principale caractéristique n'est pas de gérer une « exploitation agricole ». Avec certains néoruraux, et notamment les paysans atypiques, ils partagent des traits communs sur le plan de la culture alternative. La principale différence se situe dans le degré de contrainte du marché qu'ils subissent et acceptent. La caractéristique de base, commune à toutes les personnes étudiées, c'est *leur rapport particulier au monde marchand* : ils ne vendent leur production que marginalement et évitent au maximum d'être pris dans des contraintes monétaires.

Un des objectifs de la communauté de Jansiac est d'« arrêter d'acheter », car « tout achat nuit », disent ses habitants. En Ariège, Michael et Laura vont acheter des provisions au supermarché de Saint-Girons. Ils y paient moins cher leur riz que s'ils l'achetaient « bio » ou « équitable ». Ces économies monétaires leur permettent de cultiver des légumes pour leur consommation personnelle et de ne pas être dépendants des bénéfices de la vente. Leur logique est plutôt d'essayer d'acheter le moins possible (et le moins cher), et donc d'autoproduire, plutôt que choisir des produits de qualité et plus chers. Pour les personnes de la Nef des Fous, le principe est clair : « Tout calcul entre humains est inhumain. » Sont donc bannies les relations marchandes avec les producteurs locaux. On leur préfère ici aussi les grands supermarchés (« des personnes morales et non des personnes physiques »), même si dans l'idéal il ne faudrait rien acheter. Et s'il y a vraiment besoin d'argent pour des dépenses quelconques, les primes et allocations de l'Etat sont considérées comme moins contraignantes pour la bonne marche du projet que la vente sur les marchés.

Mais la « décroissance » n'a-t-elle pas d'autres aspects que les pratiques d'autoproduction ? En quoi les pratiques de *résistance ordinaire* et de *critique du capitalisme* peuvent-elles nous aider à aborder les pratiques décroissantes ?

Les décroissants et la « résistance ordinaire »

La résistance ordinaire est un ensemble de conduites « ressenties comme isolées et individuelles car elles ne s'expriment ni dans l'espace public, ni directement dans les formes organisées d'action, ni même dans des discours stratégiques bien articulés ». C'est « un nombre illimité de tactiques de la vie quotidienne dont l'invention répond au poids croissant de la rationalisation instrumentale, propre à la logique marchande, productive et (en partie) institutionnelle »²³. Mon voisin qui passe tous ses week-ends

²¹ D'après l'autoqualification des membres de l'association ASPAARI étudiée par Thomas Siron, *Lutte culturelle des paysans atypiques dans le sud de la Bretagne et ailleurs. L'institutionnalisation d'une culture, la politisation d'un malaise*, mémoire de diplôme, Rennes, Institut d'études politiques de Rennes, 2001.

²² Mais le mot « paysan » nous renvoie à un statut social (et un imaginaire) que n'endossent pas les décroissants. Ceux-ci peuvent jardiner pour leur consommation, sans avoir de « ferme ».

²³ Michelle Dobré, *L'écologie au quotidien. Eléments pour une théorie de la résistance ordinaire*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 129.

dans son potager, ou ma tante qui dépense son argent en musique ou œuvres d'art, sont des résistants ordinaires. Michelle Dobré se demande comment on peut appréhender sociologiquement les pratiques de résistance ordinaire, dans la vie quotidienne, et évaluer ce qu'elles représentent parmi la masse des conduites conformes et rationalisées par le système. Pour cela, elle se concentre sur les pratiques de résistance à la consommation, après avoir montré l'importance des actes de consommation marchande, comme pénétration toujours plus poussée de la rationalité instrumentale au sein du « monde vécu ».

De nos jours, constate l'auteure, les associations de consommateurs, les partis écologistes ou les associations environnementales font très peu de place au travail sur la vie quotidienne. C'est pourquoi elle pense que le seul lieu de résistance écologiste aujourd'hui se situe dans les actes individuels, en partie cachés.

Pour avoir un aperçu « objectif » de la résistance ordinaire, elle choisit trois indicateurs définis par plusieurs variables : la frugalité (présence et quantité de voitures, de lave-vaisselle, de postes de télévision, etc.), la consommation verte (achat de produits issus de l'agriculture biologique, attention portée aux différents labels, etc.), le « faire soi-même » (autoconsommation, bricolages, réparations). Ces trois pratiques combinées conduisent à la recherche d'un « style alternatif » : « La recherche du "style alternatif" combine les ressources de la frugalité, du consumérisme vert et du "faire soi-même" dans une quête de cohérence qui rend précisément sensibles au quotidien toutes les contradictions de la "vie moderne" à ceux qui sont tentés par cette cohérence. »²⁴

L'auteure insiste pour définir la résistance ordinaire comme un ensemble de pratiques *individuelles* et *internes* au monde de la consommation. Le problème, souligné aussi par Dobré qui le voit comme difficilement surmontable, est que la recherche de cohérence est beaucoup plus difficile quand on vit en ville, quand on a un travail salarié, un bon revenu...²⁵ Cela rend la quête de cohérence ardue mais aussi invisible parce qu'elle est éparpillée dans une série de pratiques isolées les unes des autres. Au contraire, la résistance des « décroissants » est immédiatement visible à condition que l'on se déplace vers eux. Notre hypothèse est qu'ils tirent leur force critique justement de leur radicalité dans la marginalité et la recherche de cohérence.

Yves Barel²⁶ appelle « marginalité invisible » cette somme de petits actes quotidiens qui touchent au rapport à l'argent, à la production, au travail et à la consommation. Les personnes qui la pratiquent ne sont pas stigmatisées comme marginales, car leurs actions de résistance demeurent dans un cadre légitime. Barel réfléchit aux passages possibles entre marginalité invisible et marginalité visible, ainsi qu'aux passages entre la marginalité et le « champ social » – soit tous les domaines de la vie qui apparaissent comme « normaux » : « Pour que la marginalité devienne un "problème de société", il faut que la société lui facilite les choses, en lui préparant une sorte de géographie ou de topologie de ses condensations et de ses localisations, en traçant quelques voies d'accès au champ social. »²⁷ Ces voies d'accès se créent à travers des rapports d'amitié entre marginaux et intégrés, notamment à travers le « jeu compliqué de rapprochement et de distanciation » des travailleurs sociaux ou des enseignants. Le phénomène de retrait de l'Etat, appuyé par l'idéologie libérale, favoriserait aussi les lieux disponibles pour la transposition des marginalités visibles et

²⁴ *Ibid.*, p. 305.

²⁵ *Ibid.*, p. 174.

²⁶ Yves Barel, *La marginalité sociale*, Paris, PUF, 1982.

²⁷ *Ibid.*, p. 124.

la condensation des marginalités invisibles. L'auteur cite ici les néoruraux installés dans les Cévennes : si l'Etat abandonne certains lieux et certaines fonctions de contrôle, cela facilite les pratiques marginales « durables »²⁸. L'économie informelle, facilitée par la précarisation du travail, est une autre voie d'accès du champ social à la marginalité : on peut évoquer ici les systèmes d'échange local (SEL) et le domaine de l'économie solidaire.

Les décroissants sont clairement des marginaux visibles, qui cherchent à se faire entendre au-delà de leur monde, mais qui doivent définir les conditions du passage : qu'est-ce que l'on veut faire passer ? A qui ? Comment ?

Le capitalisme, ses critiques et la décroissance

Le terme de capitalisme, de même que l'adjectif qui en dérive, « capitaliste », n'est plus guère usité, comme si la réalité qu'il recouvrait avait changé de nature. On parle plutôt de libéralisme, de système ou de société de consommation. Parmi tous ses mérites, l'ouvrage de Boltanski et Chiapello *Le nouvel esprit du capitalisme*²⁹ a d'abord celui de redonner au capitalisme sa place centrale, tant pour comprendre les interactions quotidiennes que pour réussir à porter un discours global sur la société aujourd'hui. Les auteurs distinguent, à la suite de Braudel, *capitalisme et économie de marché*. Le capitalisme est « une exigence d'accumulation illimitée du capital par des moyens formellement pacifiques » ; comme ensemble de pratiques orientées vers le profit, le capitalisme est en lui-même amoral. Or, « les personnes ont besoin de puissantes raisons morales pour se rallier au capitalisme »³⁰. C'est pourquoi il doit nécessairement s'appuyer sur des principes de justice extérieurs, déjà présents dans la société, pour maintenir son pouvoir de mobilisation. L'esprit du capitalisme est l'idéologie qui justifie l'engagement dans le capitalisme, soit « l'idéologie dominante, qui infiltre les discours politiques et syndicaux, fournit des représentations légitimes et des schèmes de pensée aux journalistes et aux chercheurs, si bien que sa présence est à la fois diffuse et générale »³¹. L'esprit du capitalisme s'est modifié au fil des années, notamment sous l'effet de ses critiques ; les auteurs lui distinguent trois formes différentes.

Qu'est-ce que la décroissance par rapport au capitalisme ? Le capitalisme se définit par la croissance – l'accumulation illimitée du capital. Donc la décroissance est forcément une critique anticapitaliste. Une pratique décroissante ne peut pas viser l'accumulation. En cela, l'idée de décroissance semble irrécupérable par l'esprit du capitalisme – contrairement au développement durable par exemple, développement pouvant être synonyme de croissance.

Dans *Le nouvel esprit du capitalisme*, Luc Boltanski et Eve Chiapello s'intéressent aux interactions entre l'« esprit du capitalisme » et sa *critique*. Ces interactions sont un fil conducteur pour comprendre comment se fait l'histoire, comment les hommes font leur histoire. Reconnaître un pouvoir des hommes sur l'histoire, c'est reconnaître la possibilité, et la nécessité, de la critique. Or, selon les auteurs, « les dispositifs critiques disponibles [conçus dans les années 1960-1970] n'offrent pour le moment aucune alternative d'envergure »³².

²⁸ Nous retrouvons ce cas en Ariège.

²⁹ Luc Boltanski, Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 1999.

³⁰ *Ibid.*, p. 44.

³¹ *Ibid.*, p. 132.

³² *Ibid.*, p. 27.

Boltanski et Chiapello veulent comprendre pourquoi la critique a été désarmée idéologiquement dans les années 1980, alors que le capitalisme devenait de plus en plus expansionniste. Ils expliquent cela par les histoires distinctes des deux critiques du capitalisme, la critique sociale et la critique artiste. La *critique sociale* s'est construite sur une critique du capitalisme marchand, de l'exploitation et de l'individualisme. Elle partageait avec l'esprit du capitalisme (le deuxième) une croyance dans l'amélioration de la condition humaine par l'industrie et l'Etat. Elle a obligé le capitalisme, pour se maintenir, à devenir plus social. La *critique artiste* s'appuie sur des sentiments de désenchantement, d'inauthenticité du mode de vie associé au capitalisme, et sur l'oppression qu'il fait subir, à travers le salariat notamment. Cette critique a été récupérée par l'esprit du capitalisme : le « nouvel esprit du capitalisme » fonctionne sur des thèmes artistes comme la valorisation de l'épanouissement personnel, la continuité entre vie professionnelle et vie privée, la consommation éthique ou les produits de qualité, etc. Pour les auteurs, la critique a été désarmée par cette récupération et l'est toujours.

Mais avec la décroissance, n'assiste-t-on pas à une renaissance de la critique artiste, dans ce qu'elle porte de radical et d'irréparable ? Nous avançons que la forme par laquelle s'exprime cette critique aujourd'hui – des allées et venues entre discours et pratiques décroissantes – est un élément important dans la façon dont peuvent se trouver engagées des épreuves de grandeur³³. Les enjeux des épreuves légitimes dans l'esprit du capitalisme (qui démontrent la grandeur de ce modèle social), partagés par sa critique sociale, sont par exemple l'élection de représentants des travailleurs, l'accès de tous au confort matériel grâce à une répartition du pouvoir d'achat ou l'application du droit du travail. Les enjeux qui sont légitimes pour la critique artiste des années 1970 et par le nouvel esprit du capitalisme sont par exemple la possibilité d'avoir du temps libre, d'organiser son emploi du temps, d'allier travail et créativité ou d'avoir la liberté d'acheter un produit avec ou sans OGM. Or, pour les tenants de la décroissance en pratique, dans les deux cas ces enjeux ne sont plus reconnus comme centraux : l'épreuve dans son ensemble est rejetée, et non seulement les conditions contextuelles de son déroulement.

Cela peut constituer un avantage, mais aussi un inconvénient, celui de rendre cette critique invisible, puisqu'elle ne soutient plus d'épreuve « classique ». Toute la question est donc de savoir si des épreuves vont s'engager malgré la désertion originelle des décroissants, et sur quel terrain³⁴. En outre, est-ce que les mêmes personnes peuvent à la fois expérimenter une culture alternative et porter la critique discursive contre le capitalisme ?

Retour sur la problématique

Les pratiques décroissantes

Une pratique décroissante ne participe pas à la croissance de la production matérielle marchande ni à celle de la production fondée sur l'utilisation de ressources non renouvelables. L'autoproduction plutôt que l'achat, l'utilisation d'énergies renouvelables faibles en capital sont des pratiques décroissantes. En retenant le terme de décroissant, je choisis de mettre l'accent sur le côté « économique » de cette

³³ Les *épreuves* sont des affrontements soumis à des règles, des tests de grandeur, « des moments d'attribution des états aux personnes ». Voir la troisième partie.

³⁴ Remarquons seulement que notre façon de poser les problèmes tient pour acquise la valeur de la confrontation d'idées.

marginalité. Les différentes manières de s'inscrire dans le système marchand me semblent en effet assez facilement objectivables par des indicateurs comme le revenu annuel et sa provenance, le nombre d'heures de travail rémunérées par un tiers, la part de l'autoproduction dans la consommation, la participation ou non à un réseau marchand et riche en capital fixe (réseau d'électricité, de gaz, d'eau, de téléphone, présence d'objets manufacturés).

Si l'on définit ainsi les pratiques décroissantes, que l'on retrouve en un ensemble cohérent chez les « décroissants », on s'aperçoit que l'aspect économique est enchâssé dans les autres sphères de la vie quotidienne : « autoproduire » signifie déjà tout un mode de vie, par exemple l'absence de travail salarié fixe et un espace domestique assez grand. Il faut aussi se souvenir que ces pratiques sont façonnées par l'histoire du mouvement communautaire et du néoruralisme, elles s'ancrent dans des espaces ruraux marqués par cette histoire, qui participent à l'élaboration d'une identité culturelle. Les pratiques décroissantes prennent tout leur sens à partir du moment où elles ne sont plus isolées, éparses, invisibles comme l'étaient celles étudiées par Michelle Dobré, comme celles de l'économie sociale et solidaire, qui sont le plus souvent éparpillées et réduites à des sphères limitées de l'activité quotidienne. C'est pourquoi on peut parler de *culture alternative*, au sein de laquelle les pratiques décroissantes seraient l'élément le plus évident de différence par rapport à la « culture légitime ». Mais en approfondissant, nous constatons que les notions de temps, d'espace, l'esthétique, l'expression des sentiments sont aussi porteuses d'une marque « alternative ». Au fondement de la dissociation, il y a cette opposition à l'idéologie dominante, qui se confond aujourd'hui, selon la thèse de Boltanski et Chiapello, avec le « nouvel esprit du capitalisme ». La « culture alternative » prise en compte ici ne fait pas que cohabiter avec la culture légitime, puisque leurs fondements s'opposent et qu'il existe un rapport de force, un rapport d'inégalité entre les deux, la seconde étant légitime et dominante, la première pas. De nombreux éléments de la culture alternative (ceux qui ne touchaient pas aux fondements économiques de l'ordre dominant) ont été récupérés (et édulcorés) par le « nouvel esprit du capitalisme ».

Question et hypothèses

Nous partons du constat suivant : malgré les forces sociales qui poussent vers l'intégration (ou l'isolement), les décroissants maintiennent un mode de vie alternatif *et* des liens avec le reste de la société. Ce constat vient à la suite des analyses de Hervieu et Léger sur le mouvement communautaire et le néoruralisme. L'intégration (comme agents économiques intégrés à un territoire) ou le repli mystique des rares communautés survivantes semblaient être les seules options pour les néoruraux.

D'où la question : *Comment expliquer la consolidation d'une culture alternative – fondée sur un ensemble cohérent de pratiques décroissantes – malgré les forces sociales poussant vers l'intégration économique au sein de la société capitaliste ?*

Nous avons vu ci-dessus comment on pouvait définir *culture alternative* et *pratiques décroissantes*. Que signifie *consolidation* d'une culture alternative ? Comment l'appréhender avec des indicateurs ? La durée de l'installation met sur la voie. Le fait que les personnes aient passé leur vie d'adulte sur le mode « décroissant », qu'elles aient élevé leurs enfants sur le lieu, sont déjà des indicateurs d'une consolidation, qui est un processus jamais terminé. C'est surtout au niveau de l'identité que cette notion prend son sens, me semble-t-il : si la personne a acquis une maturité identitaire, si elle s'identifie à cette culture matérielle (ou ce « mode de vie »), si cela devient impensable d'en changer, si la question d'un « retour » en ville ne se pose même plus... alors on peut parler de « culture alternative consolidée », ce qui reste, il est vrai, encore sujet à des interprétations différentes. Mais nous allons dans ce travail nous interroger justement sur les conditions d'une telle consolidation, ce qui va permettre finalement

de définir plus précisément ce concept. Les lieux où j'ai enquêté sont des lieux consolidés de culture alternative : ils existent depuis une trentaine d'années, ont vu grandir une génération, et leurs habitants sont restés fidèles au sens qu'ils (ou que les fondateurs) donnaient à l'origine à ce concept.

Les forces sociales poussant vers l'intégration économique au sein de la société capitaliste sont visibles notamment à travers les critiques reçues par les décroissants, et les divers moyens de pression indirects, comme la scolarisation et toutes les administrations chargées du contrôle social.

Deux hypothèses, qui se complètent, nous guideront pour répondre à la question :

1. L'acquisition de moyens matériels d'autonomie est le fondement d'une consolidation des pratiques décroissantes.

2. Ces pratiques décroissantes au fondement de la culture alternative se renforcent si les relations sociales avec des personnes et des institutions en dehors ou à la marge de cette culture alternative ne se font pas sur le mode du conflit direct ou de la fuite dans la non-communication, et qu'il y a une capacité à répondre aux différentes critiques, ainsi qu'à provoquer des situations d'épreuve.

J'é mets l'hypothèse que ceux qui ont consolidé les moyens matériels de l'autonomie sont ceux qui peuvent tenir des discours de *justification* élaborés sur ces pratiques. La vérification des hypothèses est possible à partir du moment où les personnes des lieux étudiés ne sont pas toutes au même niveau de consolidation des pratiques.

Ce sont les ouvrages de Luc Boltanski qui m'ont éclairée sur la façon dont on pouvait étudier les relations entre les décroissants et le reste de la « société ». J'utiliserai dans la première et la troisième partie une partie des catégories présentées dans *De la justification*, de Luc Boltanski et Laurent Thévenot. Pour entrer plus vite dans le vif du sujet, j'expliquerai les concepts convoqués (de « cité », d'« épreuve », de « grandeur »...) au fur et à mesure de leur utilisation.

Le schéma à vérifier est le suivant : des gens qui présentent un ensemble de caractéristiques sociales et éthiques particulières se mettent à vivre en décalage avec le reste de la société. Leurs pratiques marginales sont confrontées à des difficultés pour se maintenir et se consolider. Les occasions de justification sont nombreuses. Cela entraîne la maîtrise de plus en plus fine d'un discours qui monte en généralité, d'une réflexivité. Ce discours sur le *sens* est l'une des conditions pour la consolidation de ces pratiques. L'autre est une certaine réussite dans l'autonomie, réussite qui seule permet de tenir ce discours.

Dans la première partie, j'approfondirai les fondements théoriques des pratiques décroissantes : sur quels auteurs et quels concepts peut-on s'appuyer pour comprendre ces choix de vie ? Les deux autres parties concernent plus spécifiquement les lieux étudiés. Je vérifierai d'abord la première hypothèse, en montrant comment les décroissants ont réussi à construire leur autonomie matérielle. Puis je m'intéresserai aux relations avec « l'extérieur » et évoquerai les compromis, les critiques et les situations de justification auxquels sont confrontés les décroissants.

Partie I

A la recherche des fondements théoriques des pratiques décroissantes

Les personnes interrogées, qui ont adopté un mode de vie en marge, l'ont fait pour un ensemble de raisons qu'il n'est pas possible de connaître dans leur « vérité » : chaque récit de vie est une reconstruction *a posteriori* des motivations des acteurs. Certains vont évoquer une rencontre décisive, d'autres un voyage en Inde, et les chercheurs vont rechercher des frustrations, des déceptions. Ce que l'on peut simplement constater est l'existence de courants de pensée en adéquation avec un mode de vie décroissant.

La décroissance n'est pas le concept directeur guidant les pratiques décroissantes. Ce n'est pas une fin pour laquelle on mettrait en œuvre des moyens. Les défenseurs de cette idée de décroissance mettent en évidence les effets désastreux de l'idéologie de la croissance pour la planète et les générations futures – donc un argument de type « écologique » – et des arguments de type « social » qui soulignent les liens entre croissance, misère et aliénation. Chez les décroissants, il semble que l'aspect « lutte contre l'aliénation et contre les croyances dominantes » soit une condition première de rupture. Les tenants théoriques de la décroissance, pour leur part, insistent plus sur notre responsabilité par rapport à la survie de la planète et de l'espèce humaine.

Deux axiomes « moraux » me semblent soutenir la « réforme des modes de vie », comme l'appelle Michelle Dobré : « L'autonomie vaut mieux que l'hétéronomie », d'abord, et « La "nature" doit être considérée comme une fin et non seulement comme un moyen ». On retrouve là les deux discours critiques de la modernité (mais discours issus de la modernité également) : d'un côté un discours plus social, comme une critique de l'aliénation et un appel à l'émancipation, et, de l'autre, un discours plus écologique, comme une critique de la destruction de la vie.

« L'autonomie vaut mieux que l'hétéronomie » ou la politisation de l'espace domestique et de la vie ordinaire

Qu'est-ce qu'être autonome ? C'est d'abord reconnaître toutes nos dépendances imposées mais le plus souvent invisibles. Blaise (de Jansiac) parle des difficultés à s'organiser avec d'autres personnes pour vivre sur un même espace (la vallée du Jabron en l'occurrence), car cela suppose de négocier et de s'exposer à des conflits :

Les gens ne veulent pas gérer cette dépendance [vis-à-vis d'autres personnes partageant le même espace]. Mais de toute façon cette dépendance est portée plus loin. Par exemple quand ils achètent du pain chez le boulanger, il faut bien trouver de l'argent quelque part. On s'arrange mais ce n'est pas négocié, ça s'impose, on ne s'en rend pas compte, on subit une règle – disons du système –, pour travailler, obtenir de l'argent, avoir des services. Comme c'est imposé, on considère que c'est normal, et la liberté, c'est prendre son petit déjeuner quand on veut et aller en vacances dans un pays de son choix...

André Gorz, Ivan Illich³⁵ ou, plus récemment, Alain Gras³⁶ ont montré le poids des systèmes techniques et bureaucratiques dans la vie quotidienne des individus. Ces systèmes ont leur logique propre et ne peuvent être contrôlés par une volonté individuelle ou même collective. La seule façon d'y échapper est de prendre conscience de cette hétéronomie et d'essayer d'en sortir. André Gorz, l'un des rares penseurs francophones à montrer clairement l'importance d'une réforme des modes de vie³⁷, parle dans sa société idéale d'élargir au maximum la sphère de l'autonomie, tout en maintenant une sphère de l'hétéronomie (dépendance de la société civile par rapport aux systèmes bureaucratiques et marchands) pour la production à grande échelle. Cette sphère de l'autonomie, selon Gorz, engloberait toute la production « non nécessaire », celle des activités ayant leurs fins en elles-mêmes³⁸.

La recherche d'une « vie authentique », selon les mots de Charles Taylor³⁹, peut se rapprocher de la recherche de l'autonomie individuelle, une vie choisie par la personne « elle-même », dans laquelle elle pourra exprimer toutes ses potentialités. Or, on peut se demander si la vie ordinaire, définie par Taylor comme « la famille, le travail, les amours », autour de laquelle se centre aujourd'hui l'activité de construction identitaire des individus, offre suffisamment d'espace pour réaliser cet idéal d'authenticité (ou d'autonomie) dans son sens le plus exigeant. Quand les loisirs sont largement insérés dans le marché, il devient difficile de protéger un espace privé hors marché, ou une sphère de l'autonomie. Ce sont peut-être alors les oppositions entre sphère privée et sphère publique, ou vie quotidienne et sphère productive qu'il faut repenser. Dobré reste dans cette dichotomie en définissant la vie quotidienne comme tout ce qui est hors de la sphère productive. Pour Gorz, la sphère de l'hétéronomie correspond à celle de la production (industrielle) de biens que l'on juge nécessaires pour tous, que l'on peut produire en série. La distinction autonomie/hétéronomie pourrait donc correspondre à celle qui existe entre vie quotidienne et sphère productive. Tout le travail de Michelle Dobré se centre sur les pratiques de consommation, qu'elle situe dans la « vie quotidienne ». Mais l'enjeu se situe peut-être, et peut-être plus, dans ce qui concerne la production. Consommation et production sont certes inextricablement liées, mais il est plus facile de s'adresser au citoyen-consommateur, qui consomme « pour lui », qu'au citoyen-producteur, qui est le plus souvent dépossédé de toute autonomie dans les choix qu'on lui fait faire. L'activité productive est celle qui nous fait gagner de l'argent par la production et la mise sur le marché de biens ou de services. Mais au-delà de faire gagner de l'argent, elle peut être interrogée avec la même rigueur que les actes de consommation, dans ce qu'elle signifie : qu'est-ce qui est produit ? Comment ? Qu'est-ce que cela implique pour les ressources non renouvelables et les rejets polluants ? Pour l'encouragement des inégalités et la reproduction des situations de domination ? Comme nous choisissons dans un supermarché entre telle ou telle marque, d'autres (et nous aussi) choisissent ou non de produire telle ou telle marchandise. Si, dans les sociétés modernes, ces deux types d'activité sont séparés au point qu'on cherche à ignorer leur relation logique, cela n'est justement pas le cas pour les décroissants interrogés, qui contrôlent eux-mêmes leur production et qui ajustent leur consommation sur leur production.

³⁵ Par exemple dans *La convivialité*, Paris, Le Seuil, 1973.

³⁶ Il analyse les « macrosystèmes techniques » dans *Fragilité de la puissance. Se libérer de l'emprise technologique*, Fayard, Paris, 2003.

³⁷ Récemment, Alain Accardo a repris ce thème. Dans *Le petit-bourgeois gentilhomme. La moyennisation de la société* (Bruxelles, Labor, 2003), il appelle les militants à s'interroger sur les changements des pratiques individuelles, sur l'influence du « système » en eux.

³⁸ André Gorz, *Adieux au prolétariat. Au-delà du socialisme*, Paris, Galilée, 1980.

³⁹ Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, Bellarmin, Bibliothèque Nationale du Québec, 1992.

L'opposition travail/loisirs est aussi fondée sur celle entre sphère publique et sphère privée, et entre sphère productive et vie quotidienne. Ce sont des oppositions structurantes pour l'organisation sociale du monde européen contemporain, et l'observation des pratiques des décroissants permet de penser autrement les liens entre ces différents concepts.

Ce qu'on appelle autoproduction est un fondement de ce dépassement de la distinction entre sphère publique et sphère privée. Cette distinction se rapproche de celle entre travail et loisirs. Comme le dit Michael : « Mon travail ici, ce n'est pas seulement pour moi, c'est ma vie. » La maison devient aussi un lieu de production (et non seulement de reproduction). Pour les personnes de Jansiac, l'utopie serait d'agrandir au maximum l'espace de l'économie domestique. Ils partent de la distinction entre *oïkonomia* et *chrématistique* : l'économie domestique – *oïkonomia* – est la façon de gérer sa maison, au sens large. La chrématistique concerne les relations avec l'étranger, des relations monétaires qui minimisent le contact social et recherchent l'accumulation monétaire. Normalement, la maison, la sphère privée, est un lieu exempt de relations marchandes ; c'est le lieu du partage et du don.

L'absence de travail salarié à l'extérieur entraîne des différences dans le rapport au temps et à l'espace. Les cycles naturels prennent beaucoup d'importance, les activités se partagent entre une part de routine (la cuisine, la vaisselle, la traite, la confection des fromages, etc.) et des périodes d'urgence, de choix à faire en fonction de multiples variables : la météo, les personnes disponibles, leur état physique et psychique ou les constellations. La plupart des activités sont négociables, adaptables. Mais les choses ne deviennent pas plus simples sans les repères que constituent les week-ends et les vacances : quand est-ce qu'on se repose ? Faut-il instaurer des jours de repos réguliers ? Des périodes de voyages ? Sur quels cycles va se rythmer la vie du groupe ? Les jours de repos sont souvent dictés par la météo : pendant les journées pluvieuses, on se rend visite. Il y a bien toujours une distinction entre des moments moins agréables parce que répétitifs et physiquement difficiles, et des moments de détente et de création, mais elle n'est pas marquée dans le temps et dans l'espace comme dans la société « normale ». Certaines choses dépendent tout de même de l'extérieur, comme le jour du marché ou les jours d'ouverture des magasins. L'espace domestique est élargi au maximum, on en sort peu, et la présence dans la sphère publique (rues, institutions publiques...) est donc réduite. Les visiteurs entrent dans un espace pourtant ouvert, avec une différence entre les chambres personnelles, lieux de l'intimité, et le reste de l'espace, dont la vocation est de rester « public » : tout le monde doit pouvoir venir y discuter.

Finalement, à l'intérieur des communautés, la question de l'espace privé, individuel, se pose toujours, mais il s'agit ici de l'individu et du groupe, et non de l'individu face à des systèmes sur lesquels il n'a aucune prise. A l'échelle d'une société, l'autonomie se confond avec le projet démocratique le plus exigeant⁴⁰ : les citoyens se donnent collectivement leurs propres lois. Le contrôle collectif de la production n'en constitue qu'un aspect. *L'espace public*, dont Habermas a retracé l'histoire⁴¹, est un espace de confrontation d'arguments concernant l'intérêt général, c'est une condition de la démocratie dans son sens libéral. L'espace domestique au contraire est le lieu de défense d'intérêts privés. L'image du militant politique issu des Lumières se calque sur cette distinction : le militant, le membre d'un parti politique, agit dans l'espace public. En sortant de sa maison, il prétend sortir de la défense d'intérêts particuliers, ou du

⁴⁰ Anonyme, *La pensée politique de Cornelius Castoriadis. Le projet d'autonomie*, Grenoble, Ioskédition, 2003, p. 8.

⁴¹ Jürgen Habermas, *L'espace public*, Paris, Payot, 1992 [1962].

moins relier ses intérêts privés à la défense d'un intérêt général⁴². Une remise en cause frontale de la figure du militant traditionnel vint des nouveaux mouvements sociaux, notamment de la critique féministe, écologiste et anarchiste : pour prendre l'exemple des féministes, les militantes ont commencé à pointer du doigt les incohérences entre les comportements de leurs collègues masculins au cours des réunions et de la gestion de la vie collective, et les discours prônant l'égalité et l'émancipation de toutes et tous. Le mouvement des communautés, au début des années 1970, provient de cette remise en question de la politique, d'un dégoût des partis, des institutions et de cette forme d'engagement dans la vie publique constituée par le vote, la pose d'affiches, les meetings et les manifestations sans lendemain. Vivre en communauté, c'était à ce moment-là une autre manière de faire de la politique, un moyen de continuer et d'approfondir la lutte, et de préparer le terrain d'une nouvelle société en attendant l'effondrement du vieux monde. L'entrée en communauté bouleverse les distinctions sphère privée/sphère publique, elle manifeste une prise de conscience que nos comportements « privés » sont en réalité déterminés par des aspects contestables du système, ils sont *politiques*. Et s'en rendre compte conduit nécessairement à chercher à en sortir, à expérimenter d'autres façons de vivre au quotidien.

La « nature » ne doit pas être considérée uniquement comme un ensemble de moyens mais aussi comme dotée de fins

Les fondements écologiques des pratiques décroissantes sont plus difficiles à cerner. Ils constituent pourtant le noyau de l'argumentation des théoriciens de la décroissance. Le problème réside dans l'utilisation exclusive d'arguments « scientifiques » : des experts peuvent montrer que si le niveau de vie des Occidentaux était généralisé à tous les habitants de la Terre, il faudrait douze planètes⁴³. Le constat est là, mais la conclusion ne s'impose pas si facilement : en quoi cela « prouverait »-t-il la nécessité de la décroissance ? Pour la survie de l'espèce humaine ? Pour préserver la biodiversité ? Pour diminuer les inégalités sociales ? Tout à la fois semble-t-il. Mais d'autres experts avancent que le progrès technique permettra de maintenir ce niveau de vie et ces dépenses énergétiques. Nous pouvons donc éviter de décroître et faire confiance à la science.

Michelle Dobré et Bruno Latour font état du désarroi de la pensée face à la question écologique. Il n'y aurait pas de grand penseur de l'écologie politique, une œuvre sur laquelle on pourrait s'appuyer pour fonder la « cité verte », pour reprendre le concept de *cité*⁴⁴ de Boltanski et Thévenot. Prendre ses responsabilités, mais pour quoi ? Au nom de quoi en effet privilégierait-on une montagne plutôt qu'un parking bétonné ou un centre commercial ?

⁴² A côté de cette vision, nous pouvons toujours trouver la tendance inverse, celle de la fusion des deux sphères, comme dans les communautés monastiques, les communautés utopistes qui s'installent sur les vastes espaces américains (Ronald Creagh, *Laboratoires de l'utopie. Les communautés libertaires aux Etats-Unis*, Paris, Payot, 1983) ainsi que toutes les tentatives inspirées de et théorisées par les penseurs utopistes des XIX^e et XX^e siècles.

⁴³ François Schneider, « Point d'efficacité sans sobriété », in : *Objectif décroissance : vers une société harmonieuse*, op. cit., p. 36.

⁴⁴ Toutes les cités répondent à des systèmes de valeurs dans lesquelles évoluent et se justifient des pratiques : « Les agencements sociétaux, dans la mesure où ils sont soumis à un impératif de justification, tendent à incorporer la référence à un type de conventions très générales orientées vers un bien commun et prétendant à une validité universelle, modélisées sous le concept de *cité* » (*Le nouvel esprit...*, op. cit., p. 61). Dans *De la justification*, six cités sont analysées : les cités inspirée, marchande, industrielle, civique, de l'opinion et domestique. Je reprendrai ce concept de cité dans la troisième partie, lorsqu'il s'agira d'examiner la contrainte de justification.

Hans Jonas⁴⁵ a tenté de creuser plus loin les questions morales concernant la responsabilité de l'homme, et Bruno Latour, dans un article⁴⁶, propose un intéressant prolongement à partir du cadre de Boltanski et Thévenot sur la justification. Bruno Latour se demande si l'on peut découvrir une septième cité, qui serait la cité de l'écologie. Le problème posé par cette cité écologique tient au fait que l'on sort du cadre des rapports entre humains pour intégrer d'autres êtres, vivants ou non, comme les biotopes, les rivières, les insectes, les gaz à effet de serre, ce qui est en contradiction apparente avec le principe de *commune humanité* des membres de la cité. Mais peut-être, dit Bruno Latour, que l'homme ne serait pas un homme sans, justement, ce qui l'entoure, sans les relations qu'il entretient avec le reste de ce qui est présent sur terre :

La cité de l'écologie dit simplement que nous ne savons pas ce qui fait la commune humanité de l'homme et que peut-être, oui, sans les éléphants d'Amboseli, sans l'eau divaguante de la Drôme, sans les ours des Pyrénées, sans les palombes du Lot, sans la nappe phréatique de la Beauce, il ne serait pas humain.⁴⁷

Nous ne le savons pas car nous ne savons pas à quel point les êtres ont des fins qui nous échappent. Nous ne connaissons pas les conséquences d'une canalisation d'une rivière quand nous la traitons simplement comme un moyen. Pour comprendre les pratiques écologistes, il faudra élargir l'impératif kantien à tout ce qui est humain (c'est-à-dire à plus que l'homme isolé qui n'est pas humain). Donc « écologiser » plutôt que « moderniser », ce serait ne plus se voir entouré d'objets, mais de « quasi-objets » comportant des fins en eux-mêmes. L'état de grandeur dans la cité écologiste serait de laisser ouverte la question de la solidarité entre les fins et les moyens. C'est une cité de l'incertitude, de la prudence. Bruno Latour peut renvoyer ainsi dos à dos les « modernistes » et la *deep ecology*, dont les adeptes n'admettent aucune incertitude.

Le rapport des décroissants à la nature correspond à cette incertitude car ils interviennent tous les jours sur leur milieu. Ils savent d'expérience que ces interactions ne sont pas simples et que la réponse des « quasi-objets » à leurs actions n'est pas tout à fait prévisible. Pour pouvoir rester où ils sont, il faut un minimum de prudence et de respect dans ces interactions. Tous ont eu affaire à des récoltes perdues, des coulées de boue ravageuses, des chevreuils gourmands, des buses qui prennent les poussins... L'incertitude quant aux effets d'une action humaine simplement instrumentale sur d'autres êtres est évoquée par Anaïs (du Mééz, en Ariège), quand elle parle de la manière « industrielle » de cultiver des légumes « bio » ou de l'exploitation du pétrole :

Et puis, bon, c'est une énergie différente. Les légumes, on dit qu'ils sont « bio », mais quand ils ont été plantés avec une machine à moteur, dans le gaz, ils ne sont plus tellement « bio »... Ils ne sont pas très contents. Les moteurs, c'est du bruit, ça pue, c'est quelque chose d'agressif et ça doit être aussi ressenti par les plantes. [...] Quand on utilise le pétrole, et le gaz naturel, on pompe la terre. On la vide de ses énergies qui se sont accumulées durant des millénaires. Forcément ça doit créer un déséquilibre quelque part.

Le rapport aux objets en général, pas seulement aux objets « naturels », est particulier chez les décroissants. Les objets utilisés se chargent de sens. Une bouteille de plastique, une banane ou une orange, des vêtements de marque parlent du degré de responsabilisation de leur propriétaire. Boltanski, dans sa description des cités, accorde beaucoup d'importance au rapport aux objets. Un objet peut passer inaperçu au sein d'une « cité », et au contraire prendre une importance cruciale dans une autre. Chez les

⁴⁵ Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, Paris, Cerf, 1997 [1973].

⁴⁶ Bruno Latour, « Moderniser ou écologiser ? A la recherche de la septième cité », *Ecologie politique*, n° 13, 1995, pp. 5-27.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 19.

décroissants, les objets les plus courants du monde moderne sont interrogés, leur présence ne va plus de soi. Quand s'engage une situation d'épreuve, le rapport aux objets présents sera convoqué comme élément dans la justification.

La responsabilité du sujet

Comment relier maintenant les deux sources des pratiques décroissantes, l'autonomie et l'écologie ? La recherche de l'autonomie rend-elle forcément « écolo » ? Pour les personnes de Jansiac, « l'écologie est une évidence ». En effet, si on est responsable de son milieu de vie, qui permet de se loger, de se nourrir, de se vêtir, on va chercher à le préserver, à faire en sorte que les cycles biologiques se poursuivent année après année.

Donc effectivement l'écologie, elle n'est pas très présente, parce qu'elle est toujours présente. On se demande toujours dans quel écosystème on met les pieds quand on intervient quelque part. On a conscience que quand on intervient à un petit endroit ça a des répercussions sur l'ensemble du site, voir sur l'ensemble de la planète, évidemment.

(Juliette)

Les décroissants ont décidé de ne pas accumuler et de prendre leurs responsabilités, de ne pas rejeter leurs déchets sur d'autres, à la différence du « grand » dans la « cité par projet »⁴⁸ de Boltanski, qui loue des appartements dépouillés, se déplace beaucoup, achète des objets mais en change souvent, jette, mais garde de l'argent sur son compte en banque (parce qu'il renouvelle régulièrement son ordinateur et son téléphone portables, sa garde-robe et sa voiture). Il a décidé de ne pas accumuler mais il fait accumuler par d'autres : des déchets dans les décharges publiques, des heures de travail dans les usines ou destinées à lui faciliter la vie (nourriture, ménage, déplacements, etc.). Bref, il est irresponsable en croyant que son mode de vie est écologique et en dehors des rapports d'exploitation.

Les décroissants partagent un même point de vue sur les mécanismes du changement social. Celui-ci part de l'individu comme un être fondamentalement capable d'autonomie. Notre servitude est nécessairement volontaire, et tout ce qui existe est le résultat de la somme d'actes individuels. Cela entraîne une responsabilisation extrême de la personne et donne un sens fort à chacune de ses actions quotidiennes. Derrière cela, les différentes déterminations sociales et culturelles sont minimisées. Le fait de rejeter la responsabilité des malheurs sur les autres, que ce soient les Etats-Unis, les multinationales, le FMI, la Banque mondiale ou les patrons, n'est, pour mes interlocuteurs, qu'une manière d'éviter de voir sa propre responsabilité et de rester dans une position d'attente, ou de confrontation stérile qui divise le monde entre bons et méchants.

Voici un extrait de conversation entre deux personnes en Ariège ; je pose la première question : « C'est quoi, Babylone ? », à laquelle deux personnes habitant dans la vallée tentent de répondre :

Michael : J'espère qu'à un moment dans votre vie, vous allez comprendre Babylone. Pour prendre la suite, pour résister. Je peux te dire un truc dont je suis sûr et qu'il faut bien comprendre pour la jeunesse : Babylone, c'est nous, c'est tous les jours, nous, on fait toutes les bêtises, on ne recule pas d'un centimètre, on va tout user, tout, on se baigne dans la bourgeoisie. On use tout. [...]

Laura : Babylone, c'est le capital, c'est le fric, c'est l'Amérique...

⁴⁸ Qui est la cité promue par le « nouvel esprit du capitalisme ».

M : Non, tu as mal compris ! Tu es l'Amérique ! Ils sont venus de l'Europe en Amérique. Babylone, c'est nous qui usons la terre et les autres, tous les jours !

L : Babylone, c'est l'Amérique, c'est le Texas, Babylone !

Michael continue un peu plus tard :

J'ai travaillé sur les routes, à faire des routes. Je sais ce que c'est, comme c'est dur, la chaleur. S'il n'y avait personne pour utiliser les routes, il n'y aurait personne pour les faire. J'y pense toujours quand j'utilise la route. Je pense toujours aux travailleurs qui suent pour que nous, privilégiés, on use ces services.

Les gens, ils ont besoin d'accuser d'autres gens de leurs malheurs. Ici, tu ne peux accuser personne... Il y a seulement la nature, et on ne peut pas accuser la nature. C'est pour ça que c'est difficile ici. Mais c'est aussi là où est la force. Dans la nature.

A Jansiac, le discours est semblable, avec l'appel à La Boétie en plus :

Juliette : On ne sait pas ce qu'il faut faire, mais de toute façon tout le monde fait quelque chose, voilà, qu'on mette un discours ou non, tout le monde fait quelque chose. Alors on va [...] acheter quelque chose chez Auchan, alors le sociologue il va mettre un discours dessus, la personne n'aura pas les mots dessus [...]. La différence, c'est que nous, le discours, on essaie de l'avoir nous-mêmes et que ça colle avec nos pratiques, et que ce soit volontaire et pas par hasard, que ce soit un truc choisi, voilà, sinon ça n'existe pas ne rien faire, tout le monde fait quelque chose. [...] Notre projet, c'est d'imaginer quelque chose qui soit généralisable même si ce n'est pas généralisé. Car finalement il se fera sur terre ce que la somme des souhaits de chacun conduira à faire. La somme des souhaits, on voit bien ce que ça donne. Ça donne des supermarchés parce qu'il y a les souhaits d'un grand nombre de gens d'aller consommer dans les supermarchés, donc il y a des supermarchés, c'est pas le contraire... Le jour où ils n'en voudront plus...

Q [question] : Les gens souhaitent ce qu'il y a, aussi.

J : Non, je ne crois pas. Il y a eu des bouleversements, des choses nouvelles qui ont surgi comment ? L'hypothèse « la boétienne » sur laquelle on est, c'est que les choses se font parce que les gens veulent qu'elles se fassent. L'état actuel de la planète est produit par la somme de nos actes. On ne peut pas dire : « C'est pas moi, c'est les autres », on ne peut pas se défaire sur les autres. Quand les gens ne voudront plus du nucléaire, il n'y aura plus de nucléaire. Il faut trouver des solutions de remplacement, qui vont faire que les gens vont trouver plus souhaitable une autre solution que le nucléaire. Quand on dit aux gens « Il faut décroître », nous on dit toujours : « Qui c'est qui commence ? Qui commence ? »

Le thème de la servitude volontaire comme principale cause du maintien de l'ordre établi est repris par Alain Touraine en historien des mouvements sociaux. Entre les anciens et les nouveaux mouvements sociaux, le lieu du conflit s'est déplacé : alors que dans le mouvement ouvrier il est centré dans la sphère productive, il se déplace vers le Sujet, vers la vie quotidienne : « C'est désormais dans la vaste sphère de la vie quotidienne, non plus sur le lieu de production, que se manifeste l'affirmation du "sujet" contre l'individu individualiste. »⁴⁹

Chez André Gorz, la conscience individuelle du sujet est le lieu de la moralité :

La prise de conscience morale peut se résumer par cette question : « Puis-je vouloir cela ? » C'est-à-dire, puis-je, en mon propre nom, vouloir cette action dans ses modalités aussi bien que dans ses conséquences ? Pourrais-je, en agissant ainsi, dire « C'est moi, je l'ai voulu ainsi » ? [...] Il ne peut y avoir de moralité ni de moralisation des rapports que s'il existe une sphère d'activités autonomes dans laquelle l'individu est l'auteur souverain de ses actes, sans nécessité ni alibi ni

⁴⁹ Alain Touraine, cité par Michelle Dobré, *op. cit.*, p. 155.

excuse, et si cette sphère est non pas subordonnée mais prépondérante dans la production de chacun par soi-même et du tissu de ses rapports avec les autres.⁵⁰

Le sujet vu comme tel est une construction de la modernité. La conception du sujet n'est pas exactement la même dans les écrits de Diogène, de Jansiac, inspirés par la phénoménologie de Merleau-Ponty. Être sujet est d'abord une question de rapport au monde, c'est une perception de soi comme espace. L'opposé d'être sujet, c'est se comporter en objet social, toujours dépendant du regard des autres et de ses émotions :

Le sujet dépend complètement de ce qu'il voit, pense ou imagine. L'important pour lui est ce qui existe, n'existe pas, pourrait exister, ne devrait pas exister. L'objet ne vit que pour ce qu'il éprouve à cette occasion. L'important pour lui est ce dont il dispose.⁵¹

La personne « constituée en sujet personnel » et celle « instituée en objet social » n'ont pas la même influence sur leur milieu. Les objets sociaux sont « égocentriques » et considèrent la planète comme un instrument au service de leurs désirs. Le sujet, dans ce monde de consommation, ne peut plus exister et doit se replier sur des « îlots d'économie domestique », des espaces dans lesquels ce qu'il percevra ne dépendra pas des envies de consommation des objets sociaux. « L'alternative à la consommation est de réaliser son milieu. Habiter est un art. »⁵² L'utopie du philosophe inuit Aper Sonn⁵³, développée par les habitants de Jansiac, est un monde de sujets, fondé sur le lieu, donc fondamentalement écologique. Le monde d'Aper Sonn est constitué d'une suite de lieux, gérés par ceux qui y séjournent :

Elle [l'utopie de Sonn] est fondamentalement écologique, car elle est fondée sur le lieu en tant que milieu. Dans les lieux « Sonn », on a son empreinte écologique sous les yeux. Si on commet une erreur, on s'en aperçoit tout de suite et on corrige le tir. Cette utopie permet de vivre sans nuire, à la planète, aux autres (surtout au Sud) et aux générations futures.⁵⁴

La conception de l'humain selon Bruno Latour est également une voie de rapprochement entre écologie et autonomie. Il ne parle plus ni d'objets ni de sujets, mais d'humains et de non-humains. En reliant l'humain à un environnement, en l'attachant aux êtres qui l'entourent, Bruno Latour montre comment on peut à la fois dépasser la conception de l'individu comme pure conscience solitaire, et celle de la nature comme tout ce qui n'est pas humain :

Ce qui ne colle pas dans la définition de Kant [celle de l'impératif catégorique], c'est cette idée proprement incroyable qu'il existerait de simples moyens et que le principe d'autonomie, de liberté, serait réservé à l'homme isolé, c'est-à-dire à l'inhumain même. Ce qui ne colle pas dans les théories de l'écologie, c'est cette croyance invraisemblable dans l'existence d'une nature extérieure à l'homme que celui-ci menacerait par sa domination et son irrespect.⁵⁵

Le lien entre autonomie et écologie doit être médiatisé par une conception de l'humain comme sujet, à la fois nécessairement autonome et responsable et prudent dans ses interactions avec son milieu de vie.

⁵⁰ André Gorz, *op. cit.*, p. 132.

⁵¹ Diogène (de la Nef des Fous), « L'utopie d'Aper Sonn », s.d.

⁵² La Nef des Fous, « Considérations préliminaires », s.d.

⁵³ Le philosophe inuit Aper Sonn est un personnage imaginaire qui ne « nuit à personne ».

⁵⁴ Diogène (de la Nef des Fous), « L'utopie du philosophe inuit Aper Sonn, considérée dans ses aspects économiques, politiques, sociologiques, technologiques, écologiques... », contribution au colloque « Défaire l'économique, refaire l'humain », à l'Université de Toulouse le Mirail, le 21 février 2004 (contribution reproduite en annexe 2).

⁵⁵ Bruno Latour, « Modernier ou écologiser ?... », *op. cit.*, p. 20.

Cette première partie avait pour objectif de clarifier, parmi le foisonnement d'arguments que l'on peut lire en faveur de la décroissance, les principes premiers dans lesquels les pratiques décroissantes puisent leur inspiration. Nous allons nous intéresser maintenant à ces pratiques.

Partie II

L'autonomie en pratique : conditions et limites

Et dans notre situation, dans laquelle on s'est mis volontairement, on n'a qu'à s'en prendre à nous-mêmes. Si la maison fuit, je ne peux pas me plaindre au propriétaire. Si la maison fuit, il faut que j'intervienne. Alors comment on s'y prend ? Si on n'a toujours pas de salle de bains, de dire « Oh là là ! On n'a toujours pas de salle de bains, c'est la fin du monde... » Si on veut une salle de bains, eh bien on n'a qu'à la faire ! Si on rencontre des problèmes, on a des problèmes avec nos parents qui deviennent âgés, eh bien il faut réagir à ces situations-là ! On a des problèmes... de toutes sortes, quoi, de toutes sortes. Il faut refaire un chemin qui s'est totalement raviné, on ne peut pas appeler la DDE [Direction départementale de l'équipement] pour le réparer. Il faut qu'on s'en occupe si on veut sortir. Il y a tel matériel qui se casse, la maison qui fuit, les terres à améliorer, la neige qui a cassé tous les arbres, on a des problèmes juridiques, l'éducation des enfants, tout. Ce qui fait qu'à force de prendre en main un certain nombre de problèmes, on sait réagir à toutes les situations, voilà !

(Juliette)

Nous allons vérifier ici l'hypothèse suivante : l'acquisition de moyens d'autonomie est le fondement d'une consolidation des pratiques décroissantes. Comment se manifeste cette autonomie en pratique ? Quels sont ces moyens ? Nous voulons faire ressortir l'importance qu'il y a d'entretenir une relation privilégiée avec un espace, et la nécessité de liens sociaux fondés sur une logique de réciprocité généralisée. Cela n'empêche pas les difficultés relationnelles, ni les adaptations de l'idéal d'autonomie aux contraintes venues de l'extérieur : la nécessité de gagner un peu d'argent, et de ne pas être réprimé pour des actions illégales.

L'autoproduction : économie domestique et écologie des pratiques

Un espace de vie

Disposer d'un espace suffisant est une condition indispensable pour pouvoir développer une économie domestique. C'est le lieu d'expérimentation, d'autoproduction et d'autoconstruction.

Dans le cas de Jansiac, le lieu est un élément central du projet : c'est la configuration géographique du site qui détermine les emplacements des bâtiments et les activités. Les fondateurs cherchaient un lieu assez grand pour atteindre une autarcie économique, et un lieu isolé, sans contact visuel avec la vallée habitée du Jabron, pour ne pas avoir l'esprit tourné vers le bas.

Le haut de la vallée de B. n'est pas accessible en voiture, et cela empêche aussi les allers-retours fréquents entre le bas et le haut. Ceux qui s'installent en haut ne peuvent pas, dans ces conditions matérielles, avoir un travail salarié quotidien au village ou à la ville. Ils ne peuvent pas non plus aller faire des courses trop souvent.

Ainsi le lieu de l'installation détermine déjà un mode de vie. Il fournit aussi les matériaux pour se loger : le bois et la terre pour les maisons. La plupart des habitations de la vallée sont d'anciennes ruines. D'autres ont été construites de toutes pièces, avec des formes originales. A Jansiac, il y avait déjà des habitations, qui ont été rénovées, mais suite à un incendie la maison commune a brûlé. Changeant de site (à une autre extrémité du terrain), les habitants ont choisi d'acheter un chalet en kit, solution

provisoire, en attendant d'avoir le temps de s'occuper de la construction d'habitations plus respectueuses de l'histoire du lieu.

En Ariège, les personnes installées depuis plus longtemps sont généralement propriétaires des maisons et terrains. A Jansiac, une SCI (société civile immobilière) est propriétaire, pour le moment. Dans la vallée de B., on trouve aussi des locataires et des « squatteurs », comme Daniel et Leaticia qui ont un contrat oral avec l'ancien locataire de leur maison :

Q : Mais vous n'êtes pas dans l'illégalité ?

Daniel : Si, justement, pratiquement toutes les constructions de la vallée sont illégales... Nous, on ne connaît même pas le propriétaire d'ici.

Q : Vous avez acheté ?

D : Non ! On n'est ni locataires... On est « squatteurs », entre guillemets.

Q : Squatteurs ?

D : Entre guillemets. On n'est pas vraiment squatteurs.

Leaticia : Non, parce qu'on entretient la maison...

D : Les gens qui habitaient là avant nous ont confié la maison... Mais on n'a aucun papier, rien.

Luc et Anaïs ont un arrangement avec le propriétaire de leur maison, un ancien paysan en maison de retraite : ils ne paient que le prix de la taxe foncière, soit 60 euros par an.

Les autoconstructions, comme l'aménagement d'un jardin et d'un espace, sont considérées non seulement comme des moyens d'atteindre l'autonomie, mais aussi comme des façons de modeler un milieu qui convient à la personne et au groupe, qui participera un peu de son identité. L'esthétisme y joue un rôle important. En Ariège, tout est créé en suivant le *feeling*, l'énergie, et le résultat est très étonnant. Le foyer et l'extérieur des maisons sont décorés, sculptés, et les jardins ne sont pas seulement des espaces de production.

Autoconsommation et autoproduction sont très liées, car le but premier de l'autoproduction est l'autoconsommation. Il est difficile de donner un pourcentage de la part de l'autoconsommation dans l'alimentation quotidienne. Cette part varie d'une maison à l'autre de la vallée de B. Michael et Laura produisent tous leurs légumes, du maïs, du lait, du fromage, des œufs et de la viande de chèvre, et réussissent à nourrir tous les « wwoofeurs » qui passent. Ils fabriquent aussi des confitures de myrtilles, des boissons à base de plantes, des sirops et des huiles médicinales. Ils stockent des conserves pour l'hiver, font du pain et des gâteaux. Il leur faut aussi préparer suffisamment de foin pour nourrir les animaux l'hiver. Simon et Brigitte ont cinq vaches pour le lait et le fromage, et un grand potager. Brigitte fabrique des crèmes à base de plantes médicinales. Daniel et Leaticia ont un jardin et une vieille chèvre donnée par Michael, ce qui leur permet de s'autosuffire en lait. A Jansiac, les brebis fournissent la totalité de la viande et du lait (le troupeau de brebis laitières n'était pas encore « opérationnel » lors de ma visite), et les potagers, les légumes. Par contre, les vêtements sont rarement fabriqués sur place : seuls quelques habits de laine le sont, avec de la laine de mouton ou de lama filée et tricotée.

L'autoproduction, c'est aussi la construction de différents outils, machines et techniques qui facilitent la production. Les habitants de Jansiac ont beaucoup travaillé pour expérimenter différentes techniques, dans tous les domaines :

L'autarcie, on l'a quasiment réalisée entièrement mais à des moments différents de notre histoire, pas tout simultanément. On a fait toute la chaîne du blé jusqu'au pain, des conservations de légumes très complexes, le séchage, la lactofermentation, des conserves stérilisées. Tout, quoi ! on a tout fait. On a fait des essais de savon, ceux-là on ne les a pas poussés très loin, mais enfin on a quand même produit du savon ; on fait des bougies, mais en même temps on travaille sur

la manière de produire de l'électricité avec du bois. Les vêtements, on a fait du feutre, on a fait de tout petits essais de feutre, mais surtout du filage, on a un métier à tisser qu'on n'a jamais monté, mais enfin on pourrait se faire des couvertures, des jolis tricots... Qu'est-ce qui reste encore ? Ce qu'on ne fera jamais, c'est le sel, c'est tout. Mais les voitures, on pourrait les faire, on a tout le matériel pour réparer tous les tracteurs agricoles qui se cassent, on n'a pas de quoi faire des pneus, on trouvera bien quelque chose enfin, les tracteurs à chenilles d'ailleurs c'est le mieux. Pour l'instant, la planète est une gigantesque décharge de métal, on a ce qu'il faut pour le recycler. [...] On a même stocké du fer, on a stocké de l'aluminium, de la fonte, on a stocké du verre... La poterie, personne ne s'est lancé dedans mais c'est élémentaire... Tout est possible.

(Juliette)

L'autonomie dans tous les aspects de la vie quotidienne ne peut jamais être complète, mais les décroissants essaient de prendre conscience de l'étendue des savoirs qu'elle suppose. Les caractéristiques de leur milieu de vie sont fondamentales pour orienter leurs possibilités matérielles d'autonomie.

Une autonomie énergétique

Atteindre l'autonomie énergétique n'est pas difficile si on minimise les dépenses d'énergies. En Ariège, l'éclairage se fait à la bougie et la cuisson au feu de bois. Michael et Laura ont un lecteur de CD qui fonctionne avec un petit panneau solaire de 12 volts. Ils prévoient un autre panneau solaire plus grand pour l'éclairage de la chèvrerie, pour faciliter la traite l'hiver (et éviter que la grange ne prenne feu...). Anaïs et Luc ont une batterie de camion qu'ils rechargent régulièrement, mais ils s'éclairent à la bougie dans la pièce principale. A Jansiac, la dépendance énergétique est plus élevée ; on y achète du gaz naturel pour le carburant et pour faire tourner la machine à laver et la tronçonneuse, ainsi qu'un panneau solaire pour l'ordinateur⁵⁶. La principale ressource reste le bois, pour la cuisine et le chauffage.

Les aspects de la vie matérielle liés à l'eau font l'objet de pratiques particulières, qui visent aussi à disposer d'eau propre sans utiliser les réseaux de distribution et de purification industriels. En Ariège, l'eau est abondante, il n'y a pas besoin de la stocker. Un tuyau amène l'eau du torrent jusqu'au lavoir, elle coule ensuite vers la rivière. C'est au lavoir qu'on remplit les marmites, qu'on fait la vaisselle et la lessive. Pour polluer moins, on utilise des savons biodégradables. A Jansiac, on a des citernes d'eau de pluie pour arroser le jardin, et l'eau de la rivière est conduite par des tuyaux jusqu'à la cuisine où elle coule au robinet. Les maisons ne disposent pas forcément d'une « salle de bains » avec une arrivée d'eau, mais cela n'empêche pas de prendre des bains (en versant de l'eau chaude dans une baignoire, ou alors dans la rivière). Les toilettes sont à chercher « dans la nature » à Jansiac, c'est un trou recouvert de deux planches chez Michael et Laura.

La contrepartie de l'autonomie, c'est la quantité de travail humain que ces réalisations demandent. « Je n'ai jamais autant travaillé que depuis que je suis arrivé là », dit Daniel, installé depuis deux ans en Ariège. Des limites « énergétiques » apparaissent : elles dépendent du nombre de personnes disponibles sur le lieu et de

⁵⁶ Sur le plan matériel, la principale différence entre les deux lieux se situe dans les dépenses énergétiques. A Jansiac, on privilégie la recherche de moyens techniques pour produire de l'électricité de manière autonome, et faire ainsi tourner des machines diverses (pour couper des planches ou travailler le métal, pour le transport, la lessive...). Dans la vallée de B., on essaie plutôt de se passer au maximum de machines et de privilégier le travail humain ou animal. Dans les faits, aujourd'hui, à Jansiac, on est beaucoup plus dépendant de sources d'énergies « achetées » à l'extérieur.

leur force physique. A la Nef des Fous, les projets de construction et les ateliers de transformation ont été abandonnés pour le moment faute de forces disponibles. Le travail physique, dans des régions montagneuses, pose problème à certains. Le vieillissement inévitable des corps remet aussi en cause cette façon de vivre. Comment faire si on ne peut plus porter un tronc d'arbre jusqu'à la maison ? La quantité de travail dépend aussi du nombre de personnes pour l'effectuer, d'où la nécessité de compter sur un groupe.

La sécurité d'un groupe : sécurité matérielle, sécurité affective

Q : Pourquoi beaucoup de gens vous soutiennent, mais peu viennent vivre sur le lieu ?

Diogène : Je pense que c'est un besoin de sécurité, très fort chez les gens. Pour eux, ce qui donne la sécurité, c'est le fric, pas la terre. Pour nous, c'est le contraire. Ils pensent qu'il faut travailler et gagner de l'argent pour vivre. Ils pensent à leur retraite. Le système joue sur et entretient cette peur. Nous, on a osé, on a fait le pari : on peut survivre sans avoir marché dans des dispositifs de sécurité, en comptant sur le plurigénérationnel.

L'espace de la réciprocité et du partage

Dans les deux cas étudiés, l'espace concerné par ces pratiques décroissantes fait vivre plus d'une famille (au contraire d'une famille de néoruraux isolée parmi les agriculteurs traditionnels). Cela facilite une vie collective.

Au niveau purement matériel, être plusieurs, c'est-à-dire plus qu'une famille nucléaire, permet de faire des économies dans tous les domaines. A Jansiac, l'argent est mis en commun, et personne ne garde de compte individuel. « On a vécu à quinze pendant douze ans avec une *allocation parent isolé* », dit Diogène. Ici, « communauté » signifie d'abord œuvrer tous en vue des mêmes objectifs, et mettre en commun les ressources matérielles pour les atteindre. Diogène parle de partage et non d'échange entre les personnes de la communauté. Les moments de repas sont symboliques de cette volonté de mettre d'abord en commun puis de partager : chacun reçoit la même part de tous les plats dans son assiette. Il est ainsi très mal vu de grignoter seul ou de manger quelque chose si tout le monde n'est pas autour de la table.

La vallée d'Ariège est un espace de don et contre-don, avec des sous-groupes (de quelques familles) au sein desquels ces relations sont plus intenses. On échange des graines, des conseils, des remèdes : Luc vient chercher de la consoude⁵⁷ chez Michael et Laura pour soigner une blessure, Daniel emprunte le cheval de Michael pour monter des matériaux à partir de la route. Anaïs va traire les chèvres de Michael et Laura pendant leur absence et rapporte le lait. Thomas, qui a trop de lait, en donne 2 litres tous les deux jours à Anaïs et Luc. Brigitte échange différentes espèces de haricots avec Laura. Pour les dépenses, ils s'arrangent pour faire des commandes communes : Aaron et Nico, Luc et Michael ont acheté ensemble un lot de planches de chêne. Luc et Michael programment une visite commune du vétérinaire. Ils s'organisent aussi pour descendre tous ensemble en ville dans une seule voiture. Quand Brigitte et Simon partent en vacances, un de leurs enfants s'occupe des animaux.

Même si les voisins ne sont pas forcément de grands amis, leur présence assure une sécurité affective :

⁵⁷ Plante dont les feuilles ont des propriétés cicatrisantes.

Q : Et le manque de relations sociales ?

Leaticia : Ça va, ça va... Non, ça ne manque pas. Bon, des fois si, parce qu'il n'y a pas grand monde qui vient ici, mais ce n'est pas un manque vital. Bon, la relation, on la fait avec les voisins : Michael, Laura, Anaïs... Ce qui est important, c'est de savoir que si tu as besoin, tu pourras avoir de l'aide, mais ce ne sont pas des relations profondes.

Daniel : Oui, la relation sociale, elle va se faire avec ses voisins. Tu vas aller voir à Balangris. C'est facile de partager, c'est même bien. Même avec n'importe qui, avec Thomas, c'est tranquille, tu bois un thé... pour parler d'un truc ou... C'est ça, ce que j'appelle « relations sociales ».

Les moments de rassemblement dans la vallée de B. sont assez fréquents, bien que beaucoup trouvent qu'ils se raréfient par rapport à « avant ». Il y a les fêtes, à l'occasion des anniversaires par exemple, ou lors de grands chantiers, comme la « fête de la meule » à Balangris : à la fin de la période des foins, tous les habitants peuvent venir aider à monter la meule. En août 2003, ils étaient une trentaine à être venus. Cela s'est terminé par un grand repas festif – Michael avait tué un chevreau – suivi d'improvisations musicales collectives autour d'un grand feu.

Tout le monde n'est pas égal dans l'échange, dans la vallée. Entre Luc et Anaïs, jeunes, récemment arrivés, sans ressources monétaires ni matérielles et qui commencent juste à pouvoir diversifier leur alimentation, et les familles des pionniers Michael et Simon, la différence économique est importante⁵⁸. Michael a beaucoup aidé à l'installation d'Anaïs et de Luc, qui, au début, ont vécu et travaillé une année à Balangris.

Qu'est-ce qui unit le groupe ?

Si partager un même espace est déjà un principe d'unité, cela ne suffit pas toujours. Pour Jansiac, il y a, dans les principes, superposition parfaite entre l'espace et le projet. En effet, toutes les personnes qui vivent actuellement sur ce lieu adhèrent au discours commun très présent et partagent les « hypothèses phénoménologiques de base », notamment la réflexion autour de la distinction entre *sujet* et *objet social*⁵⁹.

Q : Quand tu es arrivée là, il y avait déjà un discours ?

Juliette : Oui. Justement, on a toujours essayé d'ajuster le discours et la pratique. Et c'est sûr que le discours m'a intéressée, et c'est pour ça que je suis venue, à cause de toutes ces choses qui ont été dites et que j'ai entendues.

Q : Et qu'est-ce qui a changé dans le discours depuis que tu es arrivée ?

J : Oh, il y a des choses qui ont évolué, pas radicalement changé. L'esprit dans lequel les idées s'élaborent est toujours le même, je pense, c'est vraiment un esprit de recherche. C'est-à-dire, il n'y a pas de choses définies, une orientation qui serait la bonne et une autre qui serait mauvaise. Il y a une ouverture complète sur tout ce qu'il est possible de penser et on trie là-dedans...

Q : Il y a des choses de consolidées, non remises en question.

J : Certainement, oui, des choses élémentaires qu'on ne remet pas en question. Par exemple le fait que, à plusieurs, on arrivera à plus de choses que tout seul ou à deux ; la remise en question de la famille nucléaire, elle est définitive [...], cela ne nous paraît pas un mode d'organisation intéressant dans la société. On cherche

⁵⁸ « Q : Vous échangez des choses avec les gens de la vallée ?

Anaïs : Non. On n'a rien à échanger pour le moment... Les autres ont tout ce qu'il faut. Bon, on peut se passer des graines. On nous donne du lait... Mais je suis contre la spécialisation ; l'idéal, c'est que chacun produise tout ce qu'il lui faut. »

⁵⁹ Voir la première partie.

autre chose, ça c'est sûr. On cherche autre chose, et on l'élabore ; les histoires de fric aussi, ça nous paraît évident qu'on ne va pas se remettre à avoir chacun notre porte-monnaie ; ça, on ne va pas le changer.

Q : La vente à l'extérieur aussi ?

J : Oui, vendre quelque chose à l'extérieur non plus, il faudrait qu'on soit forcé, pour trouver des sous... Oui, oui, il y a des choses, c'est de l'ordre de... Ça a été réglé très vite, tous ces trucs-là. Parce qu'on savait ce qu'on ne voulait pas. Après, ce qu'on veut reste à élaborer lentement, patiemment, et c'est ça qui prend du temps. Et les hypothèses phénoménologiques, on les peaufine depuis le début.

Q : C'est ça, le départ.

J : Oui, et ça a même été peut-être oublié pendant des années, et il y a eu une certaine... euh... dérive à laquelle... Puis on s'est repris au bout d'un moment. Ça a provoqué des départs, ça, certainement, la réactualisation de ces questions phénoménologiques, à un moment donné.

Q : A quoi était due cette réactualisation ?

J : Ça, je ne sais pas. Parce que ça ne nous avait jamais quittés, mais c'est devenu... Quand on oublie de se poser tout le temps la question du sens et de la fonction, et qu'on ne s'occupe plus que de la fonction, eh bien c'est plus satisfaisant, ça ne nous a pas convenu de faire seulement des choses qui marchent bien mais qui n'ont aucun sens.

Q : Ceux qui sont partis ne voulaient pas remettre en question...

J : Parce que ces questions-là ne les intéressaient pas, oui...

Dans les faits, tous les habitants de Jansiac ne maîtrisent pas le discours au même niveau, et le plus souvent les derniers arrivés écoutent tandis que les plus vieux parlent.

Dans la vallée de B., les choses sont moins claires. « La vallée de B., c'est la vallée de B. ! » dit Simon qui n'imagine pas vivre sans la présence des autres habitants de la vallée⁶⁰. Rien n'est formalisé : pas de réunion collective pour discuter de problèmes communs, pas d'écrits fondateurs... Seule la coutume garde un effet de pression sociale sur les nouveaux arrivés. Deux familles peuvent être considérées comme les « piliers » de la vallée. Ce sont elles qui sont propriétaires et ce sont les seuls des premiers arrivants à être restés jusqu'à aujourd'hui. Ce sont elles, nous le verrons plus loin, qui ont la maîtrise du discours de justification sur les pratiques, et qui finalement définissent pour beaucoup l'identité de la vallée.

L'identité de la vallée, souvent minimisée dans les discours des habitants⁶¹, apparaît au détour d'une phrase :

Simon : Par exemple à Vinol, ce sont des gens qui viennent de Charente, c'est un autre milieu, ils ont d'autres réflexes, milieu de petits commerçants ruraux... Ils ont d'autres réflexes ; la mère de famille, elle reste un peu entre ses murs, avec sa cuisinière, son balai, elle regarde les enfants jouer...

Brigitte : On se voit jamais, mais on s'aime bien et quand on se voit on se raconte plein de choses.

⁶⁰ « Brigitte : Bon, moi, je bouge plus que Simon, je me balade dans la vallée.

Simon : Moi, j'aime bien sentir mes voisins, même quand je suis à quatre pattes dans mes haricots. C'est des relations plus... vibratoires que parlées... Je les vois deux fêtes par mois, c'est bien suffisant.

Q : C'est important qu'ils soient là ?

S : Oui, c'est vachement important. Sinon ça ferait un gros trou, ça ferait : "Ouh là là, comme c'est vide, y'a plus rien..." »

⁶¹ Ils regrettent souvent le temps d'avant, quand « il y avait plus d'échanges et de travaux collectifs » (Laura).

S : Ils ont eu plein d'enfants, on en a eu plein, et c'était essentiel pour nos enfants de voir d'autres enfants. On a une autre manière de vivre notre marginalité, de vivre le retour à la campagne, de...

B : Mais elle veut parler de la vallée... et puis, chez Hans et Flora⁶², tu y vas jamais, à Balangris non plus...

S : Mais dans mon cœur [je suis avec eux].

B : Oui, dans ton cœur... C'est ce que je dis.

La remarque de Brigitte « Mais elle veut parler de la vallée » doit retenir notre attention. Brigitte rappelle à Simon que je veux parler de la *vallée*, pas des voisins en général (qui habitent géographiquement dans la vallée), car il s'agit là de la vallée comme une entité culturelle. Cette remarque montre que même si les gens de Vinol habitent dans la vallée, dans l'ancienne maison de la première communauté « hippie » qui s'installa au début des années 1970, ceux-ci ne font pas vraiment partie de la vallée, parce qu'ils viennent d'« un autre milieu ». Ce ne sont pas des anciens hippies avec des idées critiques sur le monde et un projet d'autonomie, mais une famille de « néoruraux » qui travaillent en ville et remontent tous les soirs en voiture. En revanche, Luc et Anaïs, qui ont assimilé le discours et les pratiques de Michael, font incontestablement partie de « la vallée », même si ce sont de nouveaux arrivés.

Des réseaux de solidarité

Les deux groupes étudiés se sont installés dans les régions françaises où l'exode urbain issu du mouvement de Mai 68 a été le plus important. Ils partagent encore des valeurs et des pratiques avec ces néoruraux, ce qui, au-delà de leur territoire, permet d'étendre leur autonomie en contournant les institutions de l'Etat et du marché.

A Jansiac, un réseau formalisé a fonctionné un moment, avec des personnes en ville et d'autres à la campagne, comme le raconte Juliette :

J : A l'époque, c'était au sein du réseau volontaire, qu'on avait appelé Oïkos en référence à l'économie domestique. C'était un truc qu'on avait imaginé, organisé et monté en disant : il y a des gens qui habitent en ville, d'autres comme nous, dans un vaste lieu où des tas de choses sont possibles. Les gens de la ville sont prêts à donner du temps mais pas l'espace, donc on a proposé de mettre en commun notre terrain avec des gens qui n'y vivraient pas, et que ces gens viennent ici pour faire un certain nombre de choses quand il y a besoin d'être nombreux, pour les grosses opérations, et aussi que chez eux ils puissent faire des choses qui ne prennent pas de place, par exemple des confitures avec des fruits qui viennent d'ici, et on partagerait le résultat. Et on a tenté ce truc-là...

Q : C'était quand ?

J : Euh... 89-90, dans ces eaux-là. Cela a très bien marché mais à sens unique, et du coup au bout d'un moment on a arrêté, parce que c'était utilisé finalement par les gens des villes qui trouvaient ça tellement pratique de pouvoir téléphoner ici pour qu'on vienne réparer leur voiture, et puis trouvaient que les légumes d'ici étaient bien meilleurs qu'ailleurs et tout ça. Il n'y avait pas vraiment cette idée de mise en commun comme on l'avait imaginé. On a été utilisés. Donc au bout d'un moment on a arrêté, parce que les gens avec lesquels on pouvait ne pas calculer (parce que c'était ce qu'on voulait, ne pas calculer), eh bien, ça se faisait spontanément, il n'y avait pas besoin de l'organiser, pas besoin de faire des journaux de liaison, pour connaître les besoins des gens, les possibilités de production de l'endroit... Ce truc-là, on a abandonné, on a considéré que ça ne marchait pas.

⁶² Un couple d'Allemands qui habitent près de la route et ont un projet d'accueil de jeunes en difficultés. Ils appartiennent culturellement à la *vallée*.

Q : Donc, les relations se font maintenant avec d'autres personnes ?

J : Oui, on a des relations avec... par exemple deux amis qui ont fait partie du réseau pendant des années, qui ont un lieu de vie près de Forcalquier où ils accueillent des jeunes, et avec eux on a continué à avoir des relations comme ça, non calculées. Après il y a eu une interruption, on ne sait pas pourquoi, et puis ça reprend maintenant, c'est circonstanciel.

Chez les Ariégeois, les échanges, monétaires ou non, mettent en relation les « néoruraux » de toutes les vallées autour de Massat. Laura vend 90% de ses fromages au marché à des connaissances. C'est pendant le marché également que les gens de la vallée rencontrent les néo-paysans des autres vallées autour de Massat, et que s'organisent les commandes en gros de farine au moulin, par exemple. Toute une journée, Michael, Laura et Luc vont tondre les moutons et les lamas d'un couple d'instituteurs. Ils ramènent la laine. Grâce également à ses amis de la région, Michael trouve des travaux journaliers : il va vérifier les clôtures d'un très grand parc de pâturage d'estive, ou il va tailler les vignes.

A Jansiac, il n'y a que très peu d'échanges avec des personnes habitant la région (selon eux, ils ont des relations d'entraide avec seulement trois voisins, dont un paysan de souche, et le vétérinaire). Ils n'ont pas vraiment de liens avec la communauté de Longo Maï pourtant voisine. Ils achètent du foin à un autre paysan, mais ne valorisent pas ces rapports marchands. En revanche, des relations s'établissent avec le milieu universitaire. Diogène est invité dans des colloques pour présenter « l'utopie du philosophe inuit Aper Sonn », et reçoit des livres. Le groupe s'informe des derniers développements des réseaux comme le Rocode⁶³ grâce aux listes de diffusion sur Internet. La Nef des Fous est souvent citée comme exemple d'alternative concrète.

La sécurité du groupe et l'individu : difficiles conciliations

Que signifie dans les faits remplacer la « solidarité nationale » par la « solidarité communautaire » ? Il s'agit de faire cohabiter et de prendre en charge les personnes âgées, les malades, les enfants, les jeunes. Cela reste un idéal difficile à concrétiser, mais vers lequel on peut tendre. A Jansiac, la mère d'un des habitants a rejoint la communauté plutôt que la maison de retraite, jusqu'à sa mort. En Ariège, la question se pose de plus en plus au fur et à mesure que les anciens vieillissent : qui va s'occuper d'eux à la fin de leur vie ? Simon et Brigitte comptent sur leurs huit enfants qui habitent aujourd'hui dans les environs de la vallée, mais les autres ? Il y a eu des tentatives de cohabitation : Simon et Brigitte ont hébergé Balthazar, un vieux routard, mais cela ne s'est pas très bien passé ; selon Laura, « il se plaignait tout le temps ».

La cohabitation intergénérationnelle ne se décrète pas comme cela, surtout quand il faut la réinventer en dehors des liens familiaux. A Jansiac, trois personnes qui ont tout juste 20 ans sont arrivées récemment. Leur statut est officiellement le même que celui des plus anciens, mais ils interviennent beaucoup moins dans les prises de décision. Leur présence donne l'occasion aux anciens de transmettre toutes les connaissances accumulées pendant trente ans.

Quand j'ai interrogé les habitants de la vallée sur leurs difficultés liées à l'isolement, ils revenaient régulièrement sur le cas des femmes. Celles-ci souffriraient plus de l'isolement et du manque de « confort ». En Ariège, la division du travail est assez traditionnelle : les femmes sont plus dans la maison et au jardin, et les hommes

⁶³ Réseau des objecteurs de croissance pour l'après-développement.

s'occupent des animaux et des gros travaux comme la construction et les foins. Brigitte essaie d'expliquer pourquoi beaucoup de femmes ne restent pas dans la vallée :

Quand tu vis comme ici, pas en village, ici les femmes elles sont toutes seules. Imagine-toi, tu laves les pantalons tout le matin, tu dois rentrer, fatiguée, faire la soupe. Après ton mec il rentre, il dit : « Encore de la soupe ? » Et là tu te dis : « Merde, qu'est-ce que je fais comme vie ici, avec mon mec qui m'engueule au lieu de me dire que je suis belle... Si je vivais en ville, je pourrais aller faire des cours de chant, de yoga, et il y a d'autres mecs dans les rues qui me regardent... Qu'est-ce que je fais à être con dans la montagne, dans la bouillasse ? » Et hop ! le chemin vers le bas est plus facile... Elles sont rares, les filles qui aiment. Moi, je trouve qu'il faut faire les deux. Moi, personnellement, j'adore être en haut, mais j'aime bien descendre aussi pour garder des contacts... sinon on devient aigre en haut... Elles deviennent aigres.

Pour remédier à la solitude, les femmes de la vallée se réunissaient toutes les semaines chez l'une ou l'autre pour discuter et faire des travaux en commun. Mais cette pratique a été (provisoirement ?) abandonnée. En hiver ou par temps pluvieux, les visites aux voisins et voisines restent très fréquentes. Durant mon séjour d'un mois, il y avait chez Michael et Laura environ une visite tous les deux jours.

Avec peu de personnes ayant des relations entre elles, la vallée est aussi le lieu des commérages, des rivalités, des jalousies. Celles-ci se fondent, entre autres, sur des divergences dans la définition des principes communs minimaux censés être partagés par tous les habitants. Mais puisque ces principes ne sont fixés nulle part, qui peut dire au fils de Simon – propriétaire et pionnier – de ne pas utiliser sa moto sur les petits chemins, ou à cet autre garçon de ne pas vivre de la vente de cannabis ?

A Jansiac, on recherche du monde pour habiter le lieu, et les nouvelles personnes qui doivent s'installer (constituant un deuxième groupe) ne partagent pas forcément les préoccupations des fondateurs. Il y a une tension entre la nécessité d'être nombreux pour faire vivre l'espace, et celle de maintenir une unité dans le discours et les pratiques. Le groupe qui devait s'installer le mois suivant ma visite n'avait toujours pas discuté avec le premier des fondements phénoménologiques du projet... « Les désaccords du groupe doivent rester à un niveau politique, d'où l'importance de préciser le projet et de discuter des bases communes avec les nouveaux arrivants », dit pourtant Diogène.

Les contraintes structurelles : nécessité de gagner de l'argent et de s'accommoder avec les lois

L'argent comme moyen d'autonomie

Selon Juliette, de Jansiac, les trois quarts des dépenses de la communauté sont incompressibles ; elles viennent « du simple fait d'exister aujourd'hui en France ». Il y a la taxe d'habitation, les cotisations sociales, l'assurance pour les voitures, l'assurance responsabilité civile. Les voitures sont considérées comme indispensables à Jansiac, pour monter des matériaux, pour transporter le bois... Plutôt que de s'en passer, les habitants essaient de remplacer les carburants issus du pétrole par un système fonctionnant au bois.

Comment alors se procurer cet argent indispensable sans que cela nuise au projet ? Comme le résume Blaise, « tous les moyens de gagner de l'argent sont des compromis, il faut procéder par élimination ». A la Nef des Fous, les solutions retenues sont les subventions agricoles. Il y a aussi un projet de commercialiser les prototypes de gazogène à bois élaborés par Diogène. Cela leur permet de rester sur le lieu sans avoir à travailler à l'extérieur. Les subventions sont conditionnées par la culture

effective des terres ou leur utilisation comme pâturage : tous les ans, ils doivent soumettre leur plan de culture à la DDA (Direction départementale de l'agriculture).

En Ariège, l'argent est également vu comme un mal nécessaire. Luc explique qu'il ne veut pas utiliser de tronçonneuse car ces machines insèrent forcément leurs propriétaires dans le système marchand :

Par exemple, ils vont me dire : « Tu vas gagner un temps fou avec une tronçonneuse. » Moi, je dis : la tronçonneuse, je dois l'acheter. L'essence aussi. Pour ça faut que je descende travailler. Faire les saisons, les pommes, les vendanges. Mais pendant que je travaille, je fais rien ici. Pas de patates, pas de foin. Du coup je dois travailler aussi pour acheter à manger. Et puis la tronçonneuse, elle tombe en panne. Faut descendre chercher une pièce de rechange...

Michael raconte que, après avoir ignoré les déclarations d'impôts, il en a rempli une, aidé par un ami. Il a été obligé de déclarer un revenu de 500 euros par mois pour le ménage (ce qui était au-dessus de la réalité), car selon les employés des impôts, ce n'est pas possible de vivre avec moins... En réalité leurs revenus sont aléatoires. Laura gagne en moyenne 60 euros par mois en vendant les fromages au marché, et Michael travaille comme journalier agricole quand l'occasion se présente, c'est-à-dire quelques semaines par an. Ils reçoivent aussi un peu d'argent des subventions. Luc et Anaïs, qui n'ont pas le statut d'agriculteur, ne reçoivent rien et ne peuvent officiellement pas vendre une production au marché, à moins d'avoir le statut de cotisant solidaire, ce qui suppose de cotiser à la Mutuelle Sociale Agricole. Luc touche un RMI (revenu minimum d'insertion) de 400 euros par mois, et Anaïs rien du tout. Leur problème est de garder un petit fonds pour faire face aux imprévus, comme des traitements pour les animaux en cas de maladie et – ce qui était le cas lors de mon séjour – l'achat de lait en poudre pour aider une chèvre à nourrir ses trois chevreaux.

Connaître les lois

Aucun texte de loi ne prévoit de statut juridique et fiscal pour ces groupements communautaires. Il leur faut donc les adapter, et cela suppose de solides connaissances du droit. C'est le cas à Jansiac, où le propriétaire des lieux était jusqu'à présent une SCI (société civile immobilière), mais cette forme n'est plus satisfaisante pour les habitants. Trois personnes sont officiellement les porteurs de parts de la SCI, ce qui permet trois statuts d'agriculteurs. Diogène travaille beaucoup pour « se donner les moyens concrets de l'utopie de Sonn ». Il s'agit de trouver une structure qui corresponde à leur façon de vivre en communauté et qui permettrait de diminuer les charges fiscales, surtout d'éviter de payer l'impôt foncier. « Il faudrait quelque chose pour réunir les personnes sans les noyer dans un tout supérieur à la somme des parties » (Diogène). Il s'oriente vers une association selon la loi de 1901 : « L'association serait propriétaire, se réservant la jouissance de ses biens, et en donnerait l'exploitation à ses sociétaires. » Ainsi, toutes les personnes pourraient habiter le lieu et le quitter sans qu'il soit question d'achat ou de vente de « parts ».

Le fait de rester officiellement dans une sphère privée, sur un espace qui leur appartient, devrait les éloigner des conflits avec l'Etat et les normes sociales. Chacun fait ce qu'il veut chez soi. Ce qui n'est pas vrai finalement, puisque par exemple les normes pour pouvoir construire sont très précises. « Même pour faire un talus de 1 m 50 il faut une autorisation », dit Juliette. Ces normes doivent être connues pour prévenir les éventuelles plaintes et attaques juridiques.

Juliette reconnaît qu'en France, pour le moment, il est possible de vivre comme ils le font sans se mettre dans l'illégalité, en considérant la loi comme une donnée parmi d'autres à prendre en compte pour maintenir la possibilité du projet expérimental :

Q : Et les normes étatiques, cela ne vous empêche pas de faire ce que vous voulez faire ?

J : Les données, en France, c'est qu'on a eu la chance de pouvoir faire l'école à nos enfants, ou en tout cas de ne pas les envoyer à l'école, même si on n'a pas bien fait l'école ; on aurait été en Allemagne on n'aurait pas pu. Et être en France, cela nous a permis de trouver 300 hectares pour une bouchée de pain ; en Hollande on n'aurait pas pu. Être en France, cela nous permet d'avoir la liberté d'association, de faire ce que l'on veut ; on aurait été en ex-URSS on n'aurait pas pu. Donc on est complètement inscrit dans cette société, on en fait partie et on n'a pas l'impression de s'extraire du tout. Donc les lois elles sont ce qu'elles sont, et on a intérêt à les connaître, et voir ce qu'on peut faire pour voir de quelle manière ce que nous nous voulons peut s'inscrire ou non dans ces lois-là. Et quelle latitude on a pour inventer de nouveaux systèmes. C'est ce qu'on est en train de faire actuellement, pour inventer un nouveau montage juridique qui soit toujours conforme à la loi mais aussi toujours conforme aussi à ce que nous, nous voulons.

Q : Et est-ce que ça, c'est faire des compromis ? Est-ce qu'il n'y a pas un moment où il faut choisir entre être dans l'illégalité ou bien renoncer à...

J : Jusqu'à présent, on a choisi de ne jamais être dans l'illégalité parce que c'était la possibilité de faire ce qu'on veut. Ça donne plus de liberté à l'heure actuelle. Maintenant évidemment, s'il y avait Sarkozy généralisé, à une partie des postes, je sais pas, je sais pas vers quelle société on va, on s'adaptera aux données nouvelles. Pour l'instant on a choisi la légalité parce que les choses illégales qu'on pourrait faire ne nous paraissent pas en valoir la chandelle. Cela ne nous intéresse pas d'aller cultiver un peu de hachisch illégal dans un coin de jardin sous prétexte que c'est caché, personne ne le voit. Parce que si ça, ça met en péril le fait d'habiter ici, vraiment, vraiment ça ne vaut pas le coup, donc on ne pratique pas ça, et on a eu ce rapport-là par rapport aux drogues en général, qui fait qu'on est toujours là vingt-cinq ans plus tard et qu'on n'a jamais été embêté par les autorités sur ces questions-là. [...] Donc c'est une position volontaire, de ne rien faire d'illégal [...].

Q : Je pensais aussi aux permis de construire pour l'aménagement de l'espace.

J : Pour l'instant, comme on n'a pas construit grand-chose... mais on se pose toujours la question de la légalité, oui. D'ailleurs la solution à laquelle on a abouti tout récemment – et qui ne concernait pas du tout la possibilité juridique de la faire ou non – de reconstruire ce bâtiment, enfin l'idée d'une seule maison commune, d'un seul complexe habité et architecturé plutôt que de faire des petites maisons, [...] colle très bien avec la légalité. Si ça avait été autre chose, on aurait réfléchi à la légalité, on aurait fait de petites cabanes de jardins autorisées, enfin des toutes petites surfaces pour ne pas dépasser ce qui est autorisé sans permis, etc., on se serait débrouillé avec les données... et pour l'instant ça colle.

En Ariège, la connaissance des textes de loi reste beaucoup plus floue. Mais pour l'instant, les habitants réussissent à s'arranger.

Une autonomie facilitée par des facteurs sociologiques et historiques

Dans la vallée de B., j'ai entendu plusieurs fois l'affirmation suivante : « L'Ariège, c'est pas la France. » Il est vrai que la vallée est peuplée d'Européens divers, Anglais, Hollandais, Allemands, mais elle compte aussi une majorité de Français. Elle est peuplée de grands voyageurs également, comme Daniel et Leaticia qui ont vécu cinq ans en Asie, ou Lionel qui vit entre les montagnes marocaines et sa cabane en Ariège. En tout cas, ce ne sont pas des personnes qui ont emprunté les voies traditionnelles d'insertion au sein de la société française : peu ont suivi des études supérieures et peu ont eu un emploi fixe avant leur installation. Ils se sont aussi tenus à l'écart du militantisme politique traditionnel.

Les habitants de la vallée parlent de l'Ariège comme d'une terre d'accueil ouverte à la marginalité, terre de tolérance et espace de liberté. S'ils ont pu rester là et

consolider leurs pratiques décroissantes, c'est aussi en raison des particularités de ce territoire.

Daniel et Leaticia racontent comment ils ont « choisi » l'Ariège à leur retour d'Inde :

D : Et après on a décidé de voyager en France, et finalement ça s'est fait très rapidement notre arrivée en Ariège, en quelques jours en fait. Finalement on se retrouve à Saint-Girons, et puis ici. Très rapidement les énergies nous envoient ici et, forcément, elles ne pouvaient pas nous envoyer ailleurs... Pour être libre, pour pouvoir faire du feu...

Q : Il n'y a pas trente-six mille endroits...

D : Non. En France justement, en connaissant... Bon, on a bougé, Leaticia aussi, mais l'Ariège, c'est spécial en France, comment dire, c'est comme... un quota, une réserve, une zone échappatoire, nécessaire à leur équilibre. Tu comprends ce que je veux dire ? Le but d'un gouvernement, c'est de contrôler, de parquer, de formater les citoyens. Donc dans cette machine, pour leur équilibre, ils ont besoin d'un quota pour des gens entre guillemets un peu « spéciaux », peut-être comme tu disais, les exceptions. [...]

Q : Parce qu'il y a moins de règles qu'ailleurs ?

D : Bon, il y a les institutions... mais il y a une espèce de tolérance...

Q : Par exemple ?

L : Sur les marginaux déjà, il y a beaucoup de marginaux qui vivent aux alentours de Massat ou dans les vallées proches. Il y a beaucoup de SDF, qui squattent des ruines.

D : Oui, mais la tolérance par rapport aux institutions...

L : Oui, bah, c'est ça aussi, tu as tous les gendarmes, qui sont là, qui acceptent des gens comme nous...

Les fonctionnaires en général, huissiers, gendarmes, instituteurs, apparaissent comme plus ouverts qu'ailleurs à la différence :

Brigitte : Ouais, je te jure, quand je vois les gendarmes à Massat, je dis « Salut ! », c'est pas du tout « Merde ! », il y a pas ce truc-là.

Simon : En montagne, ça existe pas, quoi !

B : Il y a deux, trois ans, il y avait un nouveau gendarme, il voulait voir mes papiers, alors je le regarde et je lui dis : « Ah, vous êtes nouveau ? C'est pour ça que vous ne me connaissez pas ! » Avec le vieux chef, on se faisait la bise, sur la place du marché... Il était hypercool, le vieux chef. Depuis vingt-six ans, ils nous ont *jamais* fait la guerre... ni la droite, ni les socialistes.

S : Parce qu'il y a une mentalité...

B : Il y a eu les socialistes, qui aimaient pas trop les hippies, mais ils nous laissaient en paix...

S : Parce qu'en montagne... c'est cette mentalité qui est forte, qui est de gauche et...

B : Moi je suis Allemande et je peux te dire que les hippies allemands ils étaient quatre fois plus emmerdés, mais pas ici...

S : C'est toujours des marginaux aussi à Massat, c'est particulier, par rapport à la France. Brigitte, elle est passée dans le troisième bureau à Massat, pour devenir Française, fallait qu'elle ait la nationalité sinon ils la faisaient chier, parce qu'elle avait pas de permis, de carte de séjour. Et le mec, il dit : « Et moi, pourquoi j'ai demandé l'Ariège, Saint-Girons ? », le mec il lui demande ça. Et il répond : « Ben voilà, c'est pour la même raison, l'Ariège, Saint-Girons, c'est pour me barrer des bureaux de Paris, pour être au vert, près des montagnes... » Ça fait plaisir d'entendre ça.

J'ai pu constater en effet une certaine tolérance, par exemple par rapport aux normes sanitaires, très strictes en Europe aujourd'hui. Pour vendre du fromage de chèvre au marché, il faut disposer d'une pièce équipée d'un système de ventilation adapté aux normes pour la fabrication et, lors de la vente, les fromages doivent être

séparés du public par une vitre. Ces normes sanitaires pour vendre au marché ne peuvent pas être respectées par les habitants de la vallée de B. car cela supposerait des investissements importants, financés soit par un emprunt, soit par une longue période de travail salarié, qui dans les deux cas aboutissent à un changement complet de mode de vie.

Brigitte et Simon aiment raconter leurs souvenirs pour illustrer ce qu'est l'« esprit ariégeois »⁶⁴. Il y aurait une culture de méfiance par rapport à l'Etat, à l'autorité, dans cette région excentrée, proche de la frontière espagnole. Les actions illégales, comme la distillation d'alcool, et les passages de frontière clandestins sont connus de tous, mais personne ne va dénoncer quelqu'un à la police, fût-il un étranger « marginal ».

Conclusion

Disposer d'une autonomie matérielle est une condition pour ne pas dépendre du système marchand et des contraintes venues de l'Etat comme le contrôle des activités marchandes, ni des diverses aides financières soumises à conditions. Consolider des pratiques décroissantes passe par l'autoproduction et l'échange au sein de réseaux non marchands, plutôt que par la réduction de la consommation. Malgré les difficultés, les deux lieux visités avaient atteint une autonomie importante. Mais jamais l'autarcie complète n'a été réalisée : vivre complètement dans la sphère de l'autonomie n'est pas possible, et tout le monde dépend, dans notre société, d'activités hétéronomes. Reste à voir comment les « décroissants » essaient de ne pas simplement subir cette contrainte de l'hétéronomie. Réussir à se nourrir et à se loger en ne comptant que sur ses propres forces ne peut se faire qu'accompagné d'une réflexion sur les relations avec l'extérieur et sur le degré d'insertion dans la « société ». Nous allons aborder ce point à présent.

⁶⁴ Une histoire de Simon : « Un jour, il y cinq, six ans, des jeunes sont venus me voir ; ils me demandaient s'il y avait une place pour mettre une caravane dans le coin. Je leur ai conseillé de la mettre au col de Saraillé, là-haut. Le week-end d'après, sur cette montagne-là, il y avait cinq mille 205 rouges, jaunes et blanches, et ça montait, ça montait. Au bout de quelques heures, le bruit, "boum boum boum", le bruit que ça faisait ! Quatre, cinq heures après, on avait tous la tête comme ça, ça résonnait dans les montagnes. Les vieux se demandaient ce qui se passait. Le plus vieux disait : "C'est une moissonneuse-batteuse. J'en ai vu une, de moissonneuse-batteuse, ça faisait ce bruit-là." Au bout de trois jours, moi j'en avais ras le bol, quoi ! Alors, à d'autres paysans je disais : "Putain ils font chier, il faut faire quelque chose, il faut les faire partir." Et eux ils me répondaient : "Bah, et toi, quand tu es arrivé avec tous tes copains, on t'a foutu dehors ? Laisse-les là..." J'ai dit : "Oups, d'accord." Ils étaient beaucoup plus tolérants que moi. Ils les ont laissés jusqu'à plus faim, et puis ils sont partis. »

Une histoire de Brigitte : « C'était au milieu des années 1970, quand je vivais encore à Vinol, en communauté. Simone, surnommée "Langue de Vipère", était l'indicatrice du village pour les gendarmes. Elle était allée nous dénoncer parce qu'elle avait vu des plants d'herbe. Et une petite vieille, qui n'avait jamais été nous voir, qui avait un peu peur parce qu'elle avait entendu toutes les rumeurs sur ces jeunes hippies, a courageusement monté le chemin, le soir, jusqu'à la maison communautaire. Elle a frappé, et a dit très vite : "Demain les gendarmes vont venir, alors faut cacher votre drogue." Puis elle est repartie directement. S'il y a une chose que les Ariégeois n'aiment pas, c'est la dénonciation à la police. Ils peuvent critiquer mais ils dénonceront jamais. Il y a une tradition de résistance et de secret par rapport à l'Etat ici qui est très forte. Ils faisaient par exemple et font encore de l'alcool illégalement, des petits trafics. La frontière espagnole n'est pas loin. L'illégalité, ils connaissent. »

Partie III

Conflits et justification

La consolidation matérielle, concrète, des moyens de l'autonomie est une condition pour pouvoir parler de consolidation d'une culture alternative. Nous allons tenter de faire le lien entre ces moyens matériels – qui permettent au groupe de se passer du reste du monde – et les relations avec le reste du monde, le monde « non alternatif ». Car, même si l'idée d'autarcie est souvent présente au début de l'installation dans un lieu isolé, l'autarcie complète n'est pas tenable dans la durée. Nous verrons ainsi que ceux dont l'autonomie matérielle est la plus aboutie sont ceux qui peuvent tenir des discours de justification élaborés sur ces pratiques, et qui réfléchissent sur leur influence sociale et leur place dans la société. En réalité, le fait de pouvoir se passer de l'extérieur, des institutions étatiques et du marché, pour assurer sa survie permet une ouverture à l'extérieur sur des bases plus « égalitaires ».

L'argent et la loi sont deux points de passage entre le groupe et l'extérieur, des données incontournables d'un cadre historique et culturel à l'intérieur duquel les « décroissants » vivent, comme nous l'avons décrit dans la deuxième partie. Nous relevons ensuite d'autres éléments, objets et situations qui montrent comment l'extérieur et l'intérieur se lient de manière permanente ou épisodique.

Présence d'objets extérieurs provenant de la culture « légitime »

La vie *dans* la société est attestée par nombre d'objets familiers qui peuplent l'univers décroissant, venus de la récupération pour la plupart.

A Jansiac, nous avons par exemple dans la maison commune tous les ustensiles de cuisine, une cuisinière à gaz, beaucoup de bidons en plastique, un ordinateur, un téléphone, une machine à laver, un clavecin et des centaines de livres et de revues. Dehors, on remarque des tuyaux en plastique, une tronçonneuse, des casques de chantier, des dizaines de carcasses de voitures, une montagne de pneus, une génératrice électrique, une citerne en plastique, etc.

Lors du repas du soir, les discussions au sujet de la guerre en Irak ou de la manipulation des médias pourraient s'entendre dans d'autres soirées entre « intellos de gauche » partout en France. La société est présente dans ces structures incorporées, dans les goûts musicaux (en l'occurrence, la musique baroque à Jansiac), les intérêts pour l'histoire de l'art, le respect des règles de politesse de la bonne société. On y écoute France Culture, on valorise l'érudition, on fait souvent référence à tel livre ou tel auteur. Autant de signes de « culture », dans le sens de culture légitime, celle des dominants, en France.

On voit l'importance du milieu social et de la formation initiale en comparant les deux lieux, Jansiac et la vallée de B., dans le rapport aux objets et à la culture « légitimes ». En Ariège, la rupture au niveau des mœurs est plus visible, par exemple dans les manières de table (tout le monde mange assis par terre, dans le même plat), de l'habillement, dans la façon de faire des fêtes et de jouer de la musique. Les objets venus de l'extérieur, de la production industrielle, sont plus discrets. En revanche, je pouvais constater chez Michael et Laura la présence d'éléments culturels d'Allemagne (par exemple dans l'alimentation et dans la provenance de certains aliments « bio » que des amis leur envoient d'Allemagne).

Des personnes extérieures

Les rencontres avec les personnes hors du groupe ou hors de la culture alternative se font soit sur le lieu, lors des visites fréquentes, soit à l'extérieur quand les décroissants se déplacent. Les visiteurs, à Jansiac, peuvent être des personnes curieuses ayant entendu parler du lieu dans les médias, des journalistes, des étudiants, des personnes intéressées par le projet, des gens qui passent par hasard lors d'une randonnée ou qui viennent en vacances dans la région. En Ariège, Michael et Laura accueillent des « wwoofeurs » venus du monde entier pour se former dans l'agriculture et voyager en France. Parfois des amis allemands passent les voir quelques jours.

Les décroissants se déplacent pour descendre en ville, notamment pour se faire soigner les dents. A Jansiac, quelques personnes descendent toutes les semaines pour faire des courses ou aller à la poste. Ils se déplacent aussi pour se procurer du matériel d'occasion, chez des particuliers. En Ariège, c'est le samedi que les « babas » descendent au marché de Saint-Girons. On peut aussi se déplacer pour aller voir des parents (Laura va régulièrement rendre visite à sa mère et à sa fille qui habitent à une dizaine de kilomètres de la vallée, Blaise descend au moins une fois par an voir sa mère à Valence...). Seuls Simon et Brigitte partent régulièrement en voyage. Quand leurs huit enfants étaient petits, ils sont partis tous ensemble en vacances au Maroc, avec leur camion.

L'information

La relation au reste du monde passe aussi par les médias, notamment la radio dans l'Ariège⁶⁵ et certaines revues à Jansiac.

L'actualité nationale et internationale peut avoir deux types de répercussions sur la vie quotidienne des décroissants. Elle peut renforcer leur sentiment d'être sur le bon chemin, quand une catastrophe écologique est déclarée ou quand on parle de la hausse du prix du pétrole. Elle peut aussi pousser à des remises en question, au sujet justement de leur influence sociale : est-ce qu'il ne vaudrait pas mieux s'engager aux côtés des gens qui souffrent, qui meurent de faim ou qui subissent la répression des autorités légales ?

La sécurité sociale

Un autre élément de rapprochement avec le reste de la société est la nécessité d'avoir un statut social pour bénéficier du remboursement des soins de la médecine institutionnelle ou d'aides monétaires. Même pour avoir droit à la CMU (couverture maladie universelle), il faut faire un minimum de démarches administratives. Pour recevoir le revenu minimum d'insertion (RMI), il faut accepter des rendez-vous avec un conseiller RMI et justifier d'une recherche d'emploi. Autant d'obligations de rencontres avec des personnes qui représentent des institutions, d'occasions de justifier ses choix de vie, de répondre à la critique. De s'engager dans une *épreuve*.

Pour terminer cette série de constats, il faut souligner les différences importantes qui existent d'une « unité de vie » à une autre. En Ariège, les derniers arrivés sont dans une démarche de rupture et d'isolement, occupés à construire leur autonomie matérielle et à s'éloigner, physiquement et mentalement, de « la ville ». Ceux-là

⁶⁵ « Moi, dit Simon, écouter France Inter durant trois heures, ça ne me dérange pas du tout. Je suis comme ça en contact avec "en-bas". »

préfèrent à la dispute frontale et aux opérations de justification le repli et l'indifférence. Mais ces attitudes différentes face à l'extérieur dépendent aussi de cet extérieur en jeu dans la relation : on ne discute pas avec tout le monde de la même manière.

Nous allons d'abord montrer comment l'extérieur peut être perçu comme ce qu'il faut éviter ou ce contre quoi il faut se protéger, puis nous verrons comment on peut en venir à accepter les épreuves et les situations de justification.

Des relations difficiles avec l'extérieur : les conflits et leurs résolutions

L'isolement pour résister à la tentation du « bas »

Au cours des entretiens, la vision de l'« en-bas » comme tentateur et corrompueur s'exprime fréquemment, toutefois plus en Ariège qu'à Jansiac⁶⁶. Ici, la « France d'en bas », c'est le monde de la ville, de la pollution, de l'irresponsabilité. Plus on monte, plus on peut s'en détacher. La possibilité de vivre dans la vallée de B. tout en profitant des biens de consommation, de « la société », provoque des tensions. Les gens qui reçoivent de l'argent de l'Etat ne sont pas obligés de renforcer leur autonomie. Ils peuvent vivre de manière très individualiste, en ne dépendant de personne dans la vallée et en achetant tout « en bas » :

En fait, les gens n'ont pas la nécessité de faire leur jardin, parce qu'ils ont la possibilité d'avoir de l'argent individuellement avec les aides sociales, ou des petits boulots, et d'acheter tout au supermarché. Il y a trop de pénétration du monde extérieur ici, c'est pour ça qu'on ne partage pas quelque chose de commun entre tous les habitants de la vallée. Avant ils n'avaient pas le choix, il y avait un mec qui gardait le troupeau pour tout le village, il y avait un champ commun. La survie dépendait de la solidarité communautaire.

(Luc)

Maintenant, la survie est assurée par le système national de redistribution ; s'en passer reste impossible tant que les liens communautaires ne sont pas perçus comme sûrs. « Prendre à la société », c'est comme cela que Daniel parle de ceux qui, dans la vallée, trahissent selon lui les idéaux d'autonomie : Balangris a la réputation d'être toujours à la recherche de l'autarcie, alors que Gavrette⁶⁷ ferait plus de compromis :

Comme on parlait hier, on parlait de Gavrette, de Balangris ; après, si tu veux, tu as l'aspect de vivre retiré, de vivre retiré dans ce mouvement [Balangris], mais tu as aussi l'aspect d'aller faire ta place en utilisant les institutions, la société [Gavrette]. Tu as deux courants, là. Tu vois ce que je veux dire ? Et donc ça se mélange aussi dans ce haut de vallée. Parce que la vallée de B., c'est jusqu'à Massat. Ici, c'est le haut...

(Daniel)

Brigitte évoque la difficulté de résister à la tentation d'utiliser les surplus de la production industrielle à la place de créer soi-même. Elle pointe aussi les influences néfastes que peut avoir le contact avec le monde moderne sur les jeunes, et en premier lieu ses enfants. Simon met en avant au contraire les influences positives de leur milieu de vie, la montagne. Leurs enfants se trouvent entre la tentation du bas et la protection des montagnes...

⁶⁶ A Jansiac, le lieu a tout de même été choisi pour son isolement physique par rapport au bas de la vallée : il n'y a pas de contact visuel avec un village. La tentation est considérée comme liée à la capacité du regard à se projeter ou non vers le bas.

⁶⁷ Balangris est la ferme de Michael et Laura, Gavrette celle de Simon et Brigitte.

Brigitte : Non, ce qui est difficile, c'est le monde moderne, parce que tu peux tout acheter pas cher ce que tu peux faire à la main. Tu vois, par exemple les fringues, avant on faisait tout nous-mêmes, et maintenant tu trouves tout au Secours catholique, gratuit, alors pourquoi faire soi-même... et c'est dommage parce que ça enlève tout le bon côté de faire soi-même, quoi !

Q : Toi, tu continues à faire toi-même ?

B : Oui, mais moins qu'avant. Avant, quand il y avait des anniversaires, on faisait tous un cadeau fait à la main... Maintenant on achète... Moi, j'essaie toujours aussi avec les chaussettes et tout, mais... c'est difficile.

Q : C'est difficile parce qu'il y a la tentation ?

S : Oui, parce qu'on déteint, on a des voisins, alors on a des influences. Si on ne voyait jamais personne... La porte elle s'ouvre et notre vie, elle va changer. Nos enfants, ils vont nous changer, mais c'est un enrichissement.

B : Oui, mais, Simon, pas à ce niveau.

S : Sinon faudrait pas qu'il y ait ces contacts... Mais aussi la montagne, elle nous influence, la nature, elle nous influence. Faut espérer que ça va agir. Bon, moi, je suis content, il y a sept enfants qui sont là...

Les expériences de rejet

Les expériences de rejet, de dénigrement de la part des autres provoquent ou renforcent la voie de l'isolement. Elles sont dures à supporter, surtout dans la période du début de l'installation : ceux qui sont restés sont ceux qui ont pu les ignorer ou y répondre ; « clochard », « drogué », « parasite », « sectaire » sont les mots entendus le plus souvent. Ils réduisent la totalité de la personne à son appartenance une classe de nuisibles et illustrent un certain racisme social. Mais les paroles qui touchent le plus viennent de la famille proche :

Si [mes parents] viennent, ce sera *welcome*, mais s'ils en sont à dire « Ah, vous avez pas de toilettes, pas de salle de bains »... Mais où que tu sois tu peux te laver, tu fais la douche à l'indienne. Je suis issue d'une famille sicilienne, une mentalité assez particulière chez moi. Mon frère aîné dit que je suis devenue clocharde. Ma sœur aînée, pareil, elle a un bel appartement, la télé, une voiture, enfin tout ça. [...] On se tient au courant, une fois tous les deux mois. Je vis pas du tout leur truc. Je leur ai dit de venir pour qu'ils se rendent compte mais... je sais pas ce qui les retient, le manque de confort, peut-être...

(Leaticia)

Ma mère, elle avait très peur question drogue... Même quand j'étais enceinte, elle ne me laissait pas dormir enceinte chez elle, elle avait peur de... je sais pas quoi... Elle a changé quand il y a eu les enfants. Elle est même venue ici, mais elle disait toujours : « Mais pourquoi tu vis de façon si primitive ? Pourquoi vous mettez pas l'eau dans la maison ? »

(Brigitte)

L'hostilité du monde extérieur revient beaucoup dans le discours d'Anaïs :

Je déteste aller faire les courses à Champion, maintenant il y a des vigiles chiants. Pareil au Casino de Massat. J'y vais plus jamais. Ils nous emmerdent tout le temps, nous prennent toujours pour des voleurs.

A Montpellier, je demandais ma route, et personne ne voulait me l'indiquer. J'arrêtais des voitures. Les gens avaient peur, les *dreds*, je sais pas, j'halluciniais.

On peut interpréter la réaction de Simon face à l'entreprise d'électricité EDF comme une volonté de couper tout contact. Un jour, EDF a installé une ligne jusque chez eux (une obligation de service public ?). Comme il n'en avait pas besoin, ils ont utilisé les poteaux pour faire un poulailler. L'empiétement des poteaux dans leur espace, avec ce qu'il symbolise comme liens avec le système, est perçu comme un acte d'hostilité, une provocation, à laquelle on répond de la même manière.

Dans ces cas, il n'y a aucune communication possible, aucune volonté de compréhension. Il n'y a pas d'accord sur les principes supérieurs communs, donc sur les conditions d'une *épreuve*. Une épreuve en effet – qui a pour enjeu un classement de la grandeur des personnes –, pour être plus qu'une épreuve de force et être considérée comme juste, doit mettre en jeu des forces de même nature :

L'épreuve est toujours une épreuve de force, c'est-à-dire l'événement au cours duquel des êtres, en se mesurant (imaginez un bras de fer entre deux personnes ou l'affrontement entre un pêcheur et la truite qui cherche à lui échapper), relèvent ce dont ils sont capables et même, plus profondément, ce dont ils sont faits. Mais lorsque la situation est soumise à des contraintes de justification, et lorsque les protagonistes jugent que ces contraintes sont vraiment respectées, cette épreuve de force sera tenue pour légitime.⁶⁸

L'incompréhension

Une partie de l'incompréhension manifestée par les décroissants (ariégeois) envers les institutions vient de leur origine sociale et culturelle. Mais, même si l'administration française paraît très compliquée, ils n'ont pas essayé de comprendre sa logique et son fonctionnement⁶⁹. Cette incompréhension a facilité un détachement par rapport à la logique administrative, que les acteurs peuvent justifier.

Sachant que leur façon de vivre ne correspond à aucune case du système de classement des citoyens en France, certains décroissants préfèrent avoir le moins de relations possible avec les institutions et garder une certaine liberté. Mais cette posture est difficile à tenir dans la pratique. Anaïs préfère ne pas connaître les aides auxquelles elle aurait droit (allocation parent isolé, RMI) : « Moi, je préfère demander aucune aide de l'Etat, pas d'allocations, rien. Moins ils me connaissent, moins ils m'emmerdent. » Elle a eu un rendez-vous avec une assistance sociale pour le RMI. A la question « Quel est votre projet professionnel ? » elle a répondu qu'elle ne cherchait pas de travail, qu'elle ne voulait pas travailler, et « vous pouvez me couper le RMI, je m'en fiche ». Ils l'ont fait. Pour le moment elle peut se permettre de rester en dehors de certaines contraintes : « Je vends quelques trucs au marché. Mais pas l'hiver. Au marché, je suis illégale. Je n'ai pas la carte de cotisant solidaire ou d'artisan libre. C'est trop de contraintes, c'est cher. »

L'incompréhension face à des personnes extérieures, c'est-à-dire l'impression de parler de choses complètement différentes, d'être dans deux mondes opposés sans trouver de points communs, de passages, de fondements pour un dialogue, est soulignée à plusieurs reprises dans les entretiens :

Q : Tu vois tes amis d'avant, parfois ?

Anaïs : Non. Enfin si, un qui habite dans une tour à Strasbourg. Quand je leur parle de ce que je vis, j'ai l'impression qu'ils ne veulent pas entendre, qu'ils s'en fichent. Et puis je suis pas habituée à discuter comme ça. Je préfère la musique.

L'hiver, Luc descend plus fréquemment à Saint-Girons pour rencontrer des gens. Mais il y va plus pour « voir les gens », pour changer un peu de milieu, que pour s'impliquer dans les discussions :

C'est vrai que j'ai l'impression d'une certaine hypocrisie de ma part quand je parle avec des gens. Dans les cafés à Saint-Gi, par exemple. Les conversations avec les

⁶⁸ Luc Boltanski, Eve Chiapello, *op. cit.*, p. 73.

⁶⁹ A ma question sur les pratiques de vote, Michael répond d'abord que c'est trop compliqué pour des Allemands de pouvoir voter en France.

zonards de Saint-Gi ne sont pas toujours très intéressantes. Mais je ne dis rien. J'écoute. Ils parlent de voitures, de télé. Je me sens en dehors de ça. Parce que quand je parle de ma vie ici je me fais tout de suite passer pour un fou.

Les vieux paysans, dont les enfants sont tous partis en ville, ne comprennent pas ces jeunes qui s'installent dans les endroits les plus isolés.

Un jour, une vieille m'a dit : « Mais vous êtes folle de rester ici ! Allez à la ville, amusez vous ! Pourquoi vous voulez rester là et travailler comme ça ? » J'ai été choquée. Je comprends, en même temps. Pour elle, la ville quand elle était jeune, c'était le lieu des loisirs, du plaisir. Mais comment on peut se comprendre ?

Ici, on peut imaginer que les personnes auraient pu essayer de dépasser l'incompréhension et s'expliquer, acceptant du même coup une épreuve de grandeur. Il faudrait auparavant se mettre d'accord sur ce qui vaut et ce qui ne vaut pas. Or, il est postulé par les acteurs que cet accord sur ce qui est en jeu dans l'épreuve n'est pas possible. Cette impossibilité est due à une inégalité fondamentale dans le rapport de force : les personnes qui critiquent ou que l'on présume critiques sur le mode de vie des décroissants ont avec elles toute l'assurance d'être dans la normalité. Les décroissants réagissent sur le mode défensif, c'est implicitement à eux de fournir la preuve de la justesse de leurs pratiques.

Des relations pacifiées

Les personnes interrogées, face à des situations de conflits, cherchent plutôt à éviter la confrontation, car à long terme cette position est intenable et surtout incompatible avec la construction d'une culture alternative, moralement épuisante. Sans entrer dans un processus de jugement (qui met en œuvre la justification), les solutions peuvent consister à encourager la tolérance mutuelle (« la tolérance comme exigence pragmatique » de Boltanski).

Les décroissants, parce qu'ils ont l'expérience du monde de la croissance, ont le sentiment de pouvoir comprendre et d'analyser ce qui suscite le rejet et l'incompréhension chez les personnes de l'extérieur. Par ce travail réflexif, ils dénouent le conflit de manière pacifique : « Ils ne pourront jamais me comprendre mais au moins je sais pourquoi. »

Q : Mais alors, comment ils comprennent ce choix ?

Daniel : Ils ne peuvent pas. Et justement parce qu'ils ne peuvent pas il n'y a pas de contacts possibles.

Q : Mais comment vous savez qu'ils ne peuvent pas comprendre ?

Leaticia : Là, j'ai vu dernièrement, ils ne sont pas en mesure, quoi ! Ils sont dans le mouv', quoi, sans prendre jamais de recul par rapport à tout ça.

D : Et puis voilà, à la fin t'as pas le choix. Ou tu rentres dans le truc, ou tu comprends que tu peux plus vivre autre chose. Alors ou tu te fais une raison, ou tu te confrontes [...] Moi, mes parents sont venus. [...] Ma mère une fois, mon père deux fois, et ma sœur plusieurs fois. Parce qu'elle connaît l'Inde aussi, donc pour elle c'est plus facile. Enfin autant ils sont venus, autant il n'y a pas d'histoires de confrontation, ni de ma part, ni de leur part. Ils ont vu, et pas de questions, voilà.

Q : Ils ne veulent pas ?

D : Ils ne peuvent pas... Ils ne peuvent pas dire que ce que je vis c'est pas bien, parce que c'est pas possible, ils se rendent compte que leur rêve... Surtout pour nos parents, d'après-guerre, parce que eux ont cru quand même [...]. Sortie de l'après-guerre, en 1950, en 1960, ils ont eu foi en ça, ils ne connaissaient rien d'autre. Il y a quarante ans. Maintenant ils n'ont plus la foi. Après, ou tu te fais une raison, ou t'évites, justement, comme mes parents tu vois, ils évitent...

Q : Ils ne critiquent pas du tout.

D : Non, pas du tout. Pourtant ils sont venus. [...] Ils ne peuvent pas se remettre en question. Ils ont cru dans la vie qu'on leur a proposée et... aujourd'hui justement, il y a eux, leur équilibre, et nous, ce qu'on fait. Après, il y a la mauvaise foi ou tout ce qu'on veut [...].

Daniel semble dire que s'ils étaient de bonne foi, ses parents pourraient voir la différence entre la vie qu'on leur a proposée, marquée par le progrès technique et qui finalement aboutit à un malaise, et ce que Daniel et Leaticia vivent maintenant, leur « équilibre ». Quand il dit : « Ou tu rentres dans le truc, ou tu comprends que tu peux plus vivre autre chose », il parle du point de vue de ses parents, qui, confrontés au mode de vie de leur fils, n'ont d'autre choix que de raffermir leurs convictions héritées du culte du progrès (« rentrer dans le truc ») ou d'accepter le choc de la prise de conscience que même s'ils voulaient changer, ils ne le pourraient plus (« tu comprends que tu peux plus vivre autre chose »). La confrontation apparaît trop difficile. Daniel comprend le silence de ses parents et le respecte.

Ainsi, la confrontation serait impossible car elle implique une remise en cause trop radicale de croyances profondément enracinées dans le progrès et la modernité. La seule personne ouverte, qui écoute ce que Daniel vit, c'est sa grand-mère de 95 ans, qui selon lui a atteint avec les années suffisamment de détachement :

Elle a eu une petite boutique de vêtements, une mercerie. Aujourd'hui sa boutique est toujours ouverte, elle ne vend plus rien mais bon, et c'est la seule qui peut écouter, encourager. Parce qu'elle n'a plus rien à perdre. Donc il n'y a pas cette fermeture...

Avec la famille proche, parents et enfants, les liens affectifs peuvent sauver une relation, quand les deux parties évitent d'un commun accord les questions de valeurs et de mode de vie. Ainsi, les quatre enfants de Michael sont partis. Le dernier fils est resté jusqu'à 18 ans puis a coupé tout lien, choisissant de reprendre un café-restaurant dans une petite ville d'Allemagne. Ce n'est qu'une dizaine d'années plus tard qu'ils peuvent se revoir sans disputes, mais en évitant aussi les sujets explosifs. Michael est allé à son mariage.

Le départ des cinq enfants de Jansiac s'est également déroulé de manière assez conflictuelle :

Q : Et vos enfants alors, ils n'ont pas forcément suivi votre façon de vivre, mais vous n'avez pas été en conflit avec eux ?

Juliette : Si, il y a eu des conflits. Certains font des choses très intégrées dans le système, comme l'aîné, mais il a choisi quand même un métier rare, enfin, il est passionné par la musique baroque. L'autre, il a choisi la voie de l'intégration dans la vie locale, il est très attaché au fait de faire quelque chose localement, en tout cas c'est ce qu'il disait, je ne sais pas s'il a changé entre-temps, il a une trentaine d'années. Et les autres, ils sont mal... euh... ils sont très contents là où ils sont, mais ils sont pas encore fixés sur ce vers quoi ils vont aller. Il y en a un qui sait tout faire, il est très demandé de partout parce que justement il fait tout très bien. Il passe d'un chantier à l'autre, il fait des tas de formations, il est très demandé partout, et ça va bien pour lui, mais il sait pas, il a pas dit « Moi, je fais ça dans ma vie », il passe d'un truc à l'autre. Par contre, les deux derniers, qui ont 19 et 17 ans, ils se posent la question... Celui qui a 19 ans en tout cas, il se pose sérieusement la question, après avoir fait un petit essai de vivre dans le système, de faire quelque chose comme ici, ici ou ailleurs. Donc lui il est préoccupé par l'état de la planète, l'état de... tout ça...

Q : Est-ce qu'ils vous adressent des critiques, des reproches sur la façon dont ils ont été élevés ?

J : Oui, mais ce sont des reproches qui tombent avec le temps. Quand ils y réfléchissent. Je ne sais pas s'il y a des reproches qu'ils ont pu nous faire qui tiennent encore dans leur tête, ils sont revenus dessus. Je ne sais pas s'il y en a qui tiennent encore. Il y a eu des périodes de réaction, et puis après de réflexion.

Les relations d'amitié avec des personnes extérieures à la culture alternative sont difficiles à maintenir quand les choix de vie divergent :

Q : Tu n'as pas de relations affectives avec des gens qui ne sont pas ici ?

Blaise : Si, ma mère. Et des copains. Un, plutôt. Les gens, si on s'entendait vraiment, on entreprendrait quelque chose ensemble, on vivrait ensemble. Les amis, on les quitte juste avant qu'on s'engueule vraiment... Et le rapport, il est quelque part faussé parce que chacun a son fric, on n'a pas à décider de ce qui est vital ensemble... Donc forcément, on s'entend bien. Qu'est-ce que ça veut dire, « s'entendre bien », quand on a des vies, des existences séparées... Et alors on se ménage des affinités mais c'est pas vital.

Q : Parce que vous ne discutez pas sur un choix de vie.

B : Oui, c'est sur un fond d'existences séparées. C'est différent d'un type de rapport où on est solidaire. Ça ne veut pas dire qu'il y a identité entre amitié et solidarité, mais est-ce qu'on peut être amis en n'étant pas solidaires ? Solidaires, ça veut dire qu'on a la survie à gérer ensemble.

Qu'est-ce qu'on partage finalement, quel est l'enjeu ? Sans le partage renouvelé d'expériences communes, peut-on maintenir une amitié fondée sur autre chose que la nostalgie d'un passé commun ? La pacification évite l'épreuve car l'issue de l'épreuve, poussée à bout, ne peut qu'être un changement radical de vie de l'un ou de l'autre protagoniste.

Avec les voisins, les relations doivent être pacifiées un minimum pour permettre la cohabitation sur un même territoire. Au début du projet à Jansiac, les habitants imaginaient établir des rapports d'entraide, non calculés, avec les paysans d'à côté. Mais ils ont été déçus : « Les paysans calculent à tire-larigot », dit Blaise. Il faut dire aussi que le rapport de classes n'est pas absent des relations avec les paysans : les habitants de Jansiac sont issus des classes moyennes et éduquées, ce que ressentent les paysans, qui rejettent ce qui peut être interprété comme de la condescendance. Les habitants de Jansiac ont un accord tacite avec la commune dont ils dépendent : ils ne vont pas voter aux élections municipales (s'ils y allaient, ils pourraient décider finalement du résultat, vu le peu d'électeurs que compte la commune) et, en contrepartie, celle-ci ne se mêle pas de ce qui se passe là-haut. Chacun s'occupe de ses affaires.

Avec les institutions incontournables, Juliette parle de « tactique ». Il s'agit de contourner l'épreuve en douceur, car l'enjeu n'est pas de convaincre l'autre du bien-fondé d'un mode de vie :

Q : Est-ce qu'il y a des moments où tu dois entrer en relation avec des personnes avec qui tu n'as rien en commun, et où tu dois jouer un rôle social ?

Juliette : Oui, il y a des comportements qui sont réfléchis, c'est pas pour ça qu'on choisit de se compromettre. On a pris ensemble des positions dans nos rapports avec l'extérieur, oui. Forcément. Quand on ne peut pas se faire comprendre, on choisit d'adopter telle ou telle position, oui, tactique peut-être, on va dire. Parce que si on perd pas de vue comment on est perçu... Mais ce n'est pas forcément de la tactique, c'est la moindre des choses dans les rapports humains, parce que sous prétexte de spontanéité [...], les gens avec qui on peut pas s'expliquer, c'est pas la peine de commencer. Et dire quand même les choses comme on les voit, si ça consiste à... choquer – il faut quand même savoir ce qu'on est en train de faire, on peut jamais oublier le point de vue de l'autre, ça fait partie des données.

Luc fait la même chose quand il rencontre sa conseillère RMI ; il ne doit pas en dire trop et évaluer quels avantages il pourrait obtenir :

La fille hallucinait en m'entendant. Elle ne savait pas trop quoi dire. Finalement, elle me propose un stage de traction animale avec l'association Prometa, pour apprendre à conduire des chevaux de trait. Je ne sais pas trop. Ça peut être intéressant et utile. Mais elle, elle voudrait que ça débouche sur un boulot de

bardeur, c'est des gars qui vont de chantier en chantier avec leur bête, pour ramener le bois ou d'autre chose quand les machines ne peuvent pas passer.

Nous constatons déjà à ce stade que le conflit direct avec l'extérieur ne peut être un état durable, et que les personnes qui cherchent le moins à entrer en contact sont celles qui sont encore dans ce processus d'installation et de consolidation interne. Leur premier objectif est de pacifier leurs relations avec l'extérieur pour pouvoir se concentrer sur ce qu'elles réalisent.

Ces relations, conflictuelles ou apaisées, ne sont pas des relations d'épreuve au sens de Boltanski, car il n'y a pas de volonté d'arriver à résoudre un désaccord, de porter un jugement sur la grandeur d'une personne. L'épreuve est rejetée faute d'accord minimum sur les enjeux, sur ce qui compte.

Pourtant, certaines situations exigent une justification. Certaines personnes également vont provoquer des situations de justification. Mais cela suppose de pouvoir dépasser le simple rapport de force « brut » et d'intégrer des critères de justice.

La contrainte de justification

Avec qui discute-t-on ?

Quand je pose la question des critiques adressées à mes interlocuteurs d'Ariège, ceux-ci répondent que ceux qui les critiquent le plus sont les gens de la vallée, c'est-à-dire ceux dont le mode de vie est le plus proche du leur. Cela se comprend : avec ses voisins, on partage des valeurs communes, on évolue dans un même monde, autour de l'écologie et de l'autonomie. Les critiques donc sont facilement recevables car elles portent sur le degré de cohérence entre le discours, supposé commun, et les pratiques.

On peut donc discuter avec les « autres hippies », mais aussi plus largement avec tous les « marginaux », avec lesquels on se sent des affinités *a priori*. Tous les marginaux ont en effet « décroché », à un moment, du reste de la société, renonçant à s'engager dans des épreuves de grandeur considérées comme légitimes par le capitalisme et ses critiques classiques. A partir de ce refus commun, on peut évaluer quels choix de vie sont les plus valables.

Les rencontres en ville avec des SDF qui demandent de l'argent ne laissent pas indifférentes les personnes qui n'ont pas d'argent mais qui ont de quoi manger :

Quand je vois les SDF, je leur dis : « Mais qu'est-ce que tu fous là ? Mais vas-y, va à la campagne planter des patates ! » Ils me regardent comme ça... Je leur dis : « Mais c'est possible ! »

(Brigitte)

Juliette n'aime pas aller à Paris, parce que de voir toutes ces personnes mendier de l'argent l'affecte beaucoup. Quand elle peut, elle discute avec eux et elle leur donne ce qu'elle a à manger : « Ce n'est pas mon milieu, je ne devrais pas être là ; nous, on n'a pas d'argent mais au moins on sait où aller. »

La capacité de discuter sur des pratiques dépend des compétences des personnes. En Ariège, les affinités se feront plus dans l'ensemble des « marginaux »⁷⁰ ; à la Nef des Fous, ce sera plus avec les « intellectuels ».

⁷⁰ Les gens du voyage sont également des marginaux. Lors de notre descente au marché de Saint-Girons, j'ai pu parler avec eux sur un mode « d'égal à égal », ce que je n'avais jamais imaginé pouvoir faire auparavant. Une de leurs caravanes était en feu. Voyant notre étonnement, un des hommes nous a expliqué que l'un des leurs était mort et qu'il fallait brûler tous ses effets personnels, ainsi que sa

Nous avons des relations « conviviales » avec des gens qui partagent nos luttes communes. C'est-à-dire des chercheurs, comme nous. Je les titille un peu, et ils changent petit à petit leurs comportements quotidiens... En fait, je m'en fiche de ce qu'ils font, du moment qu'ils écrivent des trucs clairs.

(Diogène)

Les critiques de ces chercheurs sont plus susceptibles d'être prises en compte et analysées, que celles du premier visiteur venu. Le problème avec les visiteurs, c'est qu'on ne sait pas à l'avance s'ils vont représenter une perte de temps ou un enrichissement collectif. Les gens qui montent jusqu'à Jansiac ou jusqu'à la vallée de B. sont déjà intéressés, curieux. Ils sont en recherche de quelque chose. Ils montent avec beaucoup de questions. Arrivés là-haut, ils vont devoir comparer leur mode de vie en ville et ce qu'ils voient, et réfléchir sur la cohérence des discours. Ces personnes intéressées sont des interlocuteurs valables dans la plupart des cas, car elles sont aussi les témoins de la cohérence ou non du discours et des pratiques des « décroissants », et elles favorisent l'autoréflexion.

Nous parlons avec Juliette d'une visite récente à Jansiac : quatre Allemands sont passés une soirée et une matinée. L'un était une vieille connaissance ; il achète des voitures en Allemagne et les vend en France ; il a ainsi vendu une quatre-quatre à Jansiac. Diogène a beaucoup parlé en allemand avec eux, mais les discussions sont restées très superficielles. A leur départ, tout le monde s'est plaint du temps perdu avec ces visiteurs « inintéressants ».

Juliette : Si, s'il n'y avait pas la barrière de la langue, peut-être qu'on tenterait des choses ; si, quand même, quand les gens viennent et reviennent, on finit quand même finalement par tenter des choses... Mais il y a des personnes avec lesquelles c'est pas la peine.

Q : Ça se voit ?

J : Oui, ça se voit.

Q : Dans leur comportement ?

J : Oui. Quand est-ce que ça se produit, ces situations-là ? Les gens qui viennent nous voir parce qu'ils veulent savoir ce qui se passe ici, que ce soit par curiosité, parce qu'ils veulent savoir ce qui se passe ici, ceux-là sont vite repérés. On leur rentre dans le lard, on les bouscule un petit peu, mais je ne suis pas sûre que ça serve à grand-chose, en tout cas ils nous font perdre du temps, ça c'est sûr. Parce qu'on reçoit beaucoup de gens, relativement gentiment la plupart du temps, et il y en a beaucoup qui nous font perdre du temps, quand même. Mais bon, comme on sait pas d'avance, parce qu'on peut pas épingler quelqu'un comme ça en deux coups de cuillère à pot, et dire « Celui-là, ça vaut le coup de discuter avec lui, et celui-là, ça ne vaut pas le coup ». Ça, on ne pratique pas quand même, pas du tout ; c'est juste à force de développer les discussions qu'on voit bien que de toute façon les gens sont venus par simple curiosité, que ça ne changera rien du tout dans leur vie, et finalement on aurait mieux fait d'aller planter des poireaux, parce que c'était plus urgent, parce que ça, ça change quelque chose dans notre existence. Voilà. Par contre, quand des gens sont intéressés, enfin ça se voit, quand quelqu'un est intéressé, on est prêt à dire où on en est sur tel ou tel point, partager une réflexion, oui, et de voir d'ailleurs ce que la personne en pense, parce que c'est à double sens aussi. Autrefois, des gens sont passés et nous ont fait changer par leur réflexion beaucoup de choses.

J'ai pu observer à Jansiac une visite inopinée d'un groupe de randonneurs en « quad », ces motos à quatre roues. Ils étaient déjà passés une fois et étaient intrigués par les habitants de Jansiac. Ils se sont donc arrêtés et ont été invités à boire un verre.

caravane. C'est pour cela aussi qu'il ne pouvait pas jouer sur la guitare qu'il espérait vendre à Sebastian, un des « woofeurs » chez Michael et Laura.

Ils ont été très bien reçus, on leur a proposé du vin, du kéfir et du sirop. Les visiteurs venaient de la région, et l'un était soudeur, ce qui a pu constituer des appuis pour discuter. Diogène essaie de provoquer une réflexion sur l'utilisation du nucléaire et sur d'autres sujets, dans une volonté pédagogique assez explicite. Ils repartent avec des grains de kéfir à faire chez eux.

On ne peut pas vraiment parler ici de dialogue approfondi à partir des choix de vie, mais l'on voit comment une première visite peut déjà en poser des fondements, en mêlant hospitalité et volonté pédagogique. Le but était aussi de faire comprendre que les « quads » détruisent les chemins et ne sont pas les bienvenus à Jansiac.

A tous les jeunes « wwoofeurs » qui passent travailler chez lui, Michael propose de discuter, en interrogeant des pratiques : « Tu manges de la viande ? [ou] Tu portes du cuir ? Mais tu as déjà tué un animal ? Tu veux voir comment on fait ? » Il va ensuite montrer toutes les techniques qu'il utilise pour vivre « sans machines ». Il commence toujours par une période de provocation, qui passe autant par les paroles que les gestes quotidiens.

Avec les paysans de la région, ainsi que les habitants « de souche », les relations peuvent aller au-delà de la simple indifférence à partir du moment où il y a partage de quelque chose de commun. Cela peut se faire autour du travail de la terre. Simon et Brigitte ont réussi à se faire accepter en allant demander au début des conseils pour planter les légumes et puis, surtout, en réalisant concrètement ce qu'ils disaient.

Q : Et vous, vous avez des amis qui ne sont pas dans la vallée ?

Brigitte : On a des amis de toutes classes, castes, âges, nationalités...

Simon : Avant-hier, il y avait ceux de la cave à vin de Massat qu'étaient là, avec ceux du restaurant de Biert.

B : Après, t'as des paysans qui rentrent ici... Et même, au début ils ne nous acceptaient pas, ils nous trouvaient très bizarres, ils ne nous donnaient pas un lopin de terre à louer...

S : Ah ! j'ai vu [un vieux paysan].

B : Moi aussi, il m'a prise en stop !

Q : Donc ça a mis du temps...

B : Quand ils ont vu qu'année après année Simon il faisait toujours les foins avec le même âne, que Brigitte elle avait toujours le ventre rond...

S : Il m'a dit : « Récupère ta terre », là, derrière...

B : Et maintenant, ils nous vendent tout, toutes les terres, tous les fruitiers, la confiance totale.

Des compromis

Des compromis dans la vie quotidienne

On repère les compromis par des objets ou des actions qui semblent en décalage dans une situation. La figure du compromis, dans le cadre théorique de Boltanski et Thévenot, est une situation où plusieurs mondes se croisent. Elle est donc facilement soumise à la critique, qui peut s'appuyer sur l'un ou l'autre des mondes (ou cités) en présence.

Par exemple, le fait que Michael boive du café, surtout quand il est avec d'autres personnes qui ont l'habitude de boire du café, est une forme de compromis. D'un côté, on a le discours de la responsabilité écologique, qui pousserait à boire des tisanes produites sur place, tenu par Michael (le café demande beaucoup d'énergie pour arriver jusqu'en Ariège et on ignore les conditions sociales de sa production). De l'autre, il y a l'acte de boire un café le matin pour se réveiller, avant d'aller travailler, ou bien de faire une « pause-café » à midi, comme moment de convivialité et de

partage entre amis ou collègues, ancré dans les imaginaires occidentaux. C'est la même chose pour la bière fraîche qui récompense l'effort physique dans l'après-midi, notamment pour les travaux de construction.

L'utilisation de pétrole pour la tronçonneuse à Jansiac, ou même de gaz naturel pour les voitures, est un compromis entre l'exigence d'efficacité et d'allègement du travail physique, et celle de ne pas polluer et de ne pas utiliser de ressources naturelles non renouvelables.

Dans les deux cas, le compromis n'est pas vu comme remettant en question l'entreprise « décroissante », car il serait possible d'y renoncer « facilement » : « C'est possible, on l'a déjà fait », assurent les personnes concernées. « On utilise ça parce que c'est là, mais on peut aussi s'en passer. »

Daniel : Nous, on est complètement connectés. On a la sécurité sociale... Enfin, on est connectés, et puis on vit avec. Chloé [leur fille de 10 ans] est scolarisée. On vit avec. Mais... comment dire ? Quand tu connais la société, tu tends à... On connaît les choses qui provoquent le malaise, on tend logiquement à se détacher des mauvaises choses...

Q : Est-ce que vous diriez que vous faites des compromis ?

Leaticia : Ben on fait pas ce qu'on veut dans la vie.

D : Non, moi en tout cas je ne fais pas de compromis...

Q : Donc quand vous achetez des trucs...

D : Acheter quoi ? Le tabac, ce serait la seule question épineuse pour moi... Bon, on peut planter des plants de tabac. Quand j'achète des outils, des clous, c'est pas pareil. Ça sert pour vivre ici. Le système, il nous offre ça. Bon, c'est pas de bonne qualité mais bon, on l'utilise mais c'est pas un problème...

Q : Sur la confrontation aux institutions, l'école, vous y participez.

D : Bon, on participe pas vraiment, l'école, elle y va. Quand elle ne veut pas y aller, elle n'y va pas.

L : Pour nos parents, l'école, c'est super important, mais en fait je n'ai eu aucun diplôme...

D : C'est toujours pareil, c'est comme la société, faut la prendre pour ce qu'elle est. L'école, pour apprendre à lire et écrire, pour le côté social, c'est bien. Maintenant, faut pas voir ça comme ce qui va faire sa vie. C'est pas l'école qui t'apprendra à vivre, qui te rendra heureux.

Daniel parle d'acheter des outils qui favorisent l'autonomie, les outils conviviaux d'Illich⁷¹. Ceux-ci sont produits industriellement, dans la sphère de l'hétéronomie de Gorz, mais ils semblent indépensables, et personne ne veut s'en priver. Simplement, il en existe déjà suffisamment et beaucoup sont inutilisés si bien que, comme à Jansiac où beaucoup de machines servant à produire des matériaux ont été récupérées lors de faillites d'usines, il n'est peut-être pas nécessaire d'en produire de nouveaux.

D'autres compromis facilitent la relation avec l'extérieur

Lors de ses rencontres avec des professeurs d'université, en ville, Diogène accepte d'aller au restaurant, même si cela le rend mal à l'aise de se faire servir et de dépenser de l'argent pour payer quelqu'un qui leur fait à manger. Mais seul un compromis permet de continuer la discussion dans ce cas-là. Michael doit utiliser la route bitumée pour aller au marché ; il n'aime pas cela car il voudrait ne rien devoir à l'Etat et aux services publics. Mais il faut bien vendre quelques fromages... et passer un moment avec des amis des autres vallées.

⁷¹ Ivan Illich, *La convivialité*, op. cit.

Les compromis sont nécessaires pour maintenir une ouverture. Ainsi, à Jansiac, le café est réservé aux visites de personnes extérieures qui ont l'habitude d'en boire. On sort aussi pour l'occasion des aliments achetés, que l'on ne consomme pas habituellement : du beurre, du lait. Les visiteurs retrouvent ainsi des repères, quelque chose de familier qui peut faciliter ensuite leur ouverture à la différence. Les habitants se demandent aussi s'il ne faudrait pas construire des toilettes sèches pour les visiteurs peu habitués à la vie sauvage et pour les personnes âgées ou malades.

Accepter une aide financière de l'Etat est aussi faire un compromis. Sur ce point, Michael s'est assoupli : il les refusait en bloc, mais maintenant il pense qu'on peut les accepter à condition de faire quelque chose de constructif, pour les autres.

L'important est de distinguer les limites des compromis, de s'arrêter à temps, d'éviter que l'introduction d'un objet ou d'une activité « compromettante » dans la culture « décroissante » ne vienne l'ébranler dans ses fondements. Pour ce qui est de la « culture alternative », si, par exemple, un chiffre d'affaires minimum de la vente sur le marché devient un impératif prioritaire, cela transformera le rapport du producteur à la terre, au temps, au travail, à l'échange... Ce serait un compromis qui finalement détruirait la culture alternative⁷².

Il y a une marge de jeu avec la « société », mais l'on peut y perdre son identité :

Michael : Les compromis, j'en fais de plus en plus. Je me demande parfois... Mais bon, il y a une différence entre prendre une voiture pour aller une fois par mois à Saint-Girons et l'utiliser tous les jours. Alors ceux qui me disent : « Oui, mais toi aussi tu utilises la voiture », c'est une façon de justifier leurs pratiques.

Simon : Donc tu vois, la société, elle nous a payé des granges, et du terrain. On peut pas dire qu'on est complètement contre, ce serait un manque de...

Brigitte : Non, on peut jouer avec, moi aussi je joue avec quand je vends les légumes, mais je joue gentiment... J'aime pas trop prendre des trucs à la société parce que, quand tu prends des choses... Il y a plein de gens qui font des tromperies, des machins...

En ce qui concerne la relation à l'extérieur, si les compromis sont un moyen de montrer une ouverture, de donner par exemple des repères aux visiteurs, ce ne sont que des signes de bonne volonté qui facilitent le contact. La discussion argumentative, elle, ne pourra s'établir que si la culture décroissante est assumée devant les personnes extérieures : on les fait participer aux divers travaux et on ne change pas des habitudes qui peuvent être dérangeantes. Les amis d'enfance de Michael qui sont venus le voir pour la première fois d'Allemagne ont partagé le plat commun et aidé à planter les pommes de terre.

Les critiques et leurs conséquences

Les compromis peuvent être une conséquence des critiques adressées par le monde extérieur. L'argumentation est aussi influencée par les remarques extérieures et les

⁷² On peut rapprocher cette idée de la notion de « fait social total ». Marcel Mauss, dans son « Essai sur le don », propose la notion de phénomène social total pour souligner que les faits sociaux, dans certains cas, « mettent en branle la totalité de la société et de ses institutions ». En décrivant les échanges de cadeaux obligatoires appelé *kula* en Mélanésie, il montre que l'aspect économique ne peut être ici dissocié des aspects religieux, politique ou juridique, et ainsi que l'économique est encastré dans un système culturel plus global : une culture peut être menacée si les faits sociaux totaux qui la structurent sont remis en cause. Sans l'institution de la *kula*, la culture entière de la Mélanésie changerait complètement – à moins de la remplacer par des équivalents fonctionnels. (Marcel Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in : *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950. [Originellement publié dans *L'Année sociologique*, t. I, 1923-1924.])

critiques. Au-delà des principes théoriques menant à un mode de vie décroissant et sur lesquels nous reviendrons à la fin de cette partie, nous pouvons distinguer, à un niveau plus pragmatique, trois lignes argumentatives, qui peuvent être reliées à trois « cités » boltanskiennes. Le discours doit s'adapter aux pratiques, et à l'interlocuteur.

Le concept de cité répond à des caractéristiques précises :

Le concept de cité est orienté vers la question de la justice. Il vise à modéliser le genre d'opérations auxquelles, au cours des disputes qui les opposent, se livrent les acteurs lorsqu'ils sont confrontés à un impératif de justification.⁷³

Une *cité* est « un modèle d'ordre légitime qui rend explicites les exigences que doit satisfaire un principe supérieur commun afin de soutenir des justifications ». Toutes les cités répondent à des principes communs. Elles sont « valables » dans les sociétés où s'est développée la philosophie politique « moderne ». Les postulats de base sont les suivants :

– la commune humanité des membres de la cité, ce qui exclut les modèles qui justifient l'esclavage, les sous-hommes, et ce qui pose problème dans le cas de la *cité écologique* ;

– l'existence de plusieurs « états » : tous les individus ne sont pas pareils, mais tous ont une puissance identique d'accès à tous les états ;

– un ordre entre les états, une échelle de valeurs (des *grands* et des *petits*) ;

– l'accès à l'état supérieur suppose des coûts, des sacrifices ;

– le bonheur des grands se confond avec le bien commun : le principe supérieur commun unit grandeur et bien commun.

Il y aurait six modèles de cité : les cités inspirée, marchande, industrielle, civique, domestique, et de l'opinion⁷⁴. Dans *Le nouvel esprit du capitalisme*, les auteurs définissent une septième cité, la cité *par projet*, apparue avec les transformations du capitalisme suite à sa contestation dans les années 1970.

La *grandeur* d'une personne n'est pas donnée une fois pour toutes, elle s'éprouve. Le fait de ne pas accepter de participer à des pratiques valorisées par l'idéologie dominante crée une tension, une *épreuve*. L'épreuve peut être contestée dans son principe même, quand on remet en cause la conception du bien commun en jeu, ou dans ses modalités, quand on prend au sérieux la cité dans laquelle elle se déroule mais que l'on révèle l'influence de forces extérieures qui nuisent à la justice de l'épreuve.

Nous allons voir maintenant comment les personnes interrogées se justifient par rapport aux diverses critiques qui leur sont adressées.

La réalisation de « soi »

On évolue ici dans la *cité inspirée*, qui valorise l'authenticité, l'originalité de l'individu, la spontanéité, la création. L'idéal de l'authenticité, décrit par Charles Taylor comme caractéristique de la modernité, se rapproche aussi de cette idée.

Pour répondre notamment aux critiques venues d'autres « décroissants » qui leur reprochent leur tendance aux compromis, leur abandon de la radicalité des débuts, leur « embourgeoisement » (des critiques émanant des cités civique et écologique), Simon et Brigitte se placent dans la cité inspirée et mettent en avant le bonheur personnel. Ils répondent aussi sur le même mode pour défendre leurs enfants face à

⁷³ Luc Boltanski, Eve Chiapello, *op. cit.*, p. 62.

⁷⁴ Luc Boltanski, Laurent Thévenot, *op. cit.*, p. 97.

ceux qui reprochent à ces derniers d'avoir rompu avec les idéaux des parents. L'important, selon eux, c'est de « se réaliser » :

Mais j'ai appris que les choses se font comme elles se font. Et que tout ce qui arrive est quelque part nécessaire. Ce n'est pas en étant combattant que tu vas arriver à faire quelque chose. C'est en étant positif dans toi. Justement, et quand t'es positif dans toi, tu n'as pas besoin de juger.

(Brigitte)

Brigitte : Pour Simon, il faut que les gens soient heureux.

Q : Même si on est heureux avec Babylone, la société de consommation, la bagnole, le portable... ?

B : A fond. J'ai remarqué que ça, c'était important. Il vaut mieux... Je préfère un directeur de banque heureux à Saint-Girons ou à Paris qu'un hippie dans sa montagne qui vit par principe sa vie de bio sauvage, et qui est aigri et malheureux dans son cœur.

Q : Oui, mais le directeur de banque, même s'il est heureux, il va nuire à la société, alors que le hippie...

B : Non, moi, je parle du vrai bonheur, quelqu'un qui rayonne. Etre heureux, pour la terre, c'est le plus important... C'est plus important que les vibrations [négatives].

Simon raconte les débuts de leur installation. Après avoir vécu avec un ami, il se met en couple avec Brigitte :

Et après on s'est retrouvé ensemble, et le copain, il ne s'est plus senti très à l'aise... La communauté, c'était pas vraiment une communauté... Après, il a rencontré quelqu'un. Maintenant, il est parti un peu plus bas, il a trouvé une petite cabane, et il a monté « Sel d'Ariège », il vend des petits sachets de tisane... Il s'est bien réalisé. Ce qui est bien ici, c'est que tu arrives à te réaliser. Ça veut dire vivre ce qu'on est. Quand je parle aux jeunes, je dis : « Il ne faut pas mimer, il ne faut pas vivre par mimétisme... Il faut développer tes petites passions que tu as quand tu es enfant. »

Ce registre de justification vise à répondre aussi aux critiques internes à la cité inspirée elle-même, qui soulignent le manque de confort matériel, le travail physique excessif, la rigidité dans les principes des décroissants, la perte de l'individu dans le collectif, en y opposant au contraire la réalisation individuelle, l'atteinte d'un équilibre personnel.

Laura répond à sa fille ou à sa mère qui ne comprennent pas pourquoi elle reste dans ses montagnes :

C'est la vie que j'ai choisie et qui me plaît. Je ne veux pas l'imposer, peut-être que ça ne plaît pas à tout le monde. Le jardinage, c'est ce que j'aime faire. Je ne pense pas argent, propriété. Je sais que je pourrais faire ça partout, le jardinage.

Avec cet accent mis sur la réalisation personnelle, on peut vite tomber dans le relativisme, comme Laurence, une jeune femme venue vivre dans la vallée avec son compagnon : « Bon, moi j'ai trouvé ce qui me convient, vivre proche de la nature. Mais il y a d'autres personnes qui ne pourraient pas vivre comme ça. Ça ne convient pas à tout le monde. » Manière de dire qu'il y aurait une façon de vivre qui correspondrait à la « nature profonde » de la personne et qu'il suffirait que chacun la trouve pour être heureux.

Approfondissant l'idéal d'authenticité⁷⁵, Daniel et Leaticia le raccrochent à une « réalité supérieure » quand ils parlent du « malaise » urbain et le comparent à leur vie

⁷⁵ Charles Taylor insiste sur la notion d'authenticité. La modernité portait la promesse de réalisation de soi. Elle s'est fondée sur une « culture de l'authenticité ». Celle-ci peut dériver vers un idéal de l'épanouissement personnel, qui n'est, selon le philosophe canadien, qu'« un des modes les plus futiles

dans la montagne, à leur « équilibre ». Dans ce type de discours, c'est la ville et ses nuisances, le mode de vie dans le stress, l'absence de relation aux cycles naturels, qui empêchent l'individu de se réaliser de manière authentique ; on reste ici dans le principe supérieur commun de la cité inspirée, l'authenticité. Les pratiques décroissantes sont une condition pour l'atteindre :

Q : C'est quoi, ce malaise ? Vous pourriez le décrire ?

Daniel : Le malaise, il est un peu général ; que les gens en parlent, qu'ils le masquent, qu'ils prennent des drogues quelconques pour vivre, pour l'équilibre... enfin pour s'équilibrer, parce qu'en fait il n'y a pas d'équilibre. Et nous, en 1993 on était en train de réaliser ça... pourtant en étant... comment dire... dans la fête de tout ça. On prenait pour ainsi dire que le bon. J'ai eu de l'argent, hein ! On sortait, on faisait la fête, tous les soirs à Paris.

Q : Tous les soirs ?

Leaticia : On allait tous les jours dans les restos.

Q : A fond...

D : Oui, à fond. Et là, comme tu es dedans, eh bien, hein, quand tu es dedans, tu y es bien. Et là tu réalises le malaise. Quand tu es dans quelque chose qui doit être bien et que tu sens que ça ne va pas.

Simon reconnaît également que vivre en relation avec les éléments naturels vaut mieux que d'en être coupé :

Ça, c'est le niveau religieux, tu vois, le principe un peu essentiel, religieux. Moi, c'était vraiment la nature, la *Nature* : toute la vérité, elle va sortir d'elle, c'est pas le curé, c'est pas le machin, voilà [...]. Le principe naturel, il est rigide ; on ne peut pas tricher avec ça, on ne peut pas bricoler. Là, on ne bricole pas : l'été, il fait chaud ; l'hiver, il fait froid.

On frôle ici le discours de justification écologique, qui apparaît plus complètement chez Anaïs :

En ville les gens sont complètement lobotomisés, pour moi c'est impossible d'y vivre. La pollution, le bruit, les agressions de toutes sortes... Je pense aux caissières des supermarchés. Je ne sais pas comment elles font pour vivre cette vie. C'est horrible.

A Jansiac par contre, l'argument de la réalisation individuelle est totalement banni ; les habitants ne vont jamais justifier leur mode de vie par le bonheur qu'ils y trouvent, qui pourrait être compris comme une volonté « égoïste » de vivre le mieux possible sa vie. En revanche, la réalisation individuelle peut aussi se rapprocher du concept de sujet, du « devenir sujet » ou du « se comporter en sujet », qui serait un des objectifs et une des causes de l'entreprise. Mais le sujet n'accorde aucune importance à un quelconque plaisir individuel ni à ses états d'âme, car il ne doit pas s'objectiver lui-même.

La cité industrielle : travail, efficacité, transformations

La justification propre à la *cité industrielle* valorise le travail efficace, la productivité, la technique ou encore la recherche scientifique. A première vue, elle est éloignée du monde décroissant, mais pourtant on retrouve des figures qui mélangent cité de

de la culture de l'authenticité ». Pour lui, l'authenticité porte des fondements moraux bien plus profonds, et implique une responsabilité envers les autres. Il montre que « trouver une plénitude authentique » pour un sujet n'a de sens que par rapport à une réalité supérieure, un contenu, quelque chose qui transcende le moi : « Nous avons peut-être besoin de nous percevoir nous-mêmes comme une partie d'un ordre plus vaste auquel il faut nous soumettre. » (Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, op. cit., p. 113.)

l'inspiration et cité industrielle, « compromis » entre les deux cités que décrivent Boltanski et Thévenot⁷⁶. C'est une manière de répondre aux critiques venues de la cité industrielle, qui soulignent la paresse, l'inefficacité productive, le parasitisme social des « décroissants ». Cette justification est à l'œuvre lors des discussions entre les « décroissants » et des personnes susceptibles de partager l'ordre d'évaluation « industriel », comme les paysans, qui reconnaissent la valeur du labour fourni pour reconstruire les maisons, pour travailler aux champs et avec les animaux. Le travail est efficace, les légumes poussent bien, l'effort permet de nourrir les habitants. Michael partage sa « passion du travail », *passion* relevant du monde inspiré, *travail* du monde industriel :

La force, ici, tu l'as parce que tu participes à des cycles : tu trais les chèvres, après tu vois le fromage et tu le manges. Tu peux, avec tes seules mains, produire pour dix et donner ce que tu as produit, tu peux partager cette force.

Quand deux gendarmes sont montés à Ramounat pour leur tournée d'inspection, Michael leur a fait faire une visite guidée de ses réalisations, en expliquant les techniques utilisées pour la construction de la grange (sans machines électriques), du tipi en dur, de la meule de foin. Les gendarmes ont posé des questions en restant au même niveau technique (« Vous vous chauffez comment l'hiver ? ») et finalement sont redescendus, fortement impressionnés (selon la description de Michael).

A la Nef des Fous, les ateliers remplis de machines géantes rappellent aussi une certaine foi dans la technique comme moyen d'autonomie. Diogène passe beaucoup de temps à inventer, à réparer des moteurs et à chercher les moyens d'acheminer l'énergie jusqu'aux machines et de la stocker.

La justification « civique »...

L'épreuve dans le monde civique concerne le niveau d'implication des personnes dans le changement social. La *cité civique* classe les états des personnes selon leur propension à défendre l'intérêt général au-delà des intérêts particuliers. Les objets importants dans cette cité sont les collectifs politiques, les mouvements sociaux, les partis, mais aussi les associations diverses d'aide sociale. Ce qui importe est de se conduire en « citoyen ».

Les critiques venant de cette cité envers les « décroissants » portent donc sur leur repli dans un bonheur privé, leur peu d'influence sociale et leur absence de solidarité avec ceux qui ont besoin d'aide.

... par rapport à l'action civique « normale »

Les pratiques citoyennes traditionnelles d'action civique comme le vote ou la participation à des manifestations restent rares chez les décroissants interrogés. Les seuls qui disent voter régulièrement sont les personnes de la Nef des Fous, qui descendent voter « écolo » aux élections, sauf aux municipales⁷⁷, sans grandes illusions sur la portée de leur geste. « Il vaut mieux choisir ses ennemis », dit Blaise. En Ariège, Simon vote aussi pour les écologistes. Il a même participé au Conseil municipal de Massat, mais cela ne l'a pas convaincu :

Moi, je vote écolo, mais c'est un peu difficile. Par exemple je suis allé à la mairie, les copains m'ont dit : « Allez, Simon, faut descendre d'en haut, il y a des places à la mairie, c'est pas à nous de faire tout le boulot. » Alors je suis descendu. Mais j'étais incapable de sortir quelque chose... Je savais pas quoi dire, ça semblait impossible de mettre tout le monde d'accord.

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 367.

⁷⁷ Voir plus haut p. 58.

Les actions comme les manifestations ou les démontages symboliques de restaurants McDonald's ne leur semblent pas du tout pertinentes, car elles se réduisent à des coups médiatiques qui ne vont pas changer la vie des gens. En revanche, les actions d'arrachage de plantes transgéniques correspondent à leur logique : si l'on pense que les OGM représentent un danger pour l'agriculture par leur propension à essaimer, il faut les éliminer directement, et les personnes que nous avons interrogées seraient prêtes à y participer.

Contre le reproche de s'isoler du reste de la société, les décroissants font valoir la diversité sociale des personnes qu'ils accueillent :

Des gens qui ont passé un certain nombre d'années ici et pour des raisons x ils s'en vont, ils sont pas paumés non plus. Et il y a des gens complètement paumés qui arrivent ici, des cas psy, qui se sont retapés ici un certain temps et repartis ensuite⁷⁸. On a fait beaucoup de social, sans l'avoir vraiment décidé. Et ça, ça tient à la situation. Quand on arrête de tout déléguer à d'autres...

(Juliette)

Michael répond de la même manière :

Je connais par cœur les critiques : « Vous êtes en dehors de la société » ou « Vous aussi, vous utilisez telle ou telle chose ». Mais non, on n'est pas en dehors. On est confronté à tous les problèmes de la société dans cette vallée. Les paumés, la drogue, la dépression, la misère des jeunes qui n'ont jamais rien fait, qui savent pas ce que c'est d'avoir faim ou soif. On a aidé pendant deux ans des jeunes qui n'étaient vraiment pas bien quand ils ont débarqué.

... en compromis avec la cité inspirée

La cité inspirée ne se suffit pas à elle-même ; l'état d'inspiration peut être orienté vers une action en vue de l'intérêt général. Brigitte essaie à sa manière d'avoir une action sur le monde :

Moi, je ne vote pas, mais par contre je dis merci à la terre, au ciel, j'ai l'impression de vibrer avec le cosmos, d'être heureuse... et dans ces moments précis je pense aux gens qui sont en train de faire la guerre, d'être torturés, j'essaie d'envoyer de l'énergie positive là-bas. Je ne sais pas si ça fait quelque chose, mais je pense que parfois les choses invisibles peuvent être aussi fortes que si tu mets sur un carton si tu es pour les « rouge » ou pour les « bleu ».

La réalisation de soi, c'est aussi un déplacement de l'ambition face à ce qui peut être considéré comme un échec : la réalisation d'un collectif véritable. On passe ici de la cité inspirée à la cité civique, qui met en jeu des collectifs :

Mais ça reste très individualiste de toute façon [dans la vallée]. Bon, on peut dire : « On te voit jamais, tu t'embourgeoises », mais ça, bon, l'être humain, il est comme ça, il râle, c'est comme ça. On sent qu'après vingt ans, il n'y a pas eu encore de principes clairs dans le milieu alternatif, mais bon. *On n'a pas encore réalisé...* Moi, ça me fait plaisir, de voir qu'il y a encore dans les villages les maisons ouvertes, tout le monde est parti au marché, et puis à l'intérieur c'est resté avec la vieille table d'époque. Moi, tous mes vieux copains... Bon, parfois tu rentres dans des salons... La maison fermée, avec l'ordinateur, le DVD. Bon... mais en général...

(Simon)

⁷⁸ Un jeune homme dépressif et suicidaire, qui avait abandonné ses études, a été sorti de l'hôpital psychiatrique par les habitants de la Nef des Fous où il était déjà passé, et il est resté six ans avec eux. Puis il a repris ses études et est devenu médecin.

Simon dit que même si le mouvement alternatif demeure inachevé et peut être en perte de vitesse, les personnes qui se sont installées en même temps que lui ont gardé leurs habitudes et leurs vieux meubles, à quelques exceptions près.

Les intérêts des personnes, leur épanouissement personnel, ne coïncident pas forcément avec le projet collectif en Ariège. Chez Blaise, de Jansiac, on retrouve le constat : le projet collectif n'est pas encore réalisé et prête donc légitimement le flanc à la critique :

Q : Est-ce qu'il y a des critiques que tu trouves justifiées ?

Blaise : Non, pas vraiment. Les critiques qui peuvent m'emmerder, c'est sur l'état d'aboutissement, où on en est, ce n'est pas sur le projet.

Q : Ça n'avance pas assez vite, les choses...

B : Il y aura toujours des gens pour dire que ça ne marche pas : « Ils ont des bagnoles »... Mais ça a évolué ici ; au début, ils voulaient même faire l'hôpital ici, ils avaient ramené du matériel de chirurgie. Mais en fait quand les gamins ont eu des problèmes, heureusement qu'il y avait l'hosto. Faut être cohérent. Il y a certains trucs qu'il est intéressant de produire à large échelle. Mais ça justement, s'il y a plusieurs groupes, on sera amené à voir comment ça peut fonctionner, à pas se faire imposer des trucs. Parce qu'à Longo Mai, ils sont une cinquantaine de permanents, et ils sont pas arrivés. Bon, eux, c'est autre chose ; ils font aussi plein d'activités militantes, donc...

Q : Donc la critique sur le niveau de cohérence, le fait d'acheter des choses à l'extérieur... est-ce que tu appelles ça faire des compromis ?

B : Ben on est en retard, oui [...].

Q : Et les critiques sur le peu d'impact que ça a sur la société ?

B : S'il y avait x lieux comme ça, ce serait plus sérieux, on dirait : « Ben oui, ça fonctionne. » Pourtant le projet est le même. On n'y est pour rien s'il n'y a pas plus de gens. Le projet en lui-même, il est le même.

La transmission d'une utopie

A Jansiac, les habitants se posent la question de la transmission des résultats de leurs recherches. Diogène écrit des textes, qu'il présente lors de colloques où il est reconnu comme un exemple d'« alternative concrète ». Il dialogue avec le philosophe inuit Aper Sonn, utopiste, pour exposer ce que pourrait être un monde de « lieux Sonn » reliés les uns aux autres⁷⁹.

L'histoire des lieux Sonn peut intéresser des personnes qui ont l'intention de devenir « décroissantes » : cela est plus facile si l'on s'insère dans un réseau avec un projet utopique.

Q : Il y a pas mal de gens qui passent ici, des visiteurs, qui après peuvent s'installer ?

Juliette : Oui. Alors maintenant avec l'histoire des lieux Sonn, il y a des gens que ce principe-là intéresse et qui veulent monter un lieu Sonn.

Aujourd'hui, un seul autre lieu se revendique « lieu Sonn », lieu avec lequel les échanges ne sont pas vraiment développés.

La justification civique est forte à Jansiac, et les habitants accordent de l'importance à leur insertion dans un cadre national, étatique. A terme, l'Etat pourrait se rendre compte que pour faire face à la crise écologique, les solutions trouvées à la Nef des Fous peuvent être généralisées :

⁷⁹ Un des textes de Diogène est reproduit dans l'annexe 2.

On n'est pas dans un rapport de confrontation avec l'Etat. Au contraire, avec les changements climatiques et énergétiques, si l'Etat encourage les lieux Sonn, c'est tant mieux.

(Diogène)

Ils justifient aussi le fait d'accepter les subventions agricoles : ils participent à l'entretien des montagnes. De plus, quand ils achètent quelque chose, ils paient les impôts indirects, la TVA, ce qui fait qu'une partie des sous des subventions est remise en circulation.

La diffusion des techniques (compromis civique-industriel)

Le projet de la Nef des Fous pour l'avenir est de rendre accessibles au plus grand nombre des inventions allant vers plus d'autonomie énergétique, comme le gazogène à bois :

Juliette : Si on arrive à des conclusions fiables, enfin à des conclusions partageables, oui, on peut en faire part, mais pas sous forme d'exemple. C'est pas la même chose, faut pas confondre, de se donner en exemple : « C'est possible, on l'a fait, vous pouvez le faire aussi », et [...] d'élaborer un système de production d'électricité à partir du bois mais qui peut marcher avec du fioul, au gaz, à tout ce qu'on veut à condition que ce soit pas nucléaire, parce que y a pas de raison de laisser une note aux générations futures, donc de trouver des solutions énergétiques convenables. Et ça, si on arrive à un résultat, on le diffusera. Pas forcément chez Auchan, c'est une manière de dire, mais peut-être bien en Inde ou ailleurs pour qu'ils fassent l'économie du passage par des technologies plus complexes, qu'ils puissent se débrouiller avec des trucs simples sans viser les mêmes débordements que les pays occidentaux.

Q : Donc il y a une transmission possible de votre expérience.

J : Ça, c'est des *résultats* de notre expérience, pas de notre expérience, oui c'est sûr... On est prêt à ce que nos recherches soient diffusées si elles peuvent servir à quelqu'un d'autre. On est prêt à lancer sur le marché des idées de modes de vie imaginaires et astucieux, et que par ailleurs on teste, mais pas en disant « C'est ça qu'il faut faire », juste donner des idées.

L'idée de transmission est donc souvent atténuée par un refus – dans le discours – de se donner en exemple, de dire aux autres ce qu'ils devraient faire : chacun devrait être assez responsable pour trouver tout seul.

La justification civique est souvent présente et c'est elle qui permet une consolidation de la culture alternative. On remarque qu'à l'inverse, elle est quasiment absente du discours des derniers arrivés dans la vallée de B., ceux du Mééz et de La Truche. Pour eux, la démarche de rupture avec la ville n'est pas du tout vécue comme politique et ils ne cherchent pas, pour le moment du moins, un quelconque effet social. Daniel et Leaticia ont vécu dans les excès de la société de consommation (« la fête de tout ça ») et, selon eux, c'est grâce à cette connaissance de l'intérieur qu'ils peuvent maintenant s'en détacher. Le mot « politique » leur fait peur :

Q : Il n'y a pas une démarche un peu... politique ?

Daniel : Non.

Leaticia : Non ! « Politique », oh, quelle horreur !

D : La société, dans notre exemple, on peut qu'encourager les gens à vivre en ville et à suivre les modèles de la société, parce que nous, c'est ça qui nous a fait [décrocher]. Tu comprends ?

Nous avons vu ici que des épreuves s'engageaient à partir de différentes cités, et que les décroissants pouvaient recourir à plusieurs types de justification selon la situation. Mais certaines cités sont totalement absentes du discours décroissant, comme la cité marchande, dans laquelle l'état de grandeur correspond à la richesse monétaire d'une personne.

Quelles sont les issues possibles de ces épreuves ? Nous pouvons faire l'hypothèse que les « néoruraux » qui ont finalement abandonné leur « culture alternative » pour redescendre en ville n'ont pas réussi à sortir renforcés de leur confrontation aux critiques et n'ont pu au contraire résister à la pression sociale exprimée par ces critiques. A l'opposé, ceux qui restent, nous l'avons vu dans cette partie, sont ceux qui savent faire des compromis sans dépasser la limite qui les ferait basculer dans une dépendance trop forte par rapport à l'extérieur. De plus, ils maîtrisent différents discours de justification et reçoivent des soutiens : des centaines de personnes manifestent leur intérêt pour leur mode de vie et souhaiteraient s'en rapprocher, même si elles ne le font pas en suivant exactement le même chemin.

La capacité de trouver un terrain de discussion commun avec son interlocuteur dépend de ce à quoi l'on peut faire appel pour attester de sa grandeur : des objets concrets, comme une abondance de légumes, preuve d'une réussite dans la recherche de l'autonomie matérielle, sont convoqués comme témoins pour renforcer la position des décroissants.

Pour conclure cette partie, nous nous interrogeons sur les liens entre ce que l'on a appelé les « fondements théoriques des pratiques décroissantes » dans la première partie, autour de l'autonomie et de l'écologie, et les différentes situations de justification soulignées ici. Finalement, les décroissants répondent aux critiques et appuient les leurs en restant dans les cités traditionnelles des critiques du capitalisme décrites par Boltanski et Chiapello. Les cités civique et inspirée font partie de notre tradition moderne. Dans les termes de Boltanski, les décroissants acceptent les épreuves de grandeur quand sont en jeu des questions de réalisation personnelle, de rôle civique ou d'efficacité technique. La volonté d'autonomie est visible ici dans la justification inspirée (l'authenticité) et civique (l'autonomie politique, la responsabilité du sujet).

C'est du côté de l'écologie que se trouve la principale interrogation. La justification à partir de la cité écologique de Latour est bien présente en filigrane dans le discours (« Au moins, nous, on ne pollue pas, on ne nuit pas », l'importance de « toucher la terre »), mais on la rencontre peu dans ces cas de confrontation à la critique. Pour quelles raisons ? Les pratiques des décroissants vont plus loin que leur discours, notamment par leur expérience collective de relations avec les « êtres » non humains dont parle Latour (pour ne pas dire « la nature ») : la cité de l'écologie se manifeste dans les pratiques des décroissants, mais elle ne s'exprime pas dans un discours de justification cohérent.

Nous pouvons avancer quelques hypothèses pour expliquer cela : une épreuve s'engage parce que des personnes extérieures critiquent une situation et poussent l'autre à se justifier. Or, le fait que le mode de vie décroissant soit « plus écologique » ne peut pas vraiment être discuté. Tout le monde s'accordera à reconnaître que leurs pratiques produisent moins de gaz à effet de serre et qu'en général leur influence sur le milieu de vie est minime, contrairement aux habitudes occidentales. Aucune critique adressée de l'extérieur ne porte l'épreuve à l'intérieur de la cité écologique (nous reconnaissons avec Latour la pertinence de cette cité non « découverte » par Boltanski et Thévenot). Cependant, les décroissants pourraient répondre à une critique en sortant de la cité d'où cette critique est issue et en déplaçant l'épreuve vers la cité écologique. Ils pourraient aussi provoquer la justification à partir de cette cité.

Peut-être cette cité manque-t-elle alors de légitimité, car elle est assez nouvelle et ses principes fondateurs sont faiblement théorisés. Peut-être cela vient-il d'une incapacité à formuler ce que les personnes interrogées ressentent comme des évidences⁸⁰. C'est un peu ce que dit Bruno Latour : il élabore sa cité de l'écologie à partir des pratiques des militants verts, et non de leur discours.

⁸⁰ « Il faut faire d'abord et parler ensuite. On voit dans les yeux de celui qui parle s'il sait de quoi il parle, ou si c'est seulement du blabla. Le corps des intellos, il est complètement atrophié. Ils ne peuvent rien faire. Ils ne touchent pas la terre. [...] Je connais bien la rengaine "Ça ne changera rien s'il n'y a que moi qui fais un effort". Faut arrêter de parler, faut y aller. » (Michael)

« Moi je n'ai jamais vraiment discuté de ce qu'il faudrait faire pour que les choses aillent mieux. Je l'ai fait. » (Anaïs)

Conclusion

Beaucoup, qui partent, se perdent.
Et n'arrivent jamais.⁸¹

Rappelons-nous la question de départ : Comment expliquer la consolidation d'une culture alternative – fondée sur un ensemble cohérent de pratiques décroissantes – malgré les forces sociales poussant vers l'intégration économique au sein de la société capitaliste ?

Je voudrais d'abord revenir sur la différence entre une « pratique décroissante », isolée, et la culture alternative pour aborder ensuite la place du discours dans cette culture alternative. La culture alternative suppose de disposer d'une substantielle autonomie matérielle afin de pouvoir s'appuyer sur cette base pour à la fois résister à ce qui est perçu comme inévitable (gagner un minimum d'argent, se soumettre à diverses procédures administratives), et adopter une position offensive vers l'extérieur, soit : faire passer du sens. Je voulais montrer à quel point pratiquer la décroissance comme culture, c'est se heurter à des personnes, à des institutions, à des « évidences ». C'est aussi se confronter à des obstacles matériels, et trouver des stratégies pour les dépasser et accroître son autonomie : se relier à d'autres personnes, à d'autres lieux apparaît comme primordial. Participer à un mouvement collectif, donner un sens à la désertion, c'est acquérir une force. Car pratiquer la décroissance, c'est oser la marginalité, c'est se déclasser volontairement, c'est changer radicalement de regard sur l'organisation sociale.

Or, si, dans bien des campagnes, les initiatives fleurissent, arrosées par les subventions européennes par exemple, si elles développent l'entraide et l'autoproduction, le discours sur le sens s'oublie vite, et le conflit social disparaît de la réalité quotidienne devenue routinière. Les personnes à l'origine en rupture et en révolte commencent à tenir le discours des institutions donatrices : développement local, développement culturel, porteurs de projets, création d'activité (économique), autant de mots à maîtriser si l'on espère recevoir un peu d'argent.

La ligne de partage entre croissants et décroissants (entre culture légitime et culture alternative) passe sûrement par ce rapport à l'argent, dans la quantité de capital ressentie comme nécessaire pour mener à bien ses projets. Dans son étude sur les paysans atypiques en Bretagne, Thomas Siron⁸² analyse des situations de passage entre modes de vie « décroissant » et « croissant » (qui est compatible avec le maintien de pratiques décroissantes isolées). Il parle de l'« idéal du jardinage » de ces paysans atypiques, qu'il oppose au « maraîchage », activité orientée vers le marché. Le jardinage a une fonction identitaire, c'est une activité sociale fondée sur la réciprocité et le don, et qui remet en cause la distinction privé/public : le jardin est un lieu ouvert, « un espace public où se donnent à voir des pratiques dont on peut interpréter le sens propre (ou la rationalité) et le comprendre comme une valeur publique »⁸³. Beaucoup de ces paysans nouvellement installés, qui veulent « vivre de leur production », se

⁸¹ Anonyme, *Appel*, 10 avril 2004, p. 23, disponible sur <<http://www.cmaq.net/fr/node.php?id=16299>> (dernière consultation : 2 avril 2005).

⁸² Thomas Siron, *op. cit.*

⁸³ *Ibid.*, p. 15.

retrouvent, après une tentative de décroissance, confrontés à de très fortes contraintes du marché. Leur rapport au temps et à l'espace s'en trouve changé : l'espace de production marchand devient un « dehors spécialisé » qui s'oppose à l'espace domestique, constitué par la maison et le jardin potager à usage familial. Le temps de « travail » devient envahissant et empêche de prendre du temps pour le jardinage.

On observe dans l'activité de Jean-Claude un mouvement un peu paradoxal à première vue : le plus grand contrôle de son processus productif et l'augmentation de la valeur ajoutée de ses produits (la transformation de son lait en fromage qu'il vend lui-même) ont été pour lui une obligation posée par les contraintes du marché du lait de chèvre dans l'Ouest. Même si *a posteriori* Jean-Claude peut apprécier sa plus grande autonomie économique grâce à une intégration moindre dans la filière du lait de chèvre, ce mouvement n'a pas été vécu comme une « désaliénation ». Peut-être a-t-il plus été vécu comme un éloignement par rapport à l'idéal du jardinage, éloignement matérialisé par l'abandon forcé de cette pratique et sans doute par un degré bien moindre d'autoconsommation.⁸⁴

Les décroissants, dans leurs pratiques, mettent en avant le risque de gagner de l'argent comme un premier pas dans un engrenage de nécessités dont la sortie devient de plus en plus improbable. La pratique de l'autoproduction apparaît comme un élément central pour parler véritablement de décroissance.

Tous les jours, les « décroissants » résistent contre la professionnalisation (agricole ou autre) et ses contraintes. C'est comme cela qu'ils peuvent éviter le « devoir » de croissance imposé par l'idéologie dominante. Le système de redistribution étatique en France permet d'assurer un revenu minimum vital dans le contexte actuel, et surtout l'accès gratuit à la médecine institutionnelle. Le système de production « hétéronome » permet aux décroissants de se fournir en « outils conviviaux » pour développer leur autonomie matérielle. Lucide sur ce à quoi on ne peut renoncer, l'expérience collective des décroissants permet de réfléchir à l'échelle d'une société : Comment penser l'articulation des expériences décroissantes entre elles et avec le maintien de secteurs productifs spécialisés (qui demandent un investissement en travail et en capital) ?⁸⁵

Le deuxième point concerne les relations entre discours et pratiques chez les décroissants. Nous avons vu que, dans l'interaction avec l'extérieur, s'affirme ou non la capacité de résister par la justification à la pression sociale. Mais les différents types de justification restent à l'intérieur du consensus sur les « principes supérieurs communs » reconnus dans les sociétés « modernes » : affirmer son originalité individuelle et œuvrer au sein de collectifs en vue de l'intérêt général.

Et c'est sans doute la seule manière d'obtenir une reconnaissance sociale de la part de ces « autres qui comptent »⁸⁶ plus intégrés dans la société dominante. Cette reconnaissance sociale semble une nécessité pour affirmer une identité légitime dans sa différence. Ainsi, en défendant l'idéal de réalisation de soi et d'autonomie, les décroissants jouent le rôle de révélateurs : finalement, nous sommes pris dans un ensemble de contraintes quotidiennes qui aliènent notre liberté de sujets. Mais cette

⁸⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁵ La solution trouvée par la Nef des Fous est une société fondée sur un réseau de « lieux Sonn », dont certains seraient spécialisés : un hôpital serait un lieu Sonn, c'est-à-dire un espace où tout le monde pourrait venir se soigner gratuitement, géré par un groupe de personnes volontaires et formées à la médecine, qui récupérerait le matériel déjà produit par la société capitaliste moribonde. André Gorz, dans son utopie fondée sur l'articulation entre les deux sphères de l'autonomie et de l'hétéronomie, maintient un espace de production en série, avec un travail « socialement utile » imposé de quelques heures par semaine.

⁸⁶ Charles Taylor, *op. cit.*, p. 62.

conception du sujet autonome et impliqué dans l'action publique par chacune de ses décisions est le sujet de la modernité et des Lumières. Michelle Dobré parle de la « fêlure du sujet », comme « l'impossibilité historique à ne pas être de son temps et l'aspiration à en échapper »⁸⁷, qui caractérise le « résistant ordinaire ».

Pourtant, il me semble que lorsque l'on parle de décroissance, l'expérience sensible de ce qui s'y vit et s'y joue ne peut – ni finalement ne veut – être transmise par les voies traditionnelles du discours rationnel argumenté. Peut-être d'ailleurs que plutôt que parler de décroissance comme d'une qualité que l'on pourrait attribuer à des personnes, vaudrait-il mieux parler de « lieux décroissants », dans la prolongation de ces « zones d'autonomie », temporaires ou non, issues du vocabulaire « techno-squat anarchiste », et en accord avec la géographie imaginaire des déserteurs. Des lieux qui pourraient constituer à la fois des refuges et des menaces, oscillant sans cesse entre repli pour se consolider et ouverture et affrontements pour maîtriser la définition des épreuves légitimes⁸⁸.

Mais comment faire entendre la musique du vent dans les cloches tubulaires suspendues au tipi géant de la montagne ariégeoise ? Les lieux décroissants sont porteurs d'une radicalité bien plus grande que les discours qui s'y tiennent. Je veux dire qu'une discussion argumentée ne se comprend que replacée dans son contexte sensible, discussion à laquelle doivent participer les objets ou quasi-objets qui nous entourent. Les mots pour dire et transmettre l'expérience sensible manquent⁸⁹. Bruno Latour parle de l'importance des expériences collectives⁹⁰, qui s'oppose à la « confiance faite aux experts » :

L'intérêt général est précisément ce qu'expérimente tous les jours la multitude des citoyens engagés dans l'expérience collective de liens entre les définitions contradictoires du cosmos, ce que j'appelle un cosmogramme. Ces expériences collectives déterminent les associations souhaitables entre différents êtres, par exemple entre « des vaches, des farines, des paysages ».⁹¹

La cité verte, non moderne, me semble correspondre à l'expérience collective de la décroissance. Celle-ci ne se transmet que par le déplacement spatial dans ces « lieux qui échapperaient à la synchronisation systémique », ces « niches temporelles »⁹² en décalage, pas forcément visibles du dehors. Une grande limite de ce travail tient dans le nombre réduit de lieux explorés. Il aurait fallu plus de temps, justement, car ces choses-là ne se traversent pas en quelques jours. Et construire et consolider des lieux de décroissance, c'est le travail d'une vie !

⁸⁷ Michelle Dobré, *op. cit.*, p. 173.

⁸⁸ Notons au passage qu'aux Etats-Unis, il est tout à fait possible de vivre en communauté selon des règles et des valeurs différentes de celles de la majorité des citoyens, et de constituer une autonomie matérielle substantielle, sans pour autant ressentir le besoin de se justifier et de participer à des épreuves avec l'extérieur ; on peut citer par exemple les communautés des amish ou les communautés d'écologistes du Vermont. Cela semble difficile en France où la justification civique et politique reste valorisée et encouragée, peut-être parce que demeure l'idée d'un bien commun à défendre au sein d'un espace public (la République...).

⁸⁹ Ce n'est pas l'impression, il faut le dire, que donnent ou veulent donner des personnes de la Nef des fous, pour lesquelles le discours précède et accompagne toujours l'expérience sensible. Cependant, la phénoménologie ne privilégie-t-elle pas la perception sensible et la relation avec le milieu ? Ce point mériterait d'être approfondi.

⁹⁰ Dans un petit livre d'entretiens avec François Ewald, *Un monde pluriel mais commun*, Paris, Editions de l'Aube, 2003.

⁹¹ *Ibid.*, p.49.

⁹² Zaki Laïdi, cité par Michelle Dobré, *op. cit.*, p. 117.

Bibliographie

Mouvement communautaire et néoruraux

- ANONYME, *Appel*, 10 avril 2004, p. 23, disponible sur <<http://www.cmaq.net/fr/node.php?id=16299>> (dernière consultation : 2 avril 2005).
- BERNARD Michel, « Communautés, convergences et différences », *Silence*, juillet-août 1995, pp. 30-33.
- BESSON Michel, VIDAL Bernard, *Journal d'une communauté*, Vivre/stock 2, Paris, Stock, 1976.
- BOLLE DE BAL Marcel, *La tentation communautaire. Les paradoxes de la reliance et de la contre-culture*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1985.
- BOUYXOU Jean-Pierre, DELANNOY Pierre, *L'aventure hippie*, Paris, Editions du Lézard, 1995.
- CHAUCHAT Hélène, *La voie communautaire. Pourquoi vivre en communauté ?*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1980.
- CREAGH Ronald, *Laboratoires de l'utopie. Les communautés libertaires aux Etats-Unis*, Paris, Payot, 1983.
- DROIT Roger-Paul, GALLIEN Antoine, *La chasse au bonheur. Les nouvelles communautés en France*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.
- EIZNER Nicole, « Le retro, un certain goût de lenteur », *Avec nos sabots... La campagne rêvée et convoitée*, *Autrement*, n° 14, Paris, 1978, pp. 13-21.
- FELDER Dominique, *Les militants pacifiques, expériences communautaires de « New Age » en Californie*, Lausanne, Editions d'en Bas, 1985.
- HERVIEU Bertrand, LÉGER Danièle, *Des communautés pour les temps difficiles. Néoruraux ou nouveaux moines*, Paris, Le Centurion, 1983.
- , *Le retour à la nature. Au fond de la forêt... l'Etat*, Paris, Le Seuil, 1979.
- , « Les immigrés de l'utopie », *Avec nos sabots... La campagne rêvée et convoitée*, *Autrement*, n° 14, Paris, 1978, pp. 48-70.
- INFOKIOSQUE, *Alternatives*, brochure, Genève, Infokiosque mondial, 2003.
- LULEK Michel, « Le terreau des néoruraux », in : *Objectif décroissance : vers une société harmonieuse*, BERNARD Michel, CHEYNET Vincent, CLEMENTIN Bruno (coord.), Paris, Parangon, 2003, pp. 166-176.
- , *Scions... travaillait autrement ? Ambiance Bois, l'aventure d'un collectif autogéré*, Saint-Pierreville, Repas, 2003.
- SIRON Thomas, *Lutte culturelle des paysans atypiques dans le sud de la Bretagne et ailleurs. L'institutionnalisation d'une culture, la politisation d'un malaise, mémoire de diplôme*, Rennes, Institut d'études politiques de Rennes, 2001.
- THÉSÉE Bernard, GOTLIB Marcel, GANDER-GOSSE Dany, *Les aventures communautaires de Wao le Laid*, Paris, Belfond, 1974.

Décroissance et simplicité volontaire

- BAREL Yves, *La marginalité sociale*, Paris, PUF, 1982.
- BERNARD Michel, CHEYNET Vincent, CLÉMENTIN Bruno (coord.), *Objectif décroissance : vers une société harmonieuse*, Paris, Parangon, 2003.
- CANE Jerry, *Histoires bidons*, traduit du texan par Diogène, brochure, Jansiac, La Nef des Fous éditeuse.
- COLLECTIF, *Manifeste du Réseau pour l'après-développement*, brochure, Gaillac, Rocado, 2003.
- DOBRE Michelle, *L'écologie au quotidien. Eléments pour une théorie de la résistance ordinaire*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- GEORGESCU-ROEGEN Nicholas, *Demain la décroissance : entropie, écologie, économie*, Lausanne, Favre, 1979.
- GORZ André, *Adieux au prolétariat. Au-delà du socialisme*, Paris, Galilée, 1980.
- GRAS Alain, *Fragilité de la puissance. Se libérer de l'emprise technologique*, Paris, Fayard, 2003.
- ILlich Ivan, *La convivialité*, Paris, Le Seuil, 1973.
- JONAS Hans, *Le principe responsabilité*, Paris, Cerf, 1997 [1973].
- LATOUCHE Serge, *L'autre Afrique*, Paris, Albin Michel, 1998.
- MONGEAU Serge, *La simplicité volontaire, plus que jamais*, Montréal, Ecosociété, 2003.
- SCHNEIDER François, « Point d'efficacité sans sobriété », in : *Objectif décroissance : vers une société harmonieuse*, BERNARD Michel, CHEYNET Vincent, CLÉMENTIN Bruno (coord.), Paris, Parangon, 2003, p. 36.
- WHITE Kenneth, *Une stratégie paradoxale. Essais de résistance culturelle*, Talence, Presses Universitaires de Bordeaux, 1998.

Autres

- ACCARDO Alain, *Le petit-bourgeois gentilhomme. La moyennisation de la société*, Bruxelles, Labor, 2003.
- ANONYME, *La pensée politique de Cornelius Castoriadis. Le projet d'autonomie*, brochure, Grenoble, Ioskédition, 2003.
- BAUDRILLARD Jean, *La société de consommation, ses mythes, ses structures*, Paris, Denoël, 1970.
- BOLTANSKI Luc, CHIAPPELLO Eve, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.
- BOLTANSKI Luc, THÉVENOT Laurent, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.
- BRUNE François, *De l'idéologie, aujourd'hui : analyses, parfois désobligeantes, du « discours » médiatico-publicitaire*, Paris, Parangon, 2004.
- GIMENO Paul, *Critique de la raison écologique. La raison normative face à la crise environnementale : de l'ontologie au politique*, thèse de doctorat, Gent, Université de Gent, 2001.
- HABERMAS Jürgen, *L'espace public*, Paris, Payot, 1992 [1962].

LATOUR Bruno, « Moderniser ou écologiser ? A la recherche de la septième cité », *Ecologie politique*, n° 13, 1995, pp. 5-27.

—, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999.

—, *Un monde pluriel mais commun. Entretien avec François Ewald*, Paris, Editions de l'Aube, 2003.

MAUSS Marcel, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in : *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950. [Originellement publié dans *L'Année sociologique*, t. I, 1923-1924.]

MAYLOR Mary, *Feminism and Ecology*, New York, New York University Press, 1997.

PERROT Marie-Dominique, RIST Gilbert, SABELLI Fabrizio, *La mythologie programmée. L'économie des croyances dans la société moderne*, Paris, PUF, 1992.

PINÇON Michel, PINÇON-CHARLOT Monique, *Voyage en grande bourgeoisie*, Paris, PUF, 1997.

TAYLOR Charles, *Grandeur et misère de la modernité*, Bellarmin, Bibliothèque Nationale du Québec, 1992.

TOURAINÉ Alain, *La voix et le regard*, Le Seuil, Paris, 1978.

Sites Internet⁹³

<<http://collectif.valette.free.fr>> : collectif de la Vieille Valette, dans les Cévennes.

<<http://www.casseursdepub.org/journal/index.html>> : journal *La Décroissance*.

<<http://www.decroissance.org>> : Institut d'études économiques et sociales pour la décroissance soutenable.

<<http://www.relier.info>> : informations du réseau Relier, qui regroupe les associations d'aide à l'installation en milieu rural.

<<http://www.revuesilence.net>> : revue *Silence*.

⁹³ Dernière consultation de ces sites : 2 avril 2005.

Annexe 1

Liste des lieux visités et des personnes interrogées

Dans la vallée de B. (Ariège)

Balangris, située à quinze minutes de marche de la fin de la route carrossable

Animaux : 30 chèvres, 16 lamas, 3 chevaux, poules et canards.

Habitants :

Michael, 47 ans, arrivé dans la vallée de B. en 1981. Quatre enfants (tous partis ailleurs). Son père tenait une petite entreprise de menuiserie en Allemagne.

Laura, 40 ans, arrivée dans la vallée de B. en 1987. Une fille de 21 ans étudiante à Toulouse. Sa mère tenait un magasin d'artisanat de meubles en Allemagne.

Gavrette, située à la fin de la route carrossable

Animaux : 5 vaches, 2 chevaux, poules et canards.

Habitants :

Simon, 50-55 ans, arrivé en 1974. Huit enfants de 9 à 31 ans. A 19 ans, il a été employé dans une grande bergerie du Lot, puis il a acheté la ferme de Gavrette.

Brigitte, environ 50 ans, arrivée en 1973. Huit enfants. Origine allemande. Avant de s'installer à Gavrette, elle a fait le tour des communautés avec sa guitare sur le dos.

Cyan, 9 ans, dernière enfant de Simon et Brigitte.

La Truche, plus haut que **Balangris**, à vingt-cinq minutes de la fin de la route carrossable

Animaux : 1 chèvre.

Habitants :

Leaticia, 40-45 ans, arrivée en 2002. Une enfant de 10 ans. Elle était secrétaire à Paris. Son père est mécanicien et sa mère couturière.

Daniel, 45 ans, arrivé en 2002. Une enfant de 10 ans. Il était informaticien à Paris. Son père était chercheur au CNRS et sa mère secrétaire comptable.

Chloé, 10 ans.

Le Mééz, à côté de **La Truche**

Animaux : 8 chèvres, 1 bouc, 1 yack, 2 ânes.

Habitants :

Anaïs, 27 ans. Un enfant de 7 ans. Arrivée en 2001 dans la vallée de B., depuis 2002 au Mééz.

Luc, 25-30 ans. Depuis 2000 en Ariège, depuis 2002 au Mééz. Il a vécu une année dans une communauté, avant de travailler chez *Michael* avec *Anaïs*, puis de s'installer au Mééz.

Ryan, 7 ans.

Autres lieux et habitants cités de la vallée de B.

Nico et *Aaron* sont deux garçons (22-23 ans) de *Simon* et *Brigitte* qui ont chacun construit leur maison dans la vallée.

Léa, une des filles, 19 ans, habite avec *Thomas* également dans la vallée.

Hans et *Flora* habitent un peu plus bas sur la route de Massat. Ils veulent rénover un bâtiment pour accueillir des jeunes en difficulté.

Vinol est l'ancienne maison collective de la première communauté de la vallée. Elle est habitée maintenant par une famille.

A la Nef des Fous, Jansiac (Alpes-de-Haute-Provence)

Animaux : 40 brebis laitières et 40 brebis pour la viande, poules.

Habitants :

Blaise, 27 ans, arrivé en 1999, ancien étudiant en histoire.

Juliette, 47 ans, arrivée en 1978 à 22 ans, était étudiante en psychologie à Paris. Son père avait une formation de sculpture sur bois et a monté une entreprise de bâtiment. Sa mère a monté un atelier de peinture sur soie, puis a donné des cours de peinture sur toile.

Diogène, 63 ans, arrivé en 1974, était étudiant en philosophie et urbaniste. Son père était pasteur en Alsace.

Forlane, 55-60 ans (?).

Odile, 55-60 ans (?).

Adeline, 21 ans, étudiante en philosophie.

Prune, 20 ans (?).

Antoine, 20 ans (?), ex-étudiant en géographie.

Annexe 2

L'utopie du philosophe inuit Aper Sonn, considérée dans ses aspects économiques, politiques, sociologiques, technologiques, écologiques...

**Contribution au Colloque « Défaire l'économique, refaire l'humain »,
à l'Université de Toulouse le Mirail, le 21 février 2004**

Présentation

On m'appelle Diogène. C'est de l'humour, pas de la prétention. Je suis habillé en vert. C'est un signe laïque ostensible de mes convictions écologiques.

Je fais partie d'une communauté que nous avons appelée la « Nef des Fous », en référence au livre publié sous ce nom et dans le même sens en 1494 par Sébastien Brant. Cette communauté vit en autarcie. Depuis longtemps. Et nous sommes nombreux. De plus en plus nombreux. 6 milliards actuellement. Dans un espace constant. On va finir par se gêner.

Au sein de cette grande communauté, nous sommes quelques-uns à nous être regroupés en 1971 dans les Alpes-de-Haute-Provence, au lieu-dit « Jansiac », pour expérimenter l'utopie de Sonn dont je vais parler.

Quelques banalités de base en guise d'introduction

1. Quelle vie choisir quand on a 18 ans ?

L'homme est la seule espèce qui adapte souverainement son milieu à ses délires, mais paradoxalement chaque humain est invité à s'adapter à son milieu comme n'importe quel autre animal.

2. Or la vie qu'on me propose repose sur des bases injustifiables :

- quand j'achète, je nuis, aux peuples du Sud, à la planète, aux générations futures ;
- quand je travaille pour acheter, je me soumetts, à l'employeur ou aux clients, pour devenir réellement majeur à 65 ans, pouvant enfin exercer le droit de disposer de moi-même, mais un peu tard pour explorer le possible ;
- quand je me marie et procrée, je crée dans la chaumière un dedans d'amour et de partage, et un dehors cynique de calcul et d'échange ;
- quand je vote, c'est pour pérenniser mes nuisances, ma soumission et mon cynisme ;
- quand je me distrais, c'est pour voir à la télé la France gagner.

Le « Travail, famille, patrie » de Vichy était moins hypocrite que « Liberté, égalité, fraternité ».

3. La vie qu'on me propose n'est pas généralisable à tous les humains

Les Français vivent sur deux France. Il faudrait trois planètes pour que tout le monde vive comme nous. Ce qui risque de générer des conflits sanglants lorsqu'il faudra partager les ressources naturelles.

Pour y remédier, quelques masos préconisent la décroissance économique. D'autres préconisent un retour en arrière de quelques décennies. Qui commence ? Quand ?

Les plus optimistes pensent que la croissance peut se poursuivre indéfiniment si elle ne porte que sur les services qui ne consommeraient ni matières premières ni énergie. Chez nous peut-être (et encore : comment viennent-ils à moi ?). Mais chez les autres qui n'ont pas le minimum vital ? Bande de farceurs, va !

4. La vie qu'on me propose n'a rien de passionnant

Les mal lotis de la planète expriment des revendications claires. Et les remèdes sont connus, même s'ils tardent à être mis en œuvre. Mais les nantis aussi se plaignent. Ils éprouvent des insatisfactions obscures, qui font penser que les humains n'ont pas encore trouvé l'idéal de vie qui leur convient, ni la société qui va avec. La jet-set s'emmerde, et le reste du monde l'envie.

Or il y a marché de dupes si nous proposons aux nécessiteux de troquer leur malheur contre notre malaise alors que nous leur faisons miroiter un bonheur que nous n'avons pas nous-mêmes su trouver. Il y a donc une urgence théorique à diagnostiquer l'erreur commise par ceux qui ont les moyens de faire tout ce qu'ils veulent, et qui finalement ne les satisfait pas.

Alors, que faire ?

Si je suis un humain normalement constitué, ni zombi ni robot, je dois choisir une autre voie. Car si personne ne peut avoir la prétention de changer le monde, chacun doit cependant considérer comme une exigence éthique minimum de tenter de le faire, car on ne peut pas le laisser aller comme il va. L'état de la planète venant de la somme des comportements individuels, celui qui ne contribue pas à le modifier contribue à le maintenir.

Or la catastrophe écologique s'annonce. Moi qui ai connu les grandes Causes, la faim dans le monde, la peine de mort, le délit d'opinion, les dictatures sanguinaires, le mur de Berlin, les mines antipersonnel, etc., et qui croyais que la question centrale était politique, jamais je n'aurais pensé que le problème prioritaire de l'Humanité pouvait devenir bêtement... climatique !

L'utopie du philosophe inuit Aper Sonn

Le monde idéal selon Sonn est un réseau de « lieux » sans propriétaire, le lieu étant la seule unité économique, politique et sociale.

Il n'y a ni communes, ni départements, ni régions, ni nations, donc pas d'élus ni de gouvernants.

Chaque lieu est équipé des moyens de production des besoins élémentaires de la vie quotidienne (nourriture, vêtements, énergie, construction, mobilier...), ainsi que des moyens de communication, d'expression et d'accès à la culture.

Chaque lieu dispose en plus des moyens d'assurer une ou plusieurs productions spécialisées, destinées à être distribuées aux autres lieux d'une même vallée ou d'une même région (poterie, imprimerie, filature, recherche, hôpital, aéroport, Eurodisney...).

Chaque lieu comporte une chambre ou une cabane par habitant.

Ces lieux sont gérés par ceux qui y séjournent (10-20 personnes), organisés en associations paysannes très techniques. Ils décident à l'unanimité exprimée. Les

personnes ne possèdent rien, mais sont assurées de pouvoir survivre, communiquer, s'exprimer et se cultiver, où qu'elles aillent.

Des accords sont passés entre les habitants d'un lieu, qui peuvent à tout moment être modifiés, les associations étant réunies en assemblée générale trois fois par jour lors des repas.

Les associations coordonnent leurs activités entre elles, pour réaliser une route (entre Toulouse et Gaillac) par exemple, chaque partie de la route étant réalisée et entretenue par les habitants du lieu où elle passe.

Caractéristiques remarquables de l'utopie de Sonn

1. La principale caractéristique est qu'il s'agit d'une utopie topique, c.-à-d. fondée sur le lieu (ce qui est un comble pour une u-topie) et non pas sur la personne ou le groupe social.
2. Elle est fondamentalement écologique, car elle est fondée sur le lieu en tant que milieu. Dans les lieux « Sonn », on a son empreinte écologique sous les yeux. Si on commet une erreur, on s'en aperçoit tout de suite et on corrige le tir. Cette utopie permet de vivre sans nuire, à la planète, aux autres (surtout au Sud) et aux générations futures.
3. La propriété des moyens de production n'est ni privée ni collective, elle est absente.
4. De même l'argent est inutile car il n'y a pas d'échanges, mais que du partage.
5. Cette utopie n'est ni individualiste ni collectiviste. Elle est existentialiste.
6. Toute l'économie est domestique et la production décentralisée, il n'y a pas d'usines mais que des ateliers et des laboratoires. L'inconvénient de la diminution des économies d'échelle à la production est compensé par la suppression de la distribution et par les économies d'échelle à la consommation.
7. Elle résout de manière originale la question des rapports du capital et du travail, en supprimant à la fois le capital et le travail en tant qu'activité séparée : il n'y a que de la valeur d'usage.
8. Il n'y a pas besoin de lois qui s'imposent à tous au nom d'un Bien et d'un Mal qui planent au-dessus des individus. Il n'y a que des conventions. Elle est donc amonale.
9. Le monde de Sonn fonctionne en démocratie directe, ce qui n'est possible que parce qu'il fonctionne aussi en économie directe.
10. N'étant pas assistés, les personnes sont des êtres responsables, qui décident souverainement, après concertation avec les autres. Les groupes définissent, les personnes agissent.
11. La coordination, organisation horizontale, remplace la fédération (qui est une structure pyramidale comme la démocratie à la française sauf que les décisions montent au lieu de descendre). Les habitants d'un même lieu coordonnent leurs activités personnelles, les habitants de lieux contigus ou en chapelet coordonnent les décisions qui restent toujours locales.
12. L'autoproduction diminue fortement la consommation d'énergie pour les transports. Il n'y a pas à faire venir de loin les ingrédients nécessaires à la production centralisée. Pas de grands trajets domicile-travail, pas de distribution.
13. Toute l'énergie consommée est produite sur place avec les sources disponibles.
14. En autoproduction, on mesure directement l'effort qu'il faut faire pour obtenir un bien ou un service donné. On peut choisir d'y renoncer ou non.
15. Ce qui se vit dans les lieux n'est pas prévu ni prévisible. Selon les personnes présentes, ça peut être le paradis ou l'enfer. La dimension historique n'est pas confisquée par la société. Le lieu en tant que milieu est l'élément de sécurité, de

stabilité, anhistorique, laissant le champ libre au développement des histoires personnelles.

16. L'utopie de Sonn représente une solution inédite parmi les utopies : au lieu d'imposer le remplacement d'une société par une autre, elle permet la superposition (non étanche) dans l'espace de la société existante et de la sienne : sachant que la croissance actuelle génère l'exclusion d'un nombre croissant de personnes (est-elle possible sans cela ?), les deux modes de production, l'un par délégation, réservé aux accros de la consommation, l'autre domestique et pratiqué par les exclus volontaires, peuvent se superposer, tout consommateur qui se retire laissant sa place à un exclu forcé qui peut du coup « s'insérer », s'il aime ça.
17. Chacun peut donc s'en inspirer chez lui pour la réaliser plus ou moins, car en tant qu'économie domestique, elle ne sort pas de la sphère privée.

Commentaires

1. Les maîtres du monde ne sont pas ceux qu'on dit

Il y a deux lectures possibles de l'état du monde actuel, pas forcément contradictoires, l'une héritée de Marx et bien connue grâce au « Monde diplo » – « c'est la faute aux multinationales » –, et l'autre héritée de La Boétie, qu'on peut schématiser de la manière suivante :

Chez nous, au XIX^e siècle, les choses étaient claires – et dramatiques : le prolétariat produisait, la bourgeoisie consommait. A partir du moment où un certain Henry Ford a dit : « Je paie bien mes ouvriers pour qu'ils m'achètent mes voitures », les grands propriétaires des moyens de production autrefois tout-puissants sont passés peu à peu sous la domination des innombrables petits propriétaires des moyens de consommation. Le pouvoir a changé de côté, le pouvoir réel, c'est-à-dire le pouvoir sur le réel : par l'ensemble de nos comportements d'achat, nous, les consommateurs, façonnons la surface de la planète. Par cet acte grave qu'est l'achat – que nous commettons les doigts dans le nez – à cause de tout ce qu'il induit en amont et en aval, nous décidons du niveau de vie des producteurs, des famines, des guerres du pétrole, de la pollution atmosphérique, de la couleur des paysages... Les signes d'allégeance des propriétaires de moyens de production à l'égard des consommateurs sont évidents : le client roi, la dictature de l'audimat, les études de marché, les sondages d'opinion qui dictent leurs discours aux élus et aux gouvernants. La Boétie disait au XVI^e siècle dans son *Discours de la servitude volontaire* que le prince tient son pouvoir du peuple. Si le peuple détourne les yeux du prince, le prince n'est plus prince. Si nous arrêtons d'acheter Nestlé, Nestlé disparaît ; si nous coupons nos compteurs, EDF disparaît. C'est un pouvoir de fait collectif que personne ne détient individuellement. Aucun de nous ne fait le poids en face des multinationales. Mais la somme de nos impuissances est toute-puissante.

Le concept de consommateur est un produit relativement nouveau, mis au point peu à peu au cours des Trente Glorieuses, et actuellement en pleine généralisation.

C'est le dernier avatar de l'essentialisme hérité des Grecs (chacun réalise individuellement l'essence de l'Homme), réduit à sa plus simple expression.

Le consommateur détient un pouvoir dont il jouit en tant qu'exercice de la liberté, le pouvoir d'achat. Ce pouvoir est énorme, vu que tous les producteurs, de biens, de services, d'idées politiques, de paysages audiovisuels... se prosternent à ses pieds.

Mais c'est son seul pouvoir. Il n'a pas de pouvoir de discernement. Il est irresponsable. Ou comme l'âne derrière la carotte. Mais l'âne est protégé par la loi contre le producteur de carottes véreuses. Même quand il se surendette (abus de pouvoir...

d'achat), il est encore partiellement irresponsable, victime. Il est comme Eve devant le serpent. Mais notre loi non divine s'en prend plutôt au serpent, et protège le consommateur contre lui-même (vous vous rendez compte !) en limitant le droit des vendeurs à le tenter. Le Code de la consommation fondé sur la protection du consommateur innocent, naïf et victime de la tentation, un enfant en somme, un incapable au sens juridique, se trouve en contradiction avec le Code civil fondé sur la volonté de la personne.

Les victimes d'un crash aérien ne sont plus les morts (ils ne peuvent plus consommer), mais les familles des morts, qu'on aide financièrement à faire leur « travail de deuil », le travail le mieux rémunéré qui soit.

Mais cet irresponsable, cette victime, n'est pas malheureux mais furieux quand un malheur lui arrive, et a des moyens efficaces pour se défendre, car tout malheur a une cause, et la cause un auteur, qui doit payer. Quand par accident un consommateur est une vraie victime, il fait la une des médias, et son problème s'arrange automatiquement. Il y a des émissions télé spécialisées qui s'adressent aux frères consommateurs.

Quand des salariés ou des agriculteurs manifestent pour défendre leur pouvoir d'achat, ce n'est pas une revendication de producteur mais de consommateur. La Conf' et la CGT n'ont rien à voir là-dedans. Qu'ils défilent donc avec *Que choisir* !

L'émergence de cette figure nouvelle du Consommateur démocrate (le pouvoir du peuple est le pouvoir d'achat) est le fait marquant du XX^e siècle.

Le consommateur est un despote qui exerce son pouvoir d'achat. Il décide de ce qui existe et ne survit pas. On lui offre ce qu'il demande. Il a la loi pour lui, la loi du marché. Tout ce qui lui plaît se multiplie, ce qui ne l'intéresse pas disparaît.

Le consommateur dit : « Qu'est-ce que j'aimerais habiter un endroit sauvage au bord de la mer ! », et aussitôt des nuées de promoteurs serviles se mettent à bétonner fiévreusement des tas d'endroits sauvages pour y entasser les consommateurs de sauvagerie. Il aime le sport de haut niveau et il aime cette expression. Il aime le sport que font les autres. Et les grands stades fleurissent. S'il n'aime pas l'insécurité près de chez lui, aussitôt les politiques lui envoient des bataillons de policiers de proximité. Quelle idée d'habiter une cité sensible !

Mais il passe une grande partie de sa vie à mériter son pouvoir. Il trime, bosse, galère... pour accéder au pouvoir suprême, le pouvoir d'achat. Il est prêt aussi à beaucoup de bassesses, saloperies, hypocrisies, se syndique, manifeste, pour augmenter son pouvoir (d'achat).

Ces deux lectures d'une même réalité induisent chez les contestataires de l'ordre établi des stratégies et des tactiques opposées (ce qui ne les empêche pas de participer aux mêmes colloques).

Pour les uns, le changement social est collectif, donc institutionnel, donc politique.

Pour les autres, il est individuel, donc comportemental, donc économique.

Or il est intéressant de noter que dans la politique, où les décisions se prennent à la moitié plus un, les minorités n'ont pas de pouvoir direct, alors que dans le domaine de l'économie où on vote avec le caddie, il n'y a pas besoin d'être nombreux pour être efficaces. Si les gens le remplissent de 2% en plus, ils créent des milliers d'emplois, 2% en moins, ils les détruisent.

2. A propos d'économie domestique

Les humains, pour élever leur niveau de vie et de sécurité, ont misé sur la division technique du travail et la concentration des moyens de production. Partant d'une société où on faisait tout soi-même pour passer à une société où on fait tout faire par les autres, le progrès technique a été presque uniquement consacré aux modes de production centralisés, alors qu'il aurait pu être consacré, en partie au moins, à développer la capacité des personnes à intervenir elles-mêmes sur leurs conditions d'existence (ex : machine à laver plutôt que laverie).

La distribution fait perdre une grande partie des économies d'échelle obtenues par la concentration des moyens de production (ne serait-ce pas plutôt par l'uniformisation des produits ?). Elle double le coût des produits dans le système production centralisée / consommation dispersée.

3. A propos d'économie communautaire

L'organisation de notre société autour de la famille, charmante institution, est techniquement particulièrement inefficace : il y avait deux manières de faire des économies d'échelle, concentrer la production, et concentrer la consommation, ce qu'on fait dans les cantines par exemple. Un peu des deux est la solution la plus efficace. Quelques familles regroupées en communauté font des économies considérables, de temps et de moyens. L'économie domestique familiale ne peut être que limitée.

Or les gens hésitent à s'associer : ils ont peur d'y perdre en liberté individuelle.

Pourtant on peut *faire* à deux des choses qu'on ne peut faire seul. Je ne vous fais pas de dessin.

On peut faire à vingt des choses qu'on ne peut faire à deux.

On peut faire à deux mille des choses qu'on ne peut faire à vingt.

De même on peut *avoir* à deux des choses qu'on ne peut avoir seul, à vingt plus qu'à deux...

S'associer, est-ce un gain ou une perte de liberté ?

Seul, on fait ce qu'on peut, pas ce qu'on veut.

4. Soit deux voisins

L'un s'est construit une piscine, l'autre un court de tennis. Ils conviennent ensemble de mettre leurs biens en commun. Ils se retrouvent donc chacun bénéficiaires à la fois d'une piscine et d'un court de tennis sans bourse délier, sans s'être fiscalement enrichis. Sans compter qu'il faut être deux pour jouer au tennis et s'éclabousser. (Dans un SEL, ils auraient échangé une heure de piscine contre une heure de tennis. Ridicule.) Soit trois voisins. L'un possède une machine à laver, l'autre une automobile, le troisième une femme... L'économie peut devenir considérable.

Soit quinze voisins. Ils conviennent de mettre en commun leurs biens, et atteignent un niveau de vie luxueux avec des ressources ordinaires. Au bout d'un certain temps, il y a survenance d'enfants comme disent les juristes. Ils ajoutent leurs ressources à ce qui a déjà été mis en commun. Quelques générations plus tard, l'endroit est méconnaissable : piste de décollage des jets privés, golf...

Soit 60 millions de voisins. Ils conviennent de mettre en commun leurs biens, écoles, hôpitaux, domaine skiable, les pavés et la plage.

Moralité : la famille est le mode de reproduction d'une société le moins rentable qui soit pour la personne. La fiscalité, qui s'occupe de la mise en commun d'une partie des revenus des ménages, s'emploie à le montrer. Sachant que le prélèvement fiscal représente environ la moitié du revenu des ménages, on peut apprécier tout ce qu'un ménage peut s'offrir autour de sa chaumière, comparé à ce qu'il réussit à s'offrir à l'intérieur : avec une moitié de ses revenus il s'offre un mixer, une télé et une machine à laver, avec l'autre moitié, la rue de Rivoli, le Rafale et le *Charles-de-Gaulle*, la pyramide du Louvre, Notre-Dame et la vôtre, j'en passe et des meilleures.

La supériorité de la mise en commun sur la séparation, et du partage sur l'échange, n'est plus à prouver.

Qu'attendez-vous pour vous associer dans votre vie privée, pour associer vos vies privées ? Pour mettre en commun au lieu de séparer, partager au lieu d'échanger ?

On peut envisager des cas de figures plus tordus :

Soit deux voisins. L'un dispose de 900 fr., l'autre de 100 fr. Aimant tous deux la musique, ils s'offrent ensemble un lecteur de CD à 1000 fr. Le premier est-il lésé, ayant contribué beaucoup plus au résultat commun ? Mais sans le second, il n'écouterait pas de musique ! Et leur future discothèque sera plus étoffée et sans doublons.

Federico et Pablo décident de souper ensemble au restaurant, après une journée de labeur. Federico est tourneur-fraiseur chez Renault, Pablo est artiste peintre.

Chacun paie la moitié de l'addition. L'affaire semble équitable. Pourtant Federico a dépensé ce qu'il a gagné dans la journée, Pablo a gagné dans la journée de quoi manger au restaurant jusqu'à la fin de ses jours. Car Pablo, peintre connu, détient un monopole : son travail est évalué sans aucun rapport avec son prix de revient, alors que le travail de Federico est rémunéré au plus juste pour assurer la compétitivité des produits de son travail sans affamer les actionnaires.

5. L'utopie de Sonn comme alternative à la décroissance

La décroissance ne peut qu'être une conséquence, pas un objectif. Le thème de la décroissance pose le problème économique à l'envers : la question n'est pas de savoir à quoi on va renoncer, mais savoir ce qu'on veut produire, sachant avec précision l'impact induit en amont et en aval.

Quand on se fait ramasser ses ordures ménagères par des immigrés, on ne gère pas sa production d'ordures de la même manière que si on décide de les traiter soi-même. Le tas diminue alors.

Et le nombre d'Occidentaux prêts à cultiver leur café sous le soleil est sans doute réduit. La majorité boirait des tisanes avec plaisir.

Peut-être que si on affichait dans les grandes surfaces le prix réel des produits incluant les coûts indirects payés par le consommateur (aides agricoles, coûts sociaux et écologiques...), le jeu de l'offre et de la demande évoluerait.

6. A propos d'échange et de partage

On échange ce qui a été préalablement séparé, réparti. On partage ce qui a été préalablement réuni, mis en commun. Echange et partage sont deux opérations sociales opposées qui mènent au même résultat : chacun se retrouve avec ce qu'il convoitait. Mais ils impliquent en amont une autre organisation sociale.

La ville comme collection d'habitats séparés est un lieu d'échanges maximum. Le foyer familial un lieu de partage. La famille est une unité spatiale, une situation. Elle raisonne ses rapports avec l'extérieur en termes d'import-export (importation de biens et services, exportation de temps).

Cette topographie des rapports entre les bipèdes est généralisable : on peut échanger des idées préalablement séparées ou partager des idées préalablement mises en commun, des sentiments, des conflits, des rapports de force, etc. Un conflit par exemple implique une séparation préalable des intérêts personnels en jeu.

La question éclairante est toujours de savoir où, quand et comment a eu « lieu » la séparation ou la réunion des biens, services, valeurs, idées... qui ont été ultérieurement échangés ou partagés. Leur légitimité en dépend.

7. Echange et partage de biens

On échange deux choses, on en partage une. On peut donc échanger des choses de nature différente, le partage porte sur la même chose.

L'échange donne lieu à évaluation, il introduit le calcul entre les humains et ouvre la porte aux mesquineries, conflits... Or le calcul entre humains est inhumain.

Le partage, ne nécessitant pas de conversion, introduit la question de la justice sociale : le partage doit être équitable, concept relativement objectif.

L'échange inégal est toujours injuste, portant sur deux choses différentes, ce qui nécessite une unité de mesure (l'argent, les grains de sel, les heures...). Or l'échange est toujours un peu inégal. Donc l'échange est toujours un peu injuste. D'ailleurs tout le monde le sait (« je me suis fait avoir », ou « j'ai fait une bonne affaire »).

Le partage par contre est visible, donc facile à rendre juste.

Quoi qu'il en soit, lorsqu'il s'agit d'objets, de biens meubles comme disent les juristes, les mots « échange » et « partage » ne constituent pas un abus de langage, ils correspondent à une réalité. L'échange est un double transfert de propriété, et le partage la division d'une chose divisible. Jusque-là, je comprends l'économie.

8. Echange et partage de services, c.-à-d. de temps

Tu me bêches mon jardin et je te donne une leçon d'anglais (principe du système d'échange local). Le temps a-t-il été échangé ? Le fisc appelle ça une double vente de service, moi une double perte de temps personnel, même si je n'ai pas perdu de temps comptable : ma vie a été amputée d'un petit bout de temps et la tienne aussi. L'affaire est équitable mais stupide. Encore que si avec l'anglais que je t'ai appris tu te lances dans le commerce international qui te rapportera une fortune alors que mon jardin me rapportera quelques légumes...

Le partage du temps par contre s'appelle aussi convivialité ou collaboration ou solidarité ou fraternité ou entraide, selon les lieux, les époques et les sensibilités.

Il ne peut donc pas y avoir échange de temps mais seulement partage.

L'échange de services est un abus de langage qui désigne un double don, c.-à-d. une double perte, comme tout don qui se respecte.

9. Echange de temps contre des biens

L'échange est injuste par excellence, aucun bien ne pouvant valoir mon temps de vie, et pourtant fondateur du lien social : pour bénéficier des bienfaits de la vie en communauté nationale, je dois payer ma part en temps de vie.

Il ne peut pas y avoir partage puisqu'il faut deux choses et qu'on en partage une.

10. Echange de biens contre du temps

C'est une absurdité qui met en évidence l'irréversibilité de l'échange de temps contre des biens, c.-à-d. l'impossibilité de changer d'avis.

11. Echange forfaitaire de temps contre de l'argent : l'exercice d'une profession

Le travail, la profession, le métier, c'est l'échange forfaitaire de temps contre des biens ou services par l'intermédiaire de l'argent, la valeur horaire de mon temps constituant le forfait (perpétré contre moi).

Dans la conversion forfaitaire du temps en biens ou services, l'argent n'est pas qu'un intermédiaire commode entre deux échanges, il est le facteur de conversion du temps de vie personnel en une valeur matérielle, la transformation d'un bien personnel non transmissible, le vécu, en une valeur comptable, échangeable.

Il faut abolir le travail.

Cette conversion est irréversible : l'argent ne peut pas être échangé contre du temps.

Je peux acheter le temps des autres, je ne peux pas racheter le mien. Il est passé.

Quand je pose mon crayon et que je le reprends une heure plus tard, le temps n'a pas passé pour lui entre-temps ; je le reprends au point où je l'avais laissé. Mais moi,

quand je pars le matin pour travailler et que je rentre le soir, je n'en suis plus où ma femme m'avait laissé ; j'ai vieilli, elle aussi.

Et, de jour en jour, ça finit par compter, le temps que j'aurai passé à vieillir sans elle et elle sans moi. La perte de temps se verra.

Il faut abolir le travail.

Le principe même de l'exercice d'une profession comme temps personnel échangé contre de l'argent est inhumain : réduction du vécu personnel, existentiel à une conception comptable de la vie en heures, en mois, en années. D'où cette vision de la retraite comme « temps retrouvé ».

Il faut abolir le travail.

Il est inhumain aussi parce que le calcul entre les humains en termes de rapport temps/produit génère des mesquineries inépuisables, des conflits définitifs (une succession est le partage du temps capitalisé du défunt).

Il faut abolir le travail.

Il constitue une servitude : l'adhésion à ce fonctionnement social représente une servitude permanente, d'horaire, de rendement, d'évaluation, de prévision, de comptabilisation... L'exercice d'une activité rémunérée représente en soi une atteinte au droit des personnes à disposer d'elles-mêmes.

Il faut abolir le travail.

C'est un marché de dupes : le principe économique fondamental qui consiste à effectuer cette aberration humaine et irréversible de convertir du temps vécu en argent, est en plus une imposture parce qu'il nous propose un leurre, quelque chose qui court toujours devant nous. Le principe même est vicieux : il contient en lui-même l'impossibilité d'obtenir ce qu'il annonce : la recherche du bonheur est son fonds de commerce, mais il ne faut surtout pas le trouver. A peine on tient un bout que le suivant nous manque. Vivre sa vie sur le mode du manque, c.-à-d. en permanence en avance sur le présent, fait qu'on ne vit pas réellement puisqu'on vit virtuellement. On arrive au bout de sa vie sans avoir vécu réellement. Convoiter empêche de vivre.

Il faut abolir le travail.

Si la qualité de la vie est proportionnelle à la quantité de biens ou services dont on peut disposer, le bonheur est mesurable : le plus riche (Bill Gates) fournit la référence, il est heureux. Tous les autres sont malheureux, plus ou moins. De toute façon insatisfaits en permanence, toute leur vie, parce que leur position entre le plus pauvre et le plus riche est toujours améliorable. On peut toujours grignoter quelques places.

Il faut abolir le travail.

Le salariat nous infantilise : le contrat de travail d'un salarié est défini juridiquement comme un contrat de subordination, ce qui serait contraire à la Déclaration universelle des droits de l'homme (nous sommes tous égaux en droits) si elle (la subordination) n'était volontaire. Mais l'est-elle ? Quant au travailleur indépendant, celui qui est soi-disant « à son compte », il a des comptes à rendre à son client toujours prêt à comparer le prix et le service. Subordonné, comptes à rendre, est-ce un statut d'adulte, libre et responsable ?

Il faut abolir le travail.

Produire dix mille choses par lesquelles on n'est pas concerné pour pouvoir s'en payer quelques autres est une opération peu motivante pour bien faire.

Il faut abolir le travail.

Conclusion

Une utopie se distingue d'un projet de société par le fait qu'elle n'espère pas sa réalisation. Car elle sait que nul ne peut souhaiter de quoi la vie d'autrui sera faite.

L'utopie se situe à un point où le possible et l'impossible ne se distinguent pas encore.

Un projet est réaliste ou irréaliste. Une utopie est toujours surréaliste. Et l'utopiste farceur.

Une utopie est l'ensemble des idées qu'on a à l'esprit quand on définit un projet qu'on veut réaliser. L'utopie représente la part non raisonnable, illimitée, qu'on met en regard des contingences inévitables, limitantes, dans la définition d'un projet.

L'utopie de Sonn ne fait pas exception à la règle. Elle est disponible pour circuler dans les têtes et influencer sur les actes de la vie quotidienne, comme l'utopie de l'*American way of life* circule dans les têtes africaines, indiennes, etc.

Mais elle nous permet de ne pas désespérer, d'entreprendre quelque chose, dans la voie du développement de l'économie domestique par exemple, seul développement durable qui ne soit pas un oxymore.

Voilà. J'ai fini de défaire l'économique et de refaire l'humain.

Diogène, la Nef des Fous, 2004

P.-S. : le philosophe inuit Aper Sonn n'est pas une personne mais un jeu de mot programmatique.

Collection Itinéraires

Notes et travaux

- N° 75 *Development in Cooperation ? Tendancies and Consequences for Research and Training in European Development Studies*
Louk BOX (2005, 14 p.) CHF 5.–
- N° 74 *Transforming the Labour Skills Arena in South Africa : The International Dimension*
Michel CARTON and Kenneth KING (2004, 35 p.) CHF 12.–
- N° 73 *Le financement communautaire des services de santé. La situation au Mali et dans d'autres Etats francophones d'Afrique*
Sous la direction de Jean-Dominique LAPORTE (2004, 72 p.) CHF 12.–
- N° 72 *La conduite du pouvoir et sa relation à la société sous l'angle de la psychanalyse politique*
Miguel ESCOBAR GUERRERO (2004, 68 p.) CHF 12.–
- N° 71 *Globalisation, inégalités d'éducation et dynamiques de précarisation à Genève : un état de la question*
Frédérique WEYER et Christophe DUNAND (2004, 50 p.) CHF 12.–
- N° 70 *Prétextes anthropologiques VII*
Textes réunis et édités par A. MONSUTTI et G. RIST (2004, 74 p.) CHF 12.–
- N° 69 *Politiques commerciale, agricole et de développement de la Suisse. Café – coton – sucre : quelques pistes pour gérer les conflits d'intérêts*
Textes réunis et édités par Catherine SCHÜMPERLI YOUNOSSIAN (2004, 92 p.) CHF 12.–
- N° 68 *L'émergence internationale des organisations non gouvernementales*
Christian COMELIAU (2003, 25 p.) CHF 12.–
- N° 67 *Le revenu minimum social à Genève : douze ans de débats politiques*
Andràs NOVEMBER (2003, 33 p.) CHF 12.–
- N° 66 *Prétextes anthropologiques VI*
Textes réunis et édités par A. MONSUTTI et G. RIST (2003, 83 p.) CHF 12.–
- N° 65 *Dominor, ergo sum. Aux racines religieuses du concept occidental de « développement » : la gestion des ressources naturelles, entre objectivisme scientifique et rationalisme culturel*
Claudia CAPPA (2003, 22 p.) CHF 12.–
- N° 64 *La Déclaration de Doha et l'Accord sur les ADPIC. Confrontation et sens*
Séverine DEBONS (2002, 42 p.) CHF 12.–
- N° 63 *Où va le Pérou ? Bilan du fujimorisme et questions pour l'avenir*
Sous la direction de Claude AUROI et Sandra BOSSIO (2002, 123 p.) CHF 12.–
- N° 62 *Prétextes anthropologiques V*
Textes réunis et édités par A. MONSUTTI et G. RIST (2002, 82 p.) CHF 12.–
- N° 61 *Néolibéralisme au Pérou (1990-2000). Bilan et perspectives de la politique économique*
Carlos NIETO (2001, 64 p.) CHF 12.–
- N° 60 *De l'entre-deux à l'interculturalité. Richesses et embûches de la migration*
M.-A. CIPRUT, avec la coll. de A. LIECHTI, A. CAMELO et M. BUDRY (2001, 80 p.) CHF 12.–

- N° 59 *Précarité et exclusion à Genève : une face cachée de la Suisse. Intervention de Réalise (1984-2000)*
Mathieu LEWERER et Christophe DUNAND (2001, 39 p.) CHF 12.–
- N° 58 *Prétextes anthropologiques IV*
Textes réunis et édités par Y. DROZ, A. MONSUTTI
et G. RIST (2001, 91 p.) CHF 12.–
- N° 57 *Le défi social du développement. Notes critiques*
Christian COMELIAU (2000, 32 p.) CHF 5.–
- N° 56 *Modernisation agraire, oligarchies et mouvements paysans au Brésil. Une évaluation historique*
Jacky BUFFET (2000, 34 p.) CHF 12.–
- N° 55 *Prétextes anthropologiques III*
Textes réunis et édités par Yvan DROZ et Gilbert RIST (2000, 119 p.) CHF 12.–
- N° 54 *Propriété intellectuelle. Quels enjeux pour les pays en développement ? (...)*
Dossier de l'Annuaire Suisse-Tiers Monde 1998 (1999, 116 p.) CHF 12.–
- N° 53 *Prétextes anthropologiques II*
Textes réunis et édités par Yvan DROZ et Gilbert RIST (1999, 97 p.) CHF 12.–
- N° 52 *De la monoculture de la vache à l'autoexploitation. Quelle économie pour quelle agriculture ?*
Yvan DROZ (1998, 63 p.) CHF 12.–
- N° 51 *Prétextes anthropologiques*
Textes réunis par Gilbert RIST et Yvan DROZ (1998, 91 p.) CHF 12.–
- N° 50 *Investissements éthiques et solidaires – Le cas de la Suisse*
Kristin BARSTAD (1998, 75 p.) CHF 12.–
- N° 49 *Socio-anthropologie de la décentralisation en milieu rural africain. Bibliographie sélective et commentée*
Jean-Pierre JACOB, Giorgio BLUNDO (1997, 118 p.) CHF 12.–
- N° 48 *L'apport de la diaspora au renouveau vietnamien. Les Vietnamiens de Suisse*
Bertrand LAMON (1997, 102 p.) CHF 12.–
- N° 47 *Démocratie et nouvelles formes de légitimation en Afrique. Les Conférences nationales du Bénin et du Togo*
Sous la direction de Jean ZIEGLER (1997, 50 p.) CHF 12.–
- N° 46 *Feeding Asia in the Next Century*
C. AUBERT, G. ETIENNE, J.-L. MAURER (1996, 72 p.) CHF 12.–
- N° 45 *Développement rural et libéralisation économique en Inde. Le cas de l'Etat d'Orissa*
Marie THORND AHL (1996, 89 p.) CHF 12.–
- N° 44 *Comment mieux coopérer avec le Brésil ? Aide des ONG et relations économiques de la Suisse*
Gérard PERROULAZ, Serge GHINET (1995, 58 p.) CHF 12.–
- N° 43 *From Bonafide Citizens to Unwanted Clandestines : Nepali Refugees from Bhutan*
Rebeka MARTENSEN (1995, 76 p.) CHF 15.–
- N° 42 *Réseaux et stratégies migratoires entre le Burkina Faso et la Côte d'Ivoire. Histoire de vie d'un migrant*
Prosper KAMBIRE (1994, 82 p.) CHF 12.–
- N° 41 *Questions de « genre » ? Réflexions autour des rapports sociaux de sexe dans l'emploi et dans l'institution*
Yvonne PREISWERK et al. (1994, 98 p.) CHF 8.–
- N° 40 *Guide d'approche des institutions locales (GAIL). Méthodologie d'étude des acteurs locaux dans le monde rural*
Jean-Pierre JACOB et al. (1994, 40 p.) CHF 10.–

- N° 39 *El rol de las mujeres en las estrategias de subsistencia: el caso del Ecuador*
Jessica LOPEZ PINTO (1993, 63 p.) CHF 8.–

Etudes du développement

- N° 20 *Femmes en mouvement(s). Empowerment et organisations de femmes dans le conflit et le postconflit au Guatemala*
Mélanie GONIN (2004, 96 p.) CHF 12.–
- N° 19 *ONG et management fondé sur la qualité : terre des hommes ou terre des normes ?*
Justine ROSSELET (2003, 71 p.) CHF 12.–
- N° 18 *Le dispositif humanitaire*
Emil COCK (2003, 116 p.) CHF 12.–
- N° 17 *L'indemnisation des victimes de mines antipersonnel : le FIPOL, un modèle transposable ?*
Emilie CARON (2003, 86 p.) CHF 12.–
- N° 16 *Médiation et développement. L'émergence des ONG et des passeurs culturels à Kuna Yala (Panamá)*
Mònica MARTINEZ MAURI (2003, 76 p.) CHF 12.–
- N° 15 *Les entrepreneurs marocains. Un nouveau rôle social et politique face au Makhzen ?*
Simon PERRIN (2002, 110 p.) CHF 12.–
- N° 14 *Sphère financière contre économie réelle. Le cas de la crise financière thaïlandaise*
Olivier CASSARD (2001, 81 p.)
- N° 13 *Une greffe de l'Etat inédite. Le clan corse, de la segmentarité à la décentralisation*
Charaf ABDESSEMED (2000, 55 p.) CHF 12.–
- N° 12 *« Ecotourisme » ou « tourisme durable » entre la théorie et la pratique. Principes déclarés et arguments publicitaires en Amazonie*
Dorothy Julia PREZZA (2000, 86 p.) CHF 12.–
- N° 11 *Género, ajuste estructural y trabajo : Análisis a través del Banco Mundial y del caso del Perú, Lima 1986-1993*
Roxana ORUE (1998, 115 p.) CHF 12.–
- N° 10 *The Andean Cocaine Industry : A Maze with no Way out? Failures of the U.S.' « War on Drugs »*
Vanessa PEAT (1998, 77 p.) CHF 12.–
- N° 9 *Secteur informel et politiques publiques en Afrique. Acteurs et conceptions*
Marie-Joséphine NSENGIYUMVA (1996, 73 p.) CHF 12.–
- N° 8 *Les éleveurs, l'Etat et les agriculteurs au Burkina Faso. L'exemple de la région du centre-ouest*
Yves DELISLE (1996, 79 p.) CHF 12.–
- N° 7 *Niños y jóvenes en situación de calle espacio y campo social. Ciudad de Córdoba, Argentina*
Patricia MAZZINI (1996, 178 p.) CHF 12.–
- N° 6 *Le secret de l'unité de santé. Les agents de santé de base et les matrones en Guinée-Bissau*
Mary-Josée BURNIER (1993, 109 p.) CHF 12.–
- N° 5 *Agriculture de subsistance et technologie appropriée. Impact de l'ICTA à Quesada, Guatemala*
Ileana VALENZUELA (1991, 180 p.) CHF 12.–
- N° 4 *Les jardins de la sécheresse. Tamazalak versant ouest de l'Air*
Ulrike MIX (1988, 135 p.) CHF 5.–

Pratique et réflexion

- N° 9 *La démarche d'appui institutionnel au secteur de la santé. Programme médico-sanitaire bénino-suisse*
Valérie BOULODANI (1998, 77 p.) CHF 12.–
- N° 8 *L'entreprise coopérative et de type coopératif : pour une analyse économique hétérodoxe*
Souleymane SOULAMA (1997, 36 p.) CHF 10.–
- N° 7 *Le système de Programmation – Suivi – Evaluation (PSE) dans une démarche d'appui institutionnel*
D. FINO, S. GHINET, C. DUNAND, P. UVIN (1996, 77 p.) CHF 12.–
- N° 6 *Démarche d'appui institutionnel. De l'analyse des acteurs à un processus de renforcement institutionnel*
Daniel FINO et Serge GHINET (1995, 57 p.) CHF 8.–
- N° 5 *L'appui institutionnel au Niger. Résultats d'un atelier de réflexion*
Peter UVIN et al. (1994, 60 p.) CHF 8.–

Leçons inaugurales

- N° 10 *L'Europe du développement : tendances et conséquences pour la recherche et la formation*
Louk BOX (2005, 15 p.) CHF 5.–
- N° 9 *Adieu Bodin ? Souveraineté et mondialisation*
Zaki LAÏDI (2003, 35 p.) CHF 5.–
- N° 8 *Croissance, mondialisation et pauvreté. Eléments du débat et perspectives d'avenir*
Kemal DERVIS (2000, 9 p.) CHF 2.–
- N° 7 *Chine trois fois muette. De la place de la Chine dans le monde d'aujourd'hui*
Jean François BILLETTER (2000, 36 p.) CHF 5.–
- N° 6 *Les droits de l'homme : frein ou moteur au développement ?*
François A. DE VARGAS (1999, 23 p.) CHF 5.–
- N° 5 *Enjeux de la mondialisation à la veille du IIIe millénaire*
Rubens RICUPERO (1998, 12 p.) CHF 5.–
- N° 4 *La pratique de la gouvernance pour un monde responsable et solidaire (...)*
Pierre CALAME (1996, 17 p.) CHF 5.–
- N° 3 *« Refonder » l'économie politique*
George CORM (1995, 23 p.) CHF 5.–
- N° 2 *Les défis conceptuels de la mondialisation*
Maurice BERTRAND (1994, 14 p.) CHF 5.–
- N° 1 *Développement et environnement. Humaniser l'homme ou répudier le soleil*
Joseph KI-ZERBO (1994, 17 p.) CHF 5.–