



HAL
open science

“ C’est plus doux que dans la ZAD ce qui se fait ici ”

Jérôme Tournadre

► **To cite this version:**

Jérôme Tournadre. “ C’est plus doux que dans la ZAD ce qui se fait ici ” : Politique du refus dans un expérience communaliste contemporaine. *Sociologie*, 2024, 15 (1), pp.65-81. halshs-04156402v2

HAL Id: halshs-04156402

<https://shs.hal.science/halshs-04156402v2>

Submitted on 28 Mar 2024

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

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



« C'est plus doux que dans la ZAD ce qui se fait ici » Politique du refus dans une expérience communaliste contemporaine

Jérôme Tournadre

DANS **SOCIOLOGIE** 2024/1 (VOL. 15), PAGES 65 À 81
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 2108-8845

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-sociologie-2024-1-page-65.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

« C'est plus doux que dans la ZAD ce qui se fait ici »
Politique du refus dans une expérience communaliste contemporaine

“It is softer than in the ZAD what is happening here”
Politics of refusal in a contemporary communalist experience

par Jérôme Tournadre *

R É S U M É

S'appuyant sur l'ethnographie d'une expérience communaliste contemporaine, cet article vise à remettre en question le recours trop systématique à la notion de « résistance » dans l'étude de phénomènes de contestation et de critique sociales. L'expérience en question est une action collective utopique accueillant divers individus ayant préalablement fait le choix de bifurquer. Ni revendicative, ni confrontationnelle, elle n'en est pas moins travaillée par des logiques de conflictualisation d'où émerge une forme politique en soi : le refus. La spécificité de ce dernier est certainement d'offrir à celles et à ceux qui l'expriment d'envisager d'autres possibles au sein même de l'ordre social dominant.

A B S T R A C T

Based on the ethnography of a contemporary communalist experience, this article aims to question the over-systematic use of the notion of « resistance » in the analysis of phenomena of social contestation and critique. The experience in question is an utopian collective action involving various individuals who have previously made the choice to change their lives. Neither confrontational nor demanding, it is nonetheless shaped by logics of conflictualisation from which emerges a political form in itself: Refusal. The specificity of the latter is certainly to offer those who express it to envisage other possibilities within the dominant social order.

MOTS-CLÉS : résistance, refus, bifurcations, communalisme, ruralité

KEYWORDS: Resistance, refusal, bifurcations, communalism, countryside

* Chargé de recherche CNRS à l'Institut des sciences sociales du politique ;
ISP UMR 7220, Université Paris Nanterre, bâtiment Max Weber, 200 avenue de la République, 92000 Nanterre, France ;
jetournadre@gmail.com

Le début du XXI^e siècle a vu gagner en visibilité toute une nébuleuse d'engagements mêlant souci du monde vivant, critique des logiques de marchandisation, quête d'autonomie et identification à des lieux. Un sentiment d'appartenance à la Terre – un « affect terrestre », diraient certains¹ – serait ainsi devenu la raison d'être de nombreuses résistances contemporaines, de la défense du village de Lützerath², en Allemagne, au combat des Amérindiens de Standing Rock³, des occupations de forêts dans le nord de l'Europe (voir notamment Krøijer, 2019) aux « soulèvements de la Terre⁴ » en France.

Ce sont cependant des mobilisations d'une autre nature dont il sera ici question. Si elles s'inscrivent *a priori* sans mal dans cette même nébuleuse, elles s'y distinguent toutefois par leur discrétion, n'étant ni revendicatives, ni confrontationnelles – du moins en apparence. Infusant dans l'ordinaire des vies de celles et de ceux qui y prennent part, elles me semblent offrir des sites tout aussi intéressants pour observer des formes politiques relativement spécifiques. Le cas qui retiendra plus particulièrement mon attention incarne assez parfaitement la définition que Davina Cooper donne des « utopies de tous les jours » (*everyday utopias*). Les acteurs de ces dernières, explique D. Cooper, n'ambitionnent pas de conquérir les institutions de pouvoir, ni même d'influer sur elles, mais « travaillent à créer de nouvelles manières de faire l'expérience de la vie politique et sociale » (Cooper, 2013, p. 18)⁵. Il s'agit, en l'espèce, d'une expérience communaliste⁶ conduite dans le sud-ouest de la France depuis la seconde moitié des années 2010 et construite autour de communs, lesquels englobent deux auberges autogérées et plusieurs hectares de terres cultivables. J'y mène, depuis novembre 2019, une ethnographie dont une partie l'a été en pointillé (Weber, 1992, p. 105), au rythme des confinements et des couvre-feux liés à la situation sanitaire. Ma présence sur le terrain implique, concrètement, que je participe aux diverses activités menées au sein de la Commune, de la plantation des semis aux réu-

nions collégiales, en passant par la récolte hebdomadaire des légumes vendus sur le marché. Une telle situation m'offre de multiplier et de varier les situations de parole (Schwartz, 2013, p. 338) et, ainsi, d'affiner les données recueillies au cours d'entretiens (plus d'une vingtaine, de 60 à 150 minutes chacun, au moment où j'écris ces lignes). S'ajoute à cela, l'observation participante de plusieurs réunions de présentation du projet, le temps d'une soirée ou d'un week-end, à Paris, en Bretagne et à Toulouse.

Je souhaiterais, à partir de ce cas, contribuer à la remise en question de l'« hégémonie théorique » (Brown, 1996, p. 729) dont jouit la résistance au sein des sciences sociales du politique. C'est ainsi à une autre critique de l'ordre des choses, le refus, que les pages qui suivent sont consacrées. Depuis quelques années, les travaux traitant de ce registre de contestation et d'expression politiques se sont multipliés, à l'ombre des *resistance studies*. Car si les concepts de résistance et de refus ne sont pas totalement étrangers l'un à l'autre, et seraient même « généalogiquement liés » (Bhungalia, 2020, p. 390), chacun conserve une indéniable spécificité. Alors que la première peut être schématiquement définie comme un acte d'opposition directe ou une réaction contre une autorité (Hollander & Einwohner, 2004), le second renvoie, lui, à un désaveu, à un rejet ou, plus sûrement, à la volonté de ne pas reconnaître un pouvoir ou certaines de ses mesures de régulation. Elliott Prasse-Freeman (2022, p. 105) entrevoit même une relation quasi-dialectique entre ces deux registres, les individus étant, selon lui, de plus en plus régulièrement amenés à « manœuvrer » et à « naviguer » de l'un à l'autre face à des pouvoirs entremêlant domination directe et gouvernementalité. Durant plusieurs années, la « zone-à-défendre » (ZAD) de Notre-Dame-des-Landes a semblé confirmer cette hypothèse : parallèlement à une opposition physique au projet d'aménagement décidé par l'État, ses habitants ont expéri-

1. J'emprunte ce terme à Léna Balaud et Antoine Chopot qui entendent ainsi suggérer que chacun peut désormais se percevoir comme appartenant au monde vivant et à la Terre. Ils s'appuient notamment sur le succès de toute une production éditoriale consacrée aux plantes, arbres et autres champignons, mais également sur le développement « des contestations et des entrées en luttes écologistes » (Balaud & Chopot, 2021, p. 66).

2. Lützerath est le nom d'un village allemand menacé d'être rasé pour permettre l'extension d'une mine de lignite à ciel ouvert. Fin 2022-début 2023, plusieurs milliers de personnes ont tenté de ralentir sa destruction, en faisant ainsi un lieu symbolique de la résistance aux logiques d'extraction d'énergies fossiles en Europe.

3. Au printemps 2016, des membres de tribus Sioux et plusieurs milliers de soutiens se sont opposés au passage d'un oléoduc dans la réserve amérindienne de Standing Rock, dans le Dakota (États-Unis d'Amérique).

4. Lancée au début des années 2020, cette campagne d'actions dénonce l'artificialisation des sols et l'accaparement des terres par l'agro-industrie.

5. À ces premiers éléments de définition, Davina Cooper (2013, p. 18) ajoute que ces utopies mettent l'accent sur ce qui est « faisable et viable » compte tenu du contexte, tout en anticipant « quelque chose [se situant] au-delà » de ce que celles et ceux qui les portent sont « en train de faire ».

6. L'entité collective deviendra « la Commune » dans les pages qui suivent.

menté d'autres façons d'habiter le monde que celles promues par la société. En témoignent, entre autres, l'existence d'un « non-marché » hebdomadaire⁷, celle d'une zone de vingt hectares dédiée à une agriculture « non-motorisée » et la présence de naturalistes œuvrant bénévolement au riche inventaire du site (Chopot, 2019).

En dépit de zones de frottements, résistance et refus se distinguent également l'un de l'autre par le type de relation sociale qui les caractérise. La résistance apparaît le plus souvent comme une réponse émanant « du bas » (« *from below* ») – une « pratique subalterne » (Baaz *et al.*, 2016, p. 142)⁸ – et révèle donc un rapport immanquablement déséquilibré. Le simple fait qu'elle survienne serait même le signe que « la bataille a déjà été perdue » et que l'on peut seulement « s'efforcer de résister désespérément à l'immense pouvoir qu'on attribue à l'autre camp » (Ross, 2023, p. 72). Le refus, quant à lui, réorganiserait la hiérarchie des relations en affirmant un état d'équivalence ou d'égalité avec l'autorité. Il agirait, plus exactement, comme une « préemption », comme un « rejet des prémisses de la normalisation de la domination » (Prasse-Freeman, 2022, p. 113).

Refuser, c'est donc dire non, mais ça n'est pas que cela (McGranahan, 2016a, p. 319). Le refus a vocation à produire quelque chose – Carole McGranahan (2016b, p. 335) le qualifie même de « génératif » et d'« optimiste ». Parallèlement à la critique, il est en effet censé ouvrir sur « d'autres trajectoires, d'autres voies de réussite, d'autres affiliations » (Newhouse, 2021, p. 183), à distance de la zone d'influence de ce qui est rejeté. En s'apparentant, ce faisant, à une sorte de défiance constructive, il révèle assurément les attentes de ceux qui l'expriment. Carole McGranahan (2018) le montre d'ailleurs très bien dans son travail sur des réfugiés tibétains. Le refus que ces derniers opposent à la citoyenneté indienne ou népalaise n'est rien d'autre qu'une plateforme pour revendiquer de façon insistante une souveraineté politique tibétaine.

Inscrit dans ce champ de recherche émergeant qu'est la « littérature du refus »⁹, cet article y introduit toutefois un intérêt plus marqué pour l'articulation de l'individuel et du collectif. Une telle approche, qui s'accorde *a priori* aux attendus de l'ethnographie, aide à appréhender de façon peut-être plus précise le sens donné à l'expérience que j'étudie et les trajectoires qui y conduisent. Elle dévoile ainsi la logique de ce que je vais m'employer à décrire et à analyser : une action collective interstitielle, agrégeant diverses manifestations personnelles de ne « plus jouer le jeu » et engendrant, dans certains de ses développements, une politique du refus aux prétentions émancipatrices.

Une action collective interstitielle

Depuis la seconde moitié des années 2010, la Commune a attiré plusieurs dizaines d'individus, qui se sont installés dans cette région rurale quelque peu sauvage mais en passe d'être « requalifiée et revalorisée » sous l'effet, notamment, d'un mouvement général de patrimonialisation et d'un « marketing territorial » aiguisé par la manne touristique (Banos & Candau, 2014, p. 75). Certaines de ces personnes ont acheté ou loué du bâti quand d'autres vivent dans des yourtes, des camions aménagés ou des caravanes. Le terme même d'expérimentation est ici d'autant plus approprié qu'il s'agit, pour celles et ceux qui y prennent part, de s'essayer à des pratiques, des principes et des conditions de vie les plaçant à distance de ce que la plupart ont jusqu'alors connu. Ces femmes et ces hommes sont en outre régulièrement rejoints, pour quelques jours ou quelques semaines, par des « visiteurs », qu'il s'agisse de curieux, de *woofers*¹⁰ ou de célibataires et de couples intéressés par un projet d'installation. Les uns, les unes et les autres s'insèrent ainsi dans un temps communaliste particulièrement structuré et structurant. La semaine est en effet scandée par différents rendez-vous, de la récolte du mardi à la tenue de l'étal sur le marché le mercredi matin, en

7. Tous les produits qui y étaient proposés provenaient de la ZAD et l'étaient à prix libre.

8. Cela ne signifie cependant pas que les individus et les groupes qui résistent soient systématiquement dénués de ressources. C'est ce que montre très bien le cas, étudié par Arnold Hirsch (1995), de ces habitants blancs d'un quartier résidentiel luttant violemment contre les mesures de déségrégation dans l'Amérique des années 1950-1960.

9. L'ouvrage d'Audra Simpson (2014) est généralement considéré comme l'œuvre pionnière de cette littérature. En août 2016, Carol McGranahan

(2016a, b) a également coordonné un numéro spécial de *Cultural Anthropology*, qui a contribué à donner une plus grande visibilité à ce champ de recherche.

10. Le *woofing* est un mouvement mondial reposant sur un échange relativement simple et non monétaire : durant quelques jours ou quelques semaines, des individus – les *woofers* – offrent leur force de travail à des fermes et des exploitants agrobiologiques en contrepartie du gîte, du couvert et de l'accès à des savoir-faire agricoles.

passant par les diverses réunions de cercles participant au fonctionnement même de la Commune¹¹. Chaque mois, de vingt à trente personnes se réunissent par ailleurs pendant une demi-journée afin de décider des actions à engager pour développer le projet. Enfin, à chaque nouvelle lune, un effort collectif est dirigé durant toute une journée vers la mise en valeur de l'un des communs, qu'il s'agisse d'un terrain agricole (réalisation des semis, construction d'un abri collectif, etc.) ou des auberges (rangement, déménagement, réparations diverses, etc.). L'exercice se clôt en général sur la tenue d'une agora informelle, prétexte à échanger sur le sens que chacun donne à la recherche d'une autonomie alimentaire, au commun, etc. Le reste du temps est, selon les saisons et les bonnes volontés, consacré à faire pousser des semis, à les repiquer, à pailler le sol avec des matières organiques afin de le nourrir et de le protéger, à désherber, à améliorer l'équipement des terrains (en construisant des toilettes sèches ou une douche en extérieur, par exemple), etc.

S'organiser pour « le monde d'après » ?

Cette expérimentation communaliste était, à l'origine, fortement empreinte de collapsologie (voir Tasset, 2022 ; Cary *et al.*, 2022). Il s'agissait, selon ses initiateurs, d'accueillir de façon inconditionnelle toutes celles et tous ceux partageant le diagnostic d'un effondrement, à venir ou en cours, de la société thermo-industrielle. La jonction ainsi opérée entre communalisme et effondrement n'est d'ailleurs pas surprenante, les petits collectifs apparaissant comme particulièrement propices à la « résilience » dans la littérature collapsologique. Les villages de l'antiquité tardive, me fera remarquer l'un de mes interlocuteurs, n'avaient-ils pas survécu à la chute de l'Empire romain ? Si ce tropisme s'est atténué au gré du renouvellement des participants, il n'en demeure pas moins qu'une conviction de l'inéluctable habite la plupart de ces hommes et de ces femmes : l'existant – qu'il s'agisse de la civilisation thermo-industrielle dans son ensemble ou de certains de ses éléments, comme le modèle urbain ou la sphère des institutions politiques – est appelé sinon à s'effondrer, à tout le moins à s'enfoncer dans un dysfonctionnement le rendant insoutenable. Cette conviction innervée « l'agir-ensemble

intentionnel » (Neveu, 2015, p. 9) qui fait de la Commune une action collective. Les statuts et les manifestes évoquent ainsi la nécessité « d'œuvrer à [...] protéger le vivant dans son ensemble » et, plus encore, de « mettre en place un réseau solidaire permettant de tendre – de manière collective et coopérative – vers la résilience et l'autonomie alimentaire ».

Une perspective dystopique ne suffit pourtant pas en soi à engendrer un mouvement concerté, comme l'a montré Matthew Schneider-Mayerson (2015) dans son étude des « *peakers* ». Loin de s'organiser en nombre, ces individus, convaincus que le pic pétrolier amorcera un « futur post-apocalyptique », seraient en effet prisonniers d'une « culture libertarienne » omniprésente dans la société états-unienne et les poussant vers le fatalisme, la passivité et des réflexes individualistes de protection. Les choses sont manifestement bien différentes pour les gens investis ou gravitant autour de l'expérience communaliste que j'étudie. Pour celles et ceux qui sont les plus marqués par l'effondrement, prédomine l'idée que l'on ne peut se préparer seul aux désastres qui s'annoncent. L'insertion dans un collectif est même présentée par certains comme l'antidote à la sensation de désœuvrement qui les habitait jusqu'alors. Mais ce qui les sépare des publics étudiés par M. Schneider-Mayerson tient avant tout au fait que, en raison d'un passé d'engagements sur lequel je reviendrai, ils ont déjà très souvent fait l'expérience du collectif. Les rares que cela n'a pas concerné revendiquent de toute façon une sensibilité « de gauche », qu'ils présentent comme critique des comportements individualistes. Romain, qui travaillait dans la gestion administrative de biens immobiliers privés et se définit comme « très à gauche », associe ainsi sans hésitation son attrait pour la dimension collective de la commune et sa « sensibilité politique et sociale ». La façon dont il décrit cette connexion révèle en outre une certaine conception du lien social, également présente dans le discours public de la Commune et dans la parole de la plupart de ses membres. L'entraide et la solidarité y sont considérées non seulement comme des valeurs mais également comme des stratégies en soi, incontournables face à ce qui s'annonce :

L'individualisme, c'est une aberration. On est une espèce sociale. Dire « Je peux tout faire par moi-même et vivre dans mon coin », ça

11. Le collectif suit les règles de la sociocratie, fréquemment pratiquée au sein des collectifs dits « alternatifs ». Issu de la culture égalitariste des Quakers, ce mode d'organisation partagée du pouvoir s'appuie essentiellement sur la liberté et la responsabilisation des participants. Pensée tant pour éviter les batailles d'égo que pour valoriser la diversité des points de vue, la sociocratie

se caractérise également par des prises de décision au « consentement » (leur adoption impose que personne ne leur oppose d'objection argumentée) et, le plus souvent, dans le cadre de cercles dédiés relativement autonomes. Enfin, toutes les élections (au sein des cercles, par exemple) se font sans déclaration de candidature préalable.

ne peut fonctionner qu'avec le pétrole. Et même comme ça, ça ne fonctionne pas. On ne pourra vivre en résilience avec notre environnement que collectivement [...] Seul, on ne peut pas s'en sortir. T'es obligé de faire confiance à ton voisin et de l'appeler quand tu en as besoin... T'as besoin qu'il y ait des partages de récoltes et de ressources, comme ça se faisait avant.

Très souvent, par ailleurs, la conviction de l'inéluctable de mes enquêtés se mêle à l'affirmation de penchants plus ou moins libertaires ou autonomes, sans que ces derniers soient systématiquement liés à des engagements organisationnels antérieurs ou donnent lieu à des positionnements idéologiques systématisés. Cette inclination peut avoir des fondements théoriques – plusieurs d'entre eux évoquent spontanément la découverte d'écrits anarchistes quelques années avant leur arrivée dans la Commune – et/ou s'être nourrie d'expériences personnelles diverses. Au cours d'un entretien, et alors que nous abordions la question de l'autonomie, Alex était ainsi revenu sur une année passée au sein d'un village isolé, dans un pays d'Afrique de l'Est, pour les besoins d'une mission humanitaire : « Ce que j'ai vu, c'est qu'ils vivaient là, sans pression de l'État... La belle vie. Tout ce qu'ils faisaient, c'était pour eux. »

Il n'y a donc pas seulement de l'inquiétude écologique dans le désir d'autonomie et de résilience des membres de la Commune. On peut d'ailleurs entrevoir ici une tendance assez présente au sein des milieux dits « alternatifs » ou « néo-paysans ». Vivre à la campagne conduit certes à faire coïncider lieu de vie et lieu de subsistance et, ce faisant, à se prémunir contre cette rupture des chaînes d'approvisionnement en nourriture qui, m'explique-t-on régulièrement, frappera un jour ou l'autre les métropoles. Mais (ré)apprendre à produire pour satisfaire ses besoins offre aussi de faire reculer la dépendance matérielle qu'a créée et qu'entretient la société de consommation¹².

Dans les interstices de l'ordre social

Certaines des activités de la Commune sont à l'origine de situations interstitielles. Le collectif rejoint alors, si l'on suit Erik

Olin Wright (2017, p. 513), les « coopératives de producteurs agricoles et de consommateurs, les refuges pour femmes battues, les conseils d'ouvriers » et autres « services locaux issus de l'économie sociale », dans leur capacité à se lover dans « les espaces et les fissures d'une structure sociale dominante de pouvoir ». Même irrégulière, cette présence dans les brèches du système est manifeste dans ce qui constitue certainement l'épine dorsale du projet. Dans un monde où prédominent les États et où s'est ancrée la propriété privée, la Commune contribue en effet à l'actuelle résurgence des communs¹³. Détenus par une coopérative et répartis sur un rayon de moins de douze kilomètres autour de l'un des principaux bourgs de la région, près de dix hectares de terrains agricoles sont ainsi laissés au libre usage du collectif, qui les destine principalement à la culture de fruits et de légumes. Ce qui est ainsi produit a vocation à être vendu sur le marché local à prix libre ou transformé en soupes et en conserves pour les besoins des membres de l'association. Ce pas de côté par rapport au courant social dominant se retrouve également dans ce que certains présentent comme des pratiques « pirates ». C'est notamment le cas des installations en habitat léger, qui se font à l'insu de municipalités le plus souvent hostiles à cette pratique. Parfois, cependant, ces positionnements peuvent nourrir une impression d'entre-deux, comme s'il s'agissait de donner quelques garanties au « système » afin de pouvoir lui soutirer « le droit d'exister » dans ses failles¹⁴. L'expérimentation se déploie ainsi dans un cadre légal, qu'atteste tout d'abord le statut associatif de la Commune. De même, l'accès aux communs a été assuré par la passation, devant notaire, de baux emphytéotiques avec la coopérative. Plusieurs des participants, notamment lorsqu'ils sont en reconversion professionnelle, ne perdent pas non plus de vue l'État dans la mesure où ils perçoivent le revenu de solidarité active (RSA). Enfin, le collectif est soucieux d'obtenir une certaine reconnaissance de la part des autorités politico-administratives locales : à diverses reprises, quelques-uns de ses membres ont entrepris de présenter le projet aux élus des municipalités

12. C'est notamment la thèse défendue par le « philosophe-jardinier » Aurélien Berlan (2021) dans un ouvrage dont j'ai découvert, au cours de l'hiver 2022, qu'il suscitait des discussions au sein de la Commune.

13. Isabelle Stengers (2019, p. 45) emprunte aux épidémiologistes l'idée de « résurgence » pour mieux souligner que ce qui a été éradiqué revient non « à l'identique mais en tant que contemporain du milieu où il a su (re)faire prise ». Le terme s'applique avec pertinence aux communs, dont l'existence en Europe a été menacée au début de l'époque moderne. Ce fut notamment le cas de la propriété collective et des droits collectifs sur les « communaux »

(prairies, forêts, etc.) dont jouissaient les communautés paysannes au Moyen Âge (voir notamment Jourdain, 2021). Souvent au centre des récits militants, le modèle des *enclosures* anglaises, c'est-à-dire de la privatisation des communs à partir du XVI^e siècle, est cependant loin d'être universel. Comme le rappelle Fabien Locher (2020, p. 316), la « trajectoire historique des communs a aussi procédé, et de façon massive, de formes d'emprise, d'amalgame et de synergie liant ceux-ci à l'État ».

14. C'est une caractéristique que l'on retrouverait dans d'autres expériences dites « alternatives » selon Kirsten Koop (2021, p. 130).

concernées par les contours de la Commune¹⁵ ou cherché à obtenir des subventions dans le cadre du budget participatif départemental.

Même s'il est traversé par l'utopie, le projet communaliste n'est donc pas en totale rupture d'avec la société. La plupart de ceux qui le portent ne se leurrent pas sur la faisabilité d'une telle perspective ou, plus simplement, ne le souhaitent pas. Ainsi, lorsqu'ils se retrouvent, un hiver, face à un champ recouvert de plusieurs tonnes de courges, la possibilité d'écouler une partie de cette production agricole vers les circuits commerciaux les plus classiques – les halles de Rungis, pour le dire plus simplement – n'est pas écartée, quand bien même elle susciterait la réprobation d'une poignée d'entre eux. De la même manière, un effort considérable est fourni tout au long de l'année pour empêcher les terrains agricoles de retourner à la forêt et les maintenir ainsi en condition de produire. Le sol est notamment amendé de façon presque continue avec du fumier, quand les ronces et les fougères sont combattues. C'est donc à un principe clef de la permaculture (Centemeri, 2019), celui qui invite à s'ajuster à la nature et non l'inverse, que l'on déroge ainsi, alors même que ce mode agricole occupe une place centrale dans les statuts et l'identité du collectif.

Ces entre-deux, voire ces compromis, souvent justifiés par la nécessité de maintenir un élan « productif », s'observent également au niveau individuel, dans certains projets de vie. Erwan, par exemple, est un ancien graphiste d'une trentaine d'années qui a rejoint le collectif à l'issue d'une expérience de *woofing*. Quelques mois après son arrivée, et alors qu'il venait d'acheter une maison avec sa compagne, sa mère et un couple d'amis également investis dans l'aventure communaliste, Erwan estimait ainsi que son installation nécessiterait de « faire du rentable avant de pouvoir faire de l'essentiel ». Le « rentable », ce pourrait être la création d'une entreprise d'espaces verts proposant notamment de débarrasser les jardins des particuliers. « L'essentiel », envisageable quand les choses se seraient un peu stabilisées, pourrait quant à lui prendre la forme d'une ferme pédagogique.

Qui sont les membres de la Commune ?

Comme ont pu le souligner d'autres auteurs intéressés par des expériences assez semblables (voir notamment Sallustio, 2018), il n'est pas toujours évident de dessiner d'une main ferme et précise le profil sociologique de celles et de ceux qui y prennent part. Il est pourtant courant de considérer qu'elles sont surtout investies par les représentants des classes moyennes ou d'une petite bourgeoisie citadine que leur « position sociale ambivalente, suspendue entre deux pôles (classes populaires et grande bourgeoisie) » rendrait plus sensibles à « la volonté d'échapper aux classements sociaux et de situer les revendications en dehors des usines et en dehors des lieux de pouvoir institués, dans les interstices qu'offre le domaine environnemental » (Manceron & Roué, 2013, p. 9). Si, au cours d'entretiens, il n'est en effet pas rare que mes enquêtés associent spontanément leurs milieux d'origine à ceux de la « classe moyenne », la réalité laisse néanmoins entrevoir un peu plus de complexité, tant pour ce qui est de l'origine sociale que de l'insertion socio-professionnelle antérieure à l'aventure communaliste. Mes premières années de terrain m'ont ainsi conduit à croiser des femmes et des hommes qui, peu de temps auparavant, étaient ingénieurs, éducateurs spécialisés, vendeur dans une animalerie, institutrice, graphiste, serveur, psychologue, contrôleur de gestion dans l'industrie textile, saisonniers dans la restauration, opticienne, technicien du spectacle et informaticien autodidacte, artiste peintre, intérimaire dans le secteur sanitaire et social, pâtissier, commercial, mécanicien-chaudronnier, bibliothécaire, etc. Même relative, cette diversité sociale n'est pas inédite au sein de la nébuleuse que j'évoquais en introduction. Elle n'est pas sans rappeler celle constatée par Geneviève Pruvost (2017, p. 61) au cours de ses séjours dans la ZAD de Notre-Dame-des-Landes. Le rapprochement entre ces deux terrains peut certes surprendre tant ils sont traversés par des logiques distinctes (Bulle, 2020 ; Barbe, 2016). Il n'est pourtant pas totalement dénué de cohérence. La ZAD bretonne demeure « un modèle », comme me l'explique Arnault, un ancien ingénieur ayant hésité à s'y installer après y avoir rendu visite à un ami. Il est également arrivé que des individus ayant vécu ou transité par cette zone-à-défendre ou par celles de Bure¹⁶ et du Carnet¹⁷ séjournent

15. L'une de ces rencontres a néanmoins semblé particulièrement pénible pour mes enquêtés, les élus locaux se montrant avant tout préoccupés par les sources de revenus des membres de la Commune et par leur éventuelle affiliation à une mutuelle.

16. À la fin des années 2010, la zone-à-défendre de Bure (Meuse) s'est constituée pour protéger un bois contre un projet d'enfouissement profond de déchets nucléaires.

17. La ZAD du Carnet est apparue durant l'été 2020, pour contester l'extension du Grand port maritime de Nantes-Saint-Nazaire. Elle a été démantelée au cours du printemps 2021.

quelques jours ou quelques semaines au sein de la Commune. Ces deux types d'expériences se rejoignent surtout dans leur facilité d'accès. À la différence de ce qui se pratique dans nombre d'éco-lieux, rallier la Commune ne nécessite en effet aucun investissement financier. Il suffit de garer son camion ou de planter sa tente sur l'un des terrains relevant des communs et de se joindre à l'aventure. Tout comme à Notre-Dame-des-Landes, cette caractéristique ouvre le mouvement à des populations plus précarisées que d'autres (Pruvost, 2021, p. 261).

Avant de rejoindre la Commune, la vie sociale de la plupart de mes enquêtés présentait les principaux « attributs de la maturité » (Chamboredon, 2015, p. 181), et ce quel qu'ait été leur niveau de formation ou de qualification. Plusieurs ont ainsi connu une vie de couple. Quelques-uns étaient propriétaires de leur logement. La majorité était engagée, depuis plusieurs années, dans une carrière professionnelle centrée autour d'un seul et même type d'emploi. Ils avaient surtout eu le temps de construire des vies indépendantes, seuls ou à deux, au sein desquelles la sphère privée avait son importance. C'est certainement en cela que la forme communaliste offre un cadre adapté à leur investissement. À la différence de la vie communautaire, qu'un grand nombre rejette explicitement, elle permet en effet de goûter au collectif sans sacrifier une intimité à laquelle tous marquent leur attachement. L'acquisition individuelle d'un bien immobilier ou d'un terrain accueillant de l'habitat léger constitue ainsi le projet à moyen terme de la très grande majorité des membres de la Commune. Ce souci du chez-soi s'exprime aussi chez quelqu'un comme Léo, qui vit dans un camion aménagé. Il explique très bien l'importance de pouvoir, le soir venu, faire coulisser la porte du véhicule pour se retrouver chez lui, après une journée au milieu de ses camarades. Parfois même, il lui arrive de se mettre en quête d'une ou deux nuits de solitude et de garer son camion loin des terrains.

D'autres tendances peuvent être observées, par-delà le renouvellement assez régulier des effectifs. Tout d'abord, et même s'ils sont très présents, les individus qui viennent de quitter une grande agglomération ne sont pas surreprésentés au sein

de la Commune. Un grand nombre de mes enquêtés a en effet grandi et/ou principalement vécu dans une ville moyenne. Plusieurs ont surtout passé leur enfance et leur adolescence à la campagne, ce qui interroge évidemment la pertinence de l'étiquette « néorurale » presque systématiquement accolée à ce type de collectif. La Commune revendique également un caractère intergénérationnel qui n'est pas totalement usurpé. On y croise ainsi quelques jeunes gens d'une vingtaine d'années et une poignée de quinquagénaires. Pour autant, en dépit des arrivées et des départs, le cœur du groupe de permanents est plus sûrement constitué de trentenaires. La présence en nombre de cette classe d'âge, très souvent minoritaire au sein des mobilisations (Sommier, 2016, p. 66), interroge bien évidemment. D'ordinaire, ses membres sont en effet plus susceptibles que d'autres d'être soumis à des impératifs et contraintes peu compatibles avec un engagement soutenu : carrière professionnelle en phase de consolidation, responsabilités parentales, etc. Or, la Commune rend moins pressante la question de la « disponibilité biographique » (McAdam, 2012) dans la mesure où l'investissement dans le collectif va de pair avec l'installation dans ce qui s'apparente à une « nouvelle vie ». Les conditions sont dès lors réunies pour que le temps communaliste et le temps personnel s'harmonisent. En d'autres termes, cette action collective s'accorde idéalement aux attentes et besoins d'individus estimant être à un « carrefour » de leur existence, pour reprendre la formule de Sophie (37 ans), qui se lance dans la culture de petits fruitiers sur l'un des terrains communs après avoir été éducatrice spécialisée pendant une décennie.

S'engager pour la Commune implique principalement de travailler sur ses terres agricoles. Chacun peut ainsi se former au maraichage, avoir l'opportunité, comme Sophie, d'y développer un projet plus personnel, ou encore, y tisser des amitiés pouvant, par exemple, déboucher sur l'achat collectif d'un terrain. Il n'est dès lors pas surprenant que ces hommes et ces femmes, originaires des quatre coins de la France, en viennent assez vite à vouloir construire du proche¹⁸. Sans prétendre à l'autochtonie, ils s'attachent néanmoins aux lieux, trouvent leur place dans des sociabilités locales et envisagent leur nouvel environnement comme un « territoire » ou un « terrain de

18. Je conçois le « proche » comme la somme des lieux, des êtres et des interactions qui composent les mondes matériels et sensibles dans lesquels évoluent les individus et auxquels ils s'identifient. Ces mondes sont ainsi tissés d'expériences qui contribuent à façonner les subjectivités. Ce sont, plus

généralement, des mondes d'habitudes, d'attachements, de mémoires, de répétitions et d'appartenances ; des mondes, aussi, où peut se loger ce à quoi l'on tient. Voir (Tournadre, 2022), ainsi que (Dechézelles & Olive, 2019).

vie », c'est-à-dire comme un réseau dynamique d'agents et d'activités qui permet de subsister, que l'on peut se représenter et que l'on est prêt à défendre (Latour, 2017). Plusieurs d'entre eux participent ainsi aux activités d'un tiers-lieu et à celles d'un groupement forestier très impliqué contre les coupes rases.

« Ne plus jouer le jeu »

Changer de vie...

Nonobstant les singularités de leurs trajectoires respectives, ces femmes et ces hommes ont en commun une chose essentielle : toutes et tous ont entamé une bifurcation biographique en amont de leur arrivée dans la Commune ; une bifurcation que l'on pourrait qualifier de totale tant les changements ont concerné tout à la fois leurs sphères professionnelle, intime et résidentielle. Un grand nombre de ces bifurcations s'avèrent en outre « descendantes » (Goulet de Rugy, 2021) dans la mesure où elles se sont souvent traduites par une baisse de revenu, la sortie d'un certain confort de vie et l'entrée, *via* une reconversion professionnelle effective ou en préparation, dans des activités exigeant un moindre niveau de diplôme ou de formation. Cette situation est évidemment bien illustrée par les cas, relativement nombreux au sein du collectif, d'individus diplômés. À l'issue d'études aux Arts et Métiers de Lille et à ParisTech, Léo a mis ses compétences d'ingénieur au service des industries des transports et de l'armement en devenant chef de projet dans une société installée dans le nord de l'Europe. Il travaille alors 70 heures par semaine pour un « salaire à quatre chiffres » qui lui permet de « ne plus compter ». Lorsque je le rencontre, Léo a quitté cette vie depuis un peu moins de deux ans. Il vit dans son camion aménagé, garé sur l'un des terrains de la Commune, et vient de terminer une formation d'exploitant agricole « bio ». Parallèlement à son investissement communaliste, qui l'a notamment vu planifier la stratégie rotation des cultures pour les dix années à venir, il a pris part à l'achat collectif d'un grand terrain agricole sur lequel il espère développer une activité maraîchère susceptible de lui assurer, à terme, une « maintenance » (« ce qu'il faut pour se maintenir¹⁹ »), soit l'équivalent du RSA qu'il perçoit depuis quelques mois.

On pourrait évidemment voir dans le parcours de ce trentenaire une sorte de cliché des expériences alternatives. Son cas, celui d'un individu à fort capital scolaire et bien inséré socialement mais décidant de bifurquer, est toutefois loin d'être isolé, au-delà même du collectif au centre de ces pages. Les bifurcations descendantes ne sont néanmoins pas réservées aux seuls très diplômés. Simon, par exemple, était auparavant ouvrier dans l'industrie automobile. Écœuré par le manque de reconnaissance de sa hiérarchie alors même qu'il en était progressivement venu à assumer les responsabilités d'un cadre moyen « de fait », ce quadragénaire a décidé de démissionner et de réaliser le vœu qu'il caressait alors depuis vingt ans : « ne plus jamais travailler ». Il a quitté sa région, avec pour projet de s'installer dans l'un des villages espagnols en ruines investis par des collectifs anarchistes. Sa route l'a cependant conduit vers la Commune, où il a passé plus de deux années, installé sur un terrain, à veiller sur les cultures. Ses talents de bricoleur lui permettent à l'occasion d'améliorer des revenus se limitant, pour lui aussi, au RSA.

La décision de changer de vie ne doit évidemment rien au hasard, quand bien même elle serait rattachée par les premiers concernés à des événements soudains, perçus comme décisifs – la découverte de l'urgence environnementale, une agression interprétée comme révélatrice de ce que serait la ville, etc. Comme le souligne Claire Bidart (2006, p. 40), « le coup de tonnerre dans un ciel vraiment serein a finalement peu de chances de se produire et surtout de modifier durablement le climat ». L'« événement » émerge en effet dans un contexte de malaise ou de doute, qu'il vient amplifier. Il marque donc avant tout la fin d'une période particulière et permet surtout de « dater la prise de décision » (*idem*). Si Léo évoque comme point de bascule une ultime réunion imposée par sa hiérarchie avec des industriels de l'armement, le récit de vie recueilli laisse surtout entrevoir ce moment comme l'acmé d'une assez longue période de remises en question. Quelques mois avant sa décision de changer de vie, le jeune homme rentre ainsi d'un tour du monde d'un an avec sa compagne, durant lequel tous deux ont travaillé dans des projets gouvernés par « les principes d'autonomie et de résilience » (un potager servant à nourrir un orphelinat en Ouganda, par exemple). Ces mois lui auront permis de se détacher du

19. La « maintenance » est ce salaire universel que perçoivent tous les habitants de la ville d'Auroville (Inde), où Léo a séjourné quelques mois. Expérimentale et utopique, cette ville a été fondée à la fin des années 1960. Elle

comptait près de 4 000 habitants, pour 65 nationalités, au début des années 2020.

« cynisme et du cœur froid » qu'il avait cru devoir adopter pour « supporter la vie dans l'industrie ». De retour en Europe, le couple a également effectué un rapide tour des éco-lieux français qui s'est avéré tout aussi édifiant :

Là, je rencontre des gens qui, quand ils sourient, sourient vraiment ; quand ils pleurent, pleurent vraiment ; qui vivent vraiment. En fait, j'ai tout simplement la confirmation que c'est possible, qu'on peut vivre comme ça.

Prisonnier de ce qu'il interprète, au moins *a posteriori*, comme de la « lâcheté », il se résout néanmoins à réintégrer son entreprise mais dans des conditions qui lui apparaissent rapidement de plus en plus insupportables. Quelques jours après la fameuse réunion, il s'effondre physiquement et moralement devant sa compagne et décide de démissionner. Comme l'a bien démontré la littérature sociologique (Grossetti *et al.*, 2009), comprendre ce type de décision impose de reconstituer les contextes de vie (professionnels, intimes, etc.) dans lesquels émerge l'événement, mais également de prendre en compte des dispositions incorporées. En toute hypothèse, le tour du monde a nourri chez Léo une certaine inclination pour une vie débarrassée des contraintes propres à la condition salariée et, peut-être plus encore, inhérentes à celle d'une vie occidentale rangée.

Le cas de ce jeune homme illustre par ailleurs assez bien une autre tendance notable au sein de la population que j'étudie. À rebours de la lecture qui a parfois été faite des vagues post-1968 de « retour à la terre » et de vie en communautés (Lacroix, 1981), il n'est pas possible d'expliquer les changements de vie de mes enquêtés à la lumière d'un éventuel déclassement – ce point a d'ailleurs déjà été souligné par G. Pruvost (2015b) dans ses enquêtes sur des expériences contemporaines d'une vie autre. Les emplois promis par les diplômes et les formations ont bien été obtenus. Ils ont même répondu à certaines attentes pendant un temps. Puis, s'est manifestement imposée une sorte de décalage entre ce qu'étaient ou ce que devenaient ces emplois, d'une part, les valeurs et attentes de mes enquêtés, d'autre part. C'est vrai, par exemple, de Sophie, éducatrice spécialisée pendant près de dix ans. Si elle dit avoir longtemps aimé ce métier, elle ne supportait plus, en revanche, ses évolutions les plus récentes : « Faire plus avec moins d'argent. Remplacer l'humain avec

des chiffres. » De guerre lasse, elle a décidé, à 35 ans, de prendre un congé sabbatique de quelques mois, puis de démissionner afin d'entreprendre une formation d'exploitant agricole²⁰. C'est cette même formation que suivra Pierre, quelques années plus tard, après avoir abandonné son poste de contrôleur qualité dans une grande entreprise où il estimait participer à des stratégies de « *green washing* ».

Au-delà même d'un décalage avec certaines valeurs, c'est surtout une question de perte de sens, notamment du travail, qui semble rassembler ces exemples choisis parmi d'autres. Cette thématique a indéniablement gagné en visibilité et en dicibilité au cours des années 2010. Peut-être peut-on, même de façon un peu schématique, rapprocher cela d'une prise de conscience plus généralisée de la crise environnementale et du succès, dans certaines parties de l'espace public, des thèses sur les « *bullshit jobs* » (Graeber, 2018). Mêlant sentiment d'inutilité sociale, incapacité de développement et incohérence éthique (Coutrot & Perez, 2021, p. 240), la perte de sens du travail mérite d'autant plus d'être prise au sérieux que, par contraste, elle lève une partie du voile sur ce que ces femmes et ces hommes ont pu projeter dans leur bifurcation, puis dans l'aventure communaliste.

...pour mieux fuir ?

C'est donc le plus souvent à tout ça – la perte de sens, l'impression d'être trop souvent enclin-e au cynisme, l'enrôlement dans la destruction du vivant, etc. – que la bifurcation est censée permettre d'échapper. Peut-être n'est-il dès lors pas surprenant de constater la récurrence de certains mots au cours d'entretiens ou d'échanges plus informels : « sécession », « dissidence », « désertion ». J'ai, dans un premier temps, eu tendance à les interpréter comme autant d'éléments d'un vocabulaire de l'*exit*, de la fuite. Certains récits de vie semblaient d'ailleurs y inviter assez expressément, comme celui livré par Patricia, une quadragénaire ayant fait toute sa carrière au sein d'une grande entreprise publique où elle exerçait, par ailleurs, des responsabilités syndicales. C'est en 2018, au cours d'une discussion avec un ami, que Patricia découvre la collapsologie :

20. Il s'agit du Brevet professionnel responsable d'entreprise agricole (BPREA). Ce diplôme, qui s'adresse principalement à des individus engagés

sur la voie d'une reconversion, confère la Capacité professionnelle agricole et permet par conséquent l'installation.

Moi, je parlais d'urgence en termes de luttes sociales, en disant que tant que le mouvement ouvrier n'aura pas gagné une lutte [...], on ne pourra pas se donner les moyens de changer le système dans lequel on est. Et lui, il prend un peu de recul et il me dit : « Écoute c'est pire que ça en fait. C'est pas qu'une urgence en termes de luttes sociales et de droits communs, de droits des ouvriers... on est sur la fin de l'humanité en fait. Va donc voir des sites sur la collapsologie ».

Au bout de quelques mois, passés à collecter les informations sur internet, une angoisse croissante la pousse à visiter la Commune, dont elle a appris l'existence *via* des forums « col-lapso' ». Elle y découvre très vite un « tissu social riche », ainsi qu'une maison, qu'elle décide d'acheter en quelques heures. Elle négocie alors avec son employeur la possibilité de travailler à mi-temps et quitte la région parisienne, tout d'abord sans ses enfants. Patricia analyse *a posteriori* cette période comme une « fuite » :

Je ne pouvais pas continuer à savoir ça et ne rien mettre en branle [...] J'ai eu des envies de me foutre en l'air [...] Fallait que je quitte Paris, que j'apprenne à travailler la terre de mes mains, que je monte en compétences, que je sache reconnaître les plantes sauvages dans la nature. Je voulais un puits dans le jardin. Je voulais des arbres fruitiers. Planter mon potager.

L'inquiétude qui habite Patricia en amont de sa prise de décision n'explique cependant pas tout. Centrale dans le récit qu'elle livre au cours de l'entretien, la formation de cet état émotionnel doit être réinscrite dans ce qui est alors le contexte de vie de cette quadragénaire. Patricia traverse en effet une période qui la voit, au-delà de son propre cas (« J'ai perdu toutes les batailles que j'ai menées »), faire le constat d'une impossibilité pour le combat syndical de déboucher sur de vraies avancées. Sa vie privée est également l'objet de notables transformations. Elle a ainsi quitté Paris, où elle se sentait oppressée, pour emménager avec sa famille en grande banlieue, dans une maison avec jardin. La greffe n'a cependant pas pris : elle s'y est vite ennuyée et sentie isolée. Ces éléments de contexte occupent certainement une place tout aussi centrale que la découverte de la collapsologie dans sa prise de décision ; peut-être même peut-on faire l'hypothèse qu'ils ont créé un climat intime rendant Patricia plus disponible au récit effondriste et à l'inquiétude qu'il charrie. En revanche, la conviction de l'inéluctable qu'elle s'est forgée, *via* force données sur l'effondrement de la biodiversité et le réchauffement climatique, a très certainement influé sur la direction prise par la bifurcation : son atterrissage s'est fait au sein d'un collectif d'individus également gagnés par l'angoisse écologique.

Le cas de Patricia suggère surtout combien la notion de fuite renvoie à un processus à la portée trop limitée, qui ne rend pas justice à la logique de la bifurcation : elle n'éclaire qu'une partie du mouvement que mes enquêtés ont opéré au cœur de leur vie. On peut en effet dire de ces gens qu'ils ont décidé de ne « plus jouer le jeu » (Simpson, 2014, p. 25) tout en considérant qu'il pouvait exister quelque chose d'autre, plus en accord avec leurs attentes. Leurs bifurcations sont en effet « actives », c'est-à-dire initiées volontairement, avec l'espoir de reconfigurer « l'espace des possibles » (Hélandot, 2009, p. 161). C'est en cela que le refus offre certainement une grille de lecture plus appropriée que des concepts unidimensionnels (ou unidirectionnels) comme la fuite ou la sécession. Il surgit à un « moment où une limite vient d'être franchie » et justifie que l'on ne « persévère pas sur cette voie » (McGrath, 2016a, p. 320). Il s'apparente ainsi à une forme de désaveu ou, plus précisément, à un retrait du consentement à l'égard de normes sociales, politiques et/ou économiques. Ce positionnement semble d'autant mieux décrire ce qui s'est joué dans les vies des membres de la Commune que ces individus ont préalablement consenti à un certain ordre des choses, parfois pendant plusieurs années. Mais le refus n'est pas « un simple retrait passif » (Garland, 2016, p. 55). Il va *au-delà*. S'il marque la fin de quelque chose, il autorise aussi l'émergence d'un « autrement », d'une « autre possibilité » dans laquelle s'investir (McDonald, 2016). Comme l'explique très bien Patricia, la décision de quitter sa vie parisienne, sans sa famille dans un premier temps, ne s'est faite que lorsqu'elle a pu entrevoir, à l'issue de sa première visite, la possibilité « d'être résilient, de compter sur soi » sur le territoire de la Commune.

Le refus, à la croisée de l'individuel et du collectif

Militer autrement

Une majorité de permanents de la Commune a un passé marqué, à différents degrés, par des engagements et du militantisme. Ces expériences se sont principalement forgées au sein d'associations et d'organisations (Ras la pub!, Alternatiba, la défense du revenu universel, etc.) mais aussi de mouvements sociaux (Nuit Debout, les Gilets jaunes, principalement), que l'on pourrait associer à une posture contestataire. Seuls les plus âgés (quadra- et quinquagé-

naires) ont parfois évolué dans des structures partisans. Désormais, cependant, toutes et tous portent un regard critique sur ces expériences et, plus généralement, sur un militantisme fait de réunions et de manifestations. Marie est issue d'une famille communiste très engagée et a grandi dans la « banlieue rouge » de Paris. Aujourd'hui âgée de 58 ans, elle se souvient avoir, enfant, régulièrement accompagné ses parents aux grands *meetings* organisés par le parti à la Mutualité. Elle a notamment en mémoire ces « centaines de personnes [chantant] l'Internationale », tout en précisant que « maintenant, ça [lui] ferait peur ces grandes foules indifférenciées ». Plus généralement, prévaut l'idée que le militantisme et, au-delà, l'engagement et la participation politiques dans ce qu'ils ont de plus classique sont sans nuances et désormais sans utilité : « Tu manifestes, t'es content mais le soir, quand tu rentres chez toi, c'est la dépression. Tu vois à quel point c'est un coup d'épée dans l'eau. » Ces moyens et ces modes d'action ont même pu être coûteux. C'est le cas pour Sébastien, qui estime que le temps passé au sein de mouvements sociaux a précipité la fin de son couple, ou pour Sophie, blessée lors d'une manifestation contre la loi Travail. « Maintenant, je milite dans les champs. Ça fait moins mal à ma colère et à mon foie », m'expliquera ainsi la seconde à l'issue d'une discussion à plusieurs voix sur les possibilités contemporaines de l'action politique.

De larges pans de cette critique peuvent très certainement être appréciés à la lumière de quelques-unes des évolutions de la démocratie française. Comme l'ont en effet montré Fabien Jobard et Olivier Fillieule (2020), le fait que les gouvernants aient systématiquement rappelé, depuis la fin des années 1990, que « la rue ne gouvernait pas » et aient surtout agi en conséquence, a conduit à une perte d'efficacité des moyens d'expression protestataire classiques. Confortée par un affaiblissement des corps intermédiaires, et en premier lieu des syndicats, cette situation a pu conduire certaines et certains à renouer avec des formes d'expression plus anciennes, comme en attestent la multiplication des dégradations de permanences d'élus et les rassemblements sur la voie publique sans déclaration préalable. Associée à d'autres phénomènes, comme la montée en puissance de ce fameux « affect terrestre », peut-être a-t-elle également contribué à rendre plus légitime et cohérente la transition vers des investissements semblables à ceux qui sont au principe de la Commune : des investissements en faveur d'une « meilleure maîtrise de l'existence et des milieux de vie » (Jeanpierre & Baschet, 2019).

Sans grande surprise, dans les rangs de la Commune, ces investissements s'accompagnent de comportements, de gestes et de discours individuels assez proches de ce que l'on observe dans les mondes de l'écologie dite « pratique » et de la décroissance. Il s'agit, très simplement, de « faire autrement » (Mège, 2017), c'est-à-dire, « “faire moins”, “faire soi-même” et “faire sans” » (*idem*, p. 65). L'accent est mis sur des manières de faire inscrites dans la matérialité du quotidien, à distance de l'abstraction politique (Jeanpierre, 2019). Louise et Laurent, un couple de trentenaires ayant passé un automne et un hiver dans une caravane sur un terrain de la Commune dénué d'accès à l'eau et à l'électricité, estiment avoir, à cette occasion, accompli quelque chose de « politique » :

En vivant [sur le terrain], on a eu une politisation des modes de vie : sur la gestion de l'eau, de l'électricité, la production de l'électricité, la bouffe, la gestion des déchets... habiter un lieu, aussi [...] Comment trouver des réponses collectives et unanimes pour [...] faire la vaisselle, ramener de l'eau, etc. [...] C'était une précarité choisie [...] Fallait se projeter dans le « comment on veut vivre ».

À l'instar de ce jeune couple, mes enquêtés ont, en général, peu de doute quant au fait que leurs modes de vie portent en eux une logique d'engagement. Cette dernière n'apparaît toutefois pas *ex nihilo*. Arnault, qui a grandi dans une ferme, y voit « l'aboutissement de quelques années de réflexion et de recherche sur “Que faire ?”, “Comment vivre avec les informations que l'on a aujourd'hui ?” ». Surtout, ces formes d'engagements sont pensées par certains en réaction aux modèles de vie auxquels ils estiment avoir contribué par le passé.

La politisation des modes de vie ne va cependant pas toujours de soi, et pas pour tout le monde. À l'issue de la projection d'un film sur la Commune de Paris dans l'une des auberges, Sophie, qui découvrirait ainsi avec plus de précision ce moment historique, avait semblé être prise de doutes, comme écrasée par la comparaison avec cette forme d'engagement, historiquement située mais presque idéale, qu'incarnèrent les communards. Pourtant, comme la plupart des membres de la Commune, Sophie pousse la conscience de son propre engagement jusqu'à y entrevoir une certaine exemplarité. Quelques mois après son arrivée et avec l'aide matérielle du collectif, elle a ainsi commencé à vendre des burgers et des falafels « bio » sur le marché. Elle se [s']oblige à ne proposer que des produits végan, alors même que ça ne correspond pas à son propre régime alimentaire :

Je veux simplement montrer aux gens que c'est possible, qu'il peut y avoir autre chose que la bidoche qu'on leur propose sur tous les

autres stands. Et quand j'explique aux gens la différence entre végan et végétarien, ça aussi, c'est important. C'est ça aussi mon engagement.

La forme d'engagement qui se dessine ainsi s'inscrit de toute façon dans la droite ligne de la bifurcation active. Elle embrasse ce désir d'être en cohérence avec les valeurs que l'on se donne et la conscience des menaces pesant sur le vivant, même au prix d'un type d'existence « un peu marginal », comme le concède un ancien ingénieur. À l'inverse, l'engagement politique plus traditionnel est, aux yeux de ces femmes et de ces hommes, trop éloigné de leur évolution personnelle (« Moi, militer dans la rue, je ne peux plus... ») et, peut-être plus encore, des manières dont le monde devrait désormais être habité. Il n'est donc pas seulement question de choix mais de manières de faire et d'être que le contexte global rend incontournables. Pour Louise, qui vit désormais avec son compagnon dans une ferme un peu délabrée et sans eau courante, l'enjeu n'est pas « d'attendre l'effondrement les bras croisés » mais d'« être en ordre de marche avec [ses] convictions » en prenant « soin des choses », en réfléchissant à « comment on agit dans le monde ». Dans son cas, cela implique, entre autres, de ne jamais pénétrer dans le bois qui recouvre une partie des quinze hectares que le couple a achetés, afin de ne pas déranger la faune et la flore. Pour les mêmes raisons, elle ne marche jamais hors des étroits sentiers battus qui traversent sa prairie.

Ces différents positionnements peuvent évidemment faire écho à ce « militantisme existentiel » (Goulet de Rugy, 2021, p. 447-449) qui s'inviterait dans nombre de petits mondes sociaux écologiquement concernés, de la permaculture au mouvement des villes en transition, en passant par les expériences coopératives telles que Mondragon, en Espagne (Arnspenger, 2009 ; de Bouver, 2016). La relation à soi qui parcourt l'engagement personnel des membres de la Commune n'est cependant pas placée sous le sceau d'une quête de spiritualité, comme c'est généralement le cas dans le militantisme existentiel. Tout au plus est-elle, chez plusieurs de mes enquêtés, marquée par la recherche d'une éthique concrète, façonnée par « des tentatives de faire d'eux-mêmes un certain type de personne » (Laidlaw, 2013, p. 169). Nombreux sont celles et ceux qui, par exemple, font l'expérience de conditions de vie que d'aucuns qualifieraient de rudimentaires. C'est notamment le cas des individus vivant dans une yourte ou dans une caravane sur un terrain nu. On peut évidemment trouver des raisons économiques à ces situations. On peut aussi y déceler

un souci de cohérence entre une attitude générale, dont rend compte l'adhésion à des valeurs environnementales, et des pratiques et modes de vie. Démontable et réversible, l'habitat léger est, par la force des choses, plus respectueux de l'environnement. Il est également porteur d'une forme de précarité que les générations futures pourraient avoir à apprivoiser dans un monde marqué par « l'absence de garantie [et] de droit de "compter sur" » (Stengers, 2020, p. 192). Quels qu'en soient les ressorts véritables, ces conditions d'existence sont fréquemment données à voir comme porteuses de styles de vie choisis. « C'est pas parce qu'on est pauvre qu'on fait ça », m'explique ainsi Paul, qui occupe alors une caravane sans accès à l'eau et à l'électricité : « Ça peut être le cas de certains mais pas pour nous. C'est une résilience choisie. » Rien n'impose évidemment de totalement souscrire à cette présentation des choses. Mais il me semble que l'adoption de ces styles de vie est d'autant plus cohérente qu'elle s'accorde à l'acquisition préalable de dispositions à un certain inconfort. Pour plusieurs de ces femmes et de ces hommes, la vie en habitat léger n'a pas été une totale découverte. Elle peut faire écho à une jeunesse où l'on allait de compétitions équestres en épreuves de voile en camping-car, à une pratique régulière des camps itinérants dans une prime adolescence ou à quelques mois passés dans une caravane avec l'un de ses deux parents après leur séparation. En amont de leur bifurcation, certaines et certains se sont, par ailleurs, volontairement exposés à des conditions de vie relativement frustes (dans le cadre d'immersions totales à l'étranger, de longs périple à vélo, etc.), qui les ont convaincus qu'ils pouvaient, selon leurs propres termes, vivre avec « juste ce qu'il faut » et ainsi s'émanciper – tant que faire se peut – du confort matériel occidental.

Produire collectivement du politique ?

Le fait que la Commune, en tant qu'action collective, agrège différents refus individuels, souvent perçus comme politiques par leurs auteurs, en fait-il pour autant un objet intrinsèquement de même nature, c'est-à-dire un objet en soi politique ? La question se pose avec d'autant plus de nécessité que ce type d'expérience, très localisé, est régulièrement campé en repli individualiste et apolitique (Chatterton & Cutler, 2013) ou en fuite « sans égard pour ce qui reste derrière » (Lordon, 2021, p. 102).

On peut certainement considérer que « quelque chose comme du "politique" émerge comme tel chaque fois que des collec-

tifs se forment, s'interrogent ou s'engagent autour d'enjeux où il y va d'un bien commun/public à atteindre ou d'un mal commun/public à écarter » (Cefai, 2011, p. 546). Les choses semblent toutefois moins évidentes lorsque l'on se penche sur ce qu'en disent les enquêtés. Plusieurs d'entre eux nuancent en effet la charge politique de leur collectif tout en reconnaissant que le développement des communs, le prix libre et la recherche d'autonomie ne sont pas des choses « anodines ». Mais pour Léo, de toute façon, « c'est plus doux que dans la ZAD ce qui se fait ici. D'ailleurs, les gens qui viennent de la ZAD, ça les fait sourire ». C'est plus sûrement sur des caractéristiques logistiques que l'accent est mis. La Commune constituerait avant tout une « transition », un « moyen de s'adapter à une nouvelle vie dans le cadre de l'effondrement ». L'accompagnement qu'elle fournit à qui veut quitter la ville et/ou se rapprocher d'un collectif en quête d'autonomie alimentaire, est d'ailleurs régulièrement rappelé par les initiateurs du projet. Il a notamment justifié que, au cours de l'assemblée constitutive, la référence à l'« anti-capitalisme », combat dans lequel la plupart des présents se retrouvaient, soit écartée du texte fondateur, au motif qu'elle aurait pu dissuader certaines arrivées. Quelques minutes auparavant, cependant, un autre amendement tout aussi significatif avait, lui, recueilli une majorité de soutiens. Il engageait le groupe à favoriser le « militantisme de ses membres » dans des causes « en lien avec leurs valeurs », tout en l'invitant à également « mettre en place différents dispositifs afin d'apporter soutien aux diverses luttes qui s'inscrivent dans la localité ».

Il ne s'agit évidemment pas de couper court à ces ambivalences en attribuant à celles et à ceux que l'on observe des lectures de leurs pratiques qui sont en fait les nôtres (Bourdieu, 2015, p. 265) ou, à l'inverse, de se soumettre au « sens commun » en réduisant « les objets d'étude [...] aux représentations des acteurs » (Lahire, 2005, p. 100). Ces précautions prises, la quête du politique peut certainement se concentrer sur cette dimension conflictuelle qui, le plus souvent, permet de le définir *a minima*. Un tel parti pris implique de ne pas postuler une « politisation du moindre geste » (Pruvost, 2015a), en outre assez peu conforme à ce que je crois observer, mais, à l'inverse, d'isoler précisément les activités, les moments et les contextes du quotidien s'inscrivant dans une logique de conflictualisation, c'est-à-dire toutes ces fois où le collectif et ses membres agissent en ayant conscience de

« l'existence de clivages sur la question en jeu » (Hamidi, 2006, p. 10).

Les communs, clefs de voûte de l'expérimentation, se prêtent bien évidemment à un tel exercice de repérage du politique. Presque idéalement. Dans la mesure où leur existence contredit l'hégémonie de la propriété privée exclusive, elle les inscrit en effet directement dans une logique de conflictualisation. Mais un autre principe, celui du recours au prix libre, saisit tout aussi parfaitement ce processus de politisation. Principalement appliqué aux légumes et aux fruits vendus chaque semaine sur le marché local, le prix libre est une illustration convaincante d'une réalité assez simple : les prix ne répondent pas systématiquement au système de l'offre et de la demande mais peuvent aussi traduire des choix politiques, sociaux et/ou moraux (Eloire & Finez, 2021). En l'espèce, le prix libre que pratique la Commune est justifié par la nécessité de « réhumaniser » des relations sociales abîmées par la recherche du profit (différents arguments en faveur du prix libre sont synthétisés sur de petites affiches et des ardoises disposées autour de l'étal du marché et sur les murs de l'une des auberges autogérées). Très concrètement, cela signifie que tout, des courges à la roquette en passant par le chou kale, peut avoir le même prix, celui que les consommateurs souhaitent et peuvent donner. Ce sont donc certains des principes clef du système capitaliste – l'évaluation et la valorisation de la valeur marchande – qui sont ainsi désavoués. Le prix libre ne s'est cependant pas imposé sans heurts au sein de la Commune, certains estimant qu'il risquait de nourrir une concurrence déloyale vis-à-vis des maraîchers présents sur le marché et, ce faisant, de compromettre l'insertion locale. À d'autres moments, son « coût » a également pu poser question. Que faire lorsque des clients le confondent avec la gratuité ? Le recours au « prix conscient conseillé » a fourni un début de réponse, au moins pour quelques produits et services (la nuitée dans les auberges autogérées, notamment), et ainsi permis de préserver ce que tous perçoivent comme l'un des fondements de la Commune : le prix reste libre mais l'acheteur est informé du coût de revient du service et, de fait, implicitement invité à déboursier au moins à hauteur de ce montant.

Si le fait de vendre dans ces conditions est bien porteur d'une logique de conflictualisation, il dessine également, et de façon assez précise, les contours d'une forme politique observable sur d'autres versants du projet communaliste. Constatant qu'il

s'accompagnait d'un discours dénonçant un « système économique broyeur d'humanité » (selon l'argumentaire affiché les jours de marché), j'ai tout d'abord été tenté d'y voir les signes d'une résistance. Une telle hypothèse était d'autant plus séduisante qu'elle allait dans le sens du mouvement théorique consistant, depuis quelques années, à « reconsidérer » les contours de ce phénomène (Alexandrakis, 2016). À partir de la seconde moitié des années 2010, c'est-à-dire à un moment où émergeait la littérature du refus, les travaux visant à repousser les frontières de ce champ de recherche se sont en effet multipliés, principalement autour de la « résistance au quotidien » (*everyday resistance*) (Johansson & Vinthagen, 2020). Initialement façonnée par James C. Scott (1989, p. 34), l'*everyday resistance* est censé donner un même air de famille à des « techniques visant avant tout à n'être ni remarquées ni détectées » mais tendant vers le « même objectif » que les contestations ouvertes et plus directes qui retiennent traditionnellement l'attention des spécialistes. En y intégrant des actes aussi divers que « le piétinement, la dissimulation, la fausse conformité, l'ignorance feinte, la désertion, le chapardage, la contrebande, le braconnage, l'incendie criminel, la calomnie, le sabotage, les agressions et les meurtres subreptices, les menaces anonymes, etc. » (Scott, 1989, p. 34 ; 1985 ; 2009 [1992]), ce travail pionnier a déconditionné la résistance de la confrontation directe et en a donc rendu la délimitation plus délicate (Ortner, 2006, p. 44). Le mouvement s'est poursuivi jusqu'à aujourd'hui : sous couvert d'appréhender un phénomène toujours plus « complexe » (Baaz *et al.*, 2023), « résistance par évitement » (*avoidance resistance*) (*idem*), « infrapolitique collective » (Mumby *et al.*, 2017) et autre « résistance exilique » (Grubacic & O'Hearn, 2016) semblent surtout destinées à en déceler la présence dans les moindres signes de contestation du pouvoir, fussent-ils « masqués ou cachés²¹ ». De l'*escapisme* aux politiques préfiguratives, tout ou presque aurait ainsi vocation à intégrer le giron de la résistance. Une telle vivacité théorique a cependant un prix, celui de diluer la spécificité de son objet en le rendant trop malléable, voire attrape-tout. L'essentiel n'est toutefois pas là dans le cas qui m'intéresse. Aborder une pratique telle que le prix libre au prisme de la résistance (qu'elle soit ou non quotidienne) interdit surtout de saisir tout le sens dont elle est investie. Mes observations m'ont en effet aidé à comprendre

combien le prix libre servait peut-être avant tout à « dénaturiser les réalités présentes » (Gueguen & Jeanpierre, 2022, p. 12) en dessinant les contours d'autres possibles, même au sein de l'ordre social dominant. Un épisode, en particulier, peut en convaincre. C'est au cours d'une « collégiale », ces réunions mensuelles de trois à quatre heures où se décident le présent et l'avenir du collectif, qu'Arnault a présenté un document des plus instructifs en la matière. Cet ancien ingénieur avait en effet compilé dans un même tableau le poids de l'ensemble des fruits et légumes vendus à prix libre au cours des dix mois précédents et l'argent ainsi récolté. En plus de renseigner sur la quantité de marchandises produite pour le marché (plus d'une tonne et demie), le tableau permettait assez logiquement d'établir un prix moyen du kilogramme de fruits et légumes vendu : près de trois euros, soit, à en croire Arnault, un montant « raisonnable » pour des produits issus de l'agriculture biologique. Comme le fit Arnault à la fin de son intervention, un tel document autorisait donc à conclure que, même s'il déroge aux normes socio-économiques, « le prix libre, ça fonctionne ».

Le prix libre vient donc signifier à un ordre (économique) surplombant que ses règles ne s'appliquent pas ou plus *ici*, alors que d'autres, parce qu'elles sont choisies, y ont désormais toute légitimité. Associée à l'usage des communs et à celui de la sociocratie, cette pratique est ainsi au principe d'une politique dont l'objet est plus sûrement de « nier ce qui nous nie » (Garland, 2016, p. 55) que de l'attaquer frontalement. C'est en cela que l'on peut parler de *politique du refus*. Répétons-le, cette fois-ci avec les mots de Lisa Bhungalia (2020, p. 389) : nous ne sommes pas exactement dans le « Je m'oppose à toi » propre à la résistance dans ce qu'elle a de plus classique mais, plus sûrement, dans un « Ton pouvoir n'a pas autorité sur moi ». Cette politique du refus épouse en outre parfaitement l'analyse qu'E. Wright (2017, p. 514) faisait des pratiques interstitielles : à travers elles, l'enjeu est certainement moins de détruire la logique du système que d'échapper au contrôle qu'exercent les « rapports de pouvoir dominants et leurs principes d'organisation sociale ». C'est bien, me semble-t-il, ce qui est attendu chaque semaine sur la portion de trottoir où les membres de la Commune dressent leur étal.

21. Ces différents concepts doivent notamment permettre d'appréhender le cas de groupes tels que ces communautés d'esclaves en fuite qui se réfugièrent dans les marais, les forêts et les montagnes des Amériques et y

établirent de quasi-villes autonomes, entre les XVI^e et XVIII^e siècles, ou ces collectifs échappant au capitalisme pour développer une économie du don (Baaz *et al.*, 2023).

Conclusion

À distance du repli sur soi ou de la fuite, l'action collective décrite au fil de ces pages est portée par différentes expressions de ne plus « jouer le jeu ». Elle accueille des individus en transition ayant certes renoncé à un militantisme « classique » mais enclins à investir des styles de vie et des pratiques quotidiennes qu'ils associent à un engagement. Non confrontationnelle, elle n'en est pas moins traversée par des logiques de conflictualisation à l'origine de cette critique de l'ordre des choses qu'est le refus. Prendre ce dernier au sérieux, en souligner les spécificités, permet par conséquent de suggérer que la résistance, dont la définition demeure par ailleurs fluctuante, ne monopolise pas l'expression de la contestation ou de la rébellion. Plus encore, le refus souligne toute l'épaisseur d'expériences dont la dimension politique est parfois minorée, même par celles et ceux qui les incarnent, au motif qu'elles n'auraient pas la spectacularité des actes de résistance. « Ici, c'est plus doux que dans la ZAD » en était certainement le plus sincère aveu.

Assimilable à un acte (Seymour, 2006, p. 305), la résistance saisit en outre un positionnement, à l'égard de l'autorité, quand le refus ressemble plus sûrement à un processus. Il renseigne, au-delà du rapport de défiance, sur les attentes des individus concernés, ainsi que sur les possibles qu'ils envisagent et qu'ils entendent investir, seuls ou collectivement. Dans le cas présent, le refus rend par exemple plus lisibles les bifurcations biographiques. Il s'avère surtout plus qu'utile pour comprendre la logique de ces phénomènes en plein renouveau que sont les utopies, notamment lorsqu'elles sont, comme c'est le cas ici, très incarnées et ancrées dans le quotidien. L'utopie est, par définition, portée par « l'esprit du refus », par la conscience que « quelque chose ne va pas » (Macherey, 2021, p. 82). Mais elle allie surtout deux dimensions « insécables » (Cossette-Trudel, 2010) : *la réaction*, qui passe par l'opposition aux idées du pouvoir, et *la création*, qui implique l'expérimentation. Cette caractéristique coïncide assez parfaitement avec le double mouvement au cœur du refus. Et de fait, les expériences telles que celle décrite dans ces pages sont manifestement vécues comme des rejets du monde tel qu'il est et des ambassadrices de ce qu'il pourrait être.

Bibliographie

- Alexandrakis O.** (2016), « Resistance Reconsidered », in Alexandrakis O. (dir.), *Impulse to Act. A New Anthropology of Resistance and Social Justice*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, p. 1-18.
- Arnsperger C.** (2009), *Éthique de l'existence post-capitaliste. Pour un militantisme existentiel*, Paris, Éditions du Cerf.
- Baaz M., Lilja M., Schulz M. & Vinthagen S.** (2016), « Defining and Analyzing "Resistance". Possible Entrances to the Study of Subversive Practices », *Alternatives. Global, Local, Political*, vol. 41, n° 3, p. 137-153.
- Baaz M., Lilja M., Schulz M. & Vinthagen S.** (2023), « The ABC of Resistance. Towards a New Analytical Framework », *Journal of Political Power*, vol. 16, n° 1, p. 59-80.
- Balaud L. & Chopot A.** (2021), *Nous ne sommes pas seuls. Politique des soulèvements terrestres*, Paris, Seuil.
- Banos V. & Candau J.** (2014), *Sociabilités rurales. À l'épreuve de la diversité sociale*, Versailles, Éditions Quæ.
- Barbe F.** (2016), « La "zone à défendre" de Notre-Dame-des-Landes ou l'habiter comme politique », *Norois*, n° 238-239, p. 109-130.
- Berlan A.** (2021), *Terre et liberté. La Quête d'autonomie contre le fantasme de délivrance*, Saint-Michel-de-Vax, La lenteur éditions.
- Bhungalía L.** (2020), « Laughing at Power. Humor, Transgression, and the Politics of Refusal in Palestine », *Environment and Planning C. Politics and Space*, vol. 38, n° 3, p. 387-404.
- Bidart C.** (2006), « Crises, décisions et temporalités : autour des bifurcations biographiques », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 120, p. 29-57.
- Bourdieu P.** (2015), *Sociologie générale. Volume 1. Cours au Collège de France 1981-1983*, Paris, Raisons d'agir/Seuil.
- Bouver E. de** (2016), « Élément pour une vision plurielle de l'engagement politique : le militantisme existentiel », *Agora*, n° 73, p. 91-104.
- Brown M.** (1996), « On Resisting Resistance », *American Anthropologist*, vol. 98, n° 4, p. 729-735.
- Bulle S.** (2020), *Irréductibles. Enquête sur des milieux de vie de Bure et à N.-D.-des-Landes*, Grenoble, UGA Éditions.
- Cary P., Garnoussi N. & Le Lann Y. (dir.)** (2022), *Questionner l'effondrement. Reconfigurations théoriques et nouvelles pratiques*, Lille, Presses universitaires du Septentrion.
- Cefaï D.** (2011), « Vers une ethnographie (du) politique. Décrire des ordres d'interaction, analyser des situations sociales », in Berger L., Cefaï D. & Gayet-Viaud C. (dir.), *Du civil au politique. Ethnographies du vivre-ensemble*, Bruxelles, Peter Lang, p. 545-598.
- Centemeri L.** (2019), *La Permaculture ou l'art de réhabiter*, Versailles, Éditions Quæ.
- Chamboredon J.-C.** (2015), *Jeunesse et classes sociales*, Paris, Éditions Rue d'Ulm.
- Chatterton P. & Cutler A.** (2013), *Un écologisme apolitique ? Débat autour de la Transition*, Montréal, Éditions Écosociété.
- Chopot A.** (2019), « Se réappropriier la protection de la nature », *EcoRev*, n° 49, p. 138-147.
- Cooper D.** (2013), *Everyday Utopias. The Conceptual Life of Promising Spaces*, Durham, Duke University Press.
- Cossette-Trudel M. A.** (2010), « La temporalité de l'utopie : entre création et réaction », *Temporalités*, n° 12, <http://temporalites.revues.org/1346>
- Coutrot T. & Perez C.** (2021), « À la recherche du sens du travail : une analyse avec l'enquête Conditions de travail 2013 », in Edey Gamassou C. & Mias A. (dir.), *Dé-libérer le travail. Démocratie et temporalités au cœur des enjeux de santé au travail*, Buenos Aires/Paris, Teseopress.
- Dechézelles S. & Olive M.** (2019), *Politisation du proche. Les Lieux familiers comme espaces de mobilisation*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Eloire F. & Finez J.** (2021), *Sociologie des prix*, Paris, La Découverte.
- Garland C.** (2016), « Negating that Which Negates Us. Marcuse, Critical Theory, and the New Politics of Refusal », in Lamas A., Wolfson T. & Funke P. (dir.), *The Great Refusal. Herbert Marcuse and Contemporary Social Movements*, Philadelphie, Temple University Press, p. 375-385.
- Gouillet de Rugy A.** (2021), « Changer de vie. Une étude sur les bifurcations descendantes et la critique des formes de vie », thèse de doctorat, Université Paris-Nanterre.
- Graeber D.** (2018), *Bullshit jobs*, Paris, Les Liens qui libèrent.
- Grossetti M., Bessin M. & Bidart C. (dir.)** (2009), *Bifurcations. Les Sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte.
- Grubacic A. & O'Hearn D.** (2016), *Living at the Edges of Capitalism. Adventures in Exile and Mutual Aid*, Oakland, University of California Press.
- Gueguen H. & Jeanpierre L.** (2022) *La Perspective du possible. Comment penser ce qui peut nous arriver, et ce que nous pouvons faire*, Paris, La Découverte.
- Hamidi C.** (2006), « Éléments pour une approche interactionniste de la politisation. Engagement associatif et rapport au politique dans des associations locales issues de l'immigration », *Revue française de science politique*, vol. 56, n° 1, p. 5-25.
- Hélardot V.** (2009), « Vouloir ce qui arrive ? Les bifurcations biographiques entre logiques structurelles et choix individuels », in Grossetti M., Bessin M. & Bidart C. (dir.) (2009), *Bifurcations. Les Sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, p. 160-167.
- Hirsch A. R.** (1995), « Massive Resistance in the Urban North. Trumbull Park, Chicago, 1953-1966 », *Journal of American History*, vol. 82, n° 2, p. 522-550.
- Hollander J. & Einwohner R.** (2004), « Conceptualizing Resistance », *Sociological Forum*, vol. 19, n° 4, p. 533-554.
- Jeanpierre L.** (2019), *In Girum. Les Leçons politiques des ronds-points*, Paris, La Découverte.
- Jeanpierre L. & Baschet J.** (2019), « La Commune revient [1/2]. Entretien croisé », *Lundi matin*, <https://lundi.am/La-Commune-revient>.
- Jobard F. & Fillieule O.** (2020), *Politique du désordre. Police et manifestations en France*, Paris, Seuil.
- Johansson A. & Vinthagen S. (dir.)** (2020), *Conceptualizing "Everyday Resistance". A Transdisciplinary Approach*, Londres, Routledge.
- Jourdain É.** (2021), *Les Communs*, Paris, Puf.
- Koop K.** (2021), « Escaping from Capitalism. The Enactment of Alternative Lifeworlds in France's Mountain Regions », in Hall S. M., Pimlott-Wilson H. & Horton J. (dir.), *Austerity Across Europe. Lived Experiences of Economic Crises*, Londres/New York, Routledge, p. 125-140.
- Krøijer S.** (2019), « Slow Rupture. The art of Sneaking in an Occupied Forest », in Holbraad M., Kapferer B. & Sauma J.

- (dir.), *Ruptures. Anthropologies of Discontinuities in Times of Turmoil*, Londres, University of London Press, p. 157-173.
- Lacroix B.** (1981), *L'Utopie communautaire. Histoire sociale d'une révolte*, Paris, Puf.
- Lahire B.** (2005), *L'Esprit sociologique*, Paris, La Découverte.
- Laidlaw J.** (2013), « Une éthique de la liberté », in Fassin D. & Lézé S., *La Question morale. Une anthologie critique*, Paris, Puf, p. 158-170.
- Latour B.** (2017), *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, La Découverte.
- Locher F. (dir.)** (2020), *La Nature en communs. Ressources, environnement et communautés (France et Empire français, XVII^e-XX^e siècles)*, Paris, Champ Vallon.
- Lordon F.** (2021), *Figures du communisme*, Paris, La Fabrique.
- MacDonald C.** (2016), « Refusal as Ethnographic Concept. An Interview with Carole McGranahan, Elisa Sobó, and Erica Weiss », *Cultural Anthropology-Supplementals, Fieldsights*, <https://culanth.org/fieldsights/refusal-as-ethnographic-concept-an-interview-with-carole-mcgranahan-elisa-sobo-and-erica-weiss>.
- Macherey P.** (2021), « De l'utopie ! (entretien) », *Cahiers philosophiques*, n° 167, p. 81-98.
- Manceron V. & Roué M.** (2013), « L'imaginaire écologique », *Terrain*, n° 60, p. 4-17.
- McAdam D.** (2012), *Freedom Summer. Luttes pour les droits civiques, Mississippi 1964*, Marseille, Agone.
- McGranahan C.** (2016a), « Theorizing Refusal. An Introduction Citizenship », *Cultural Anthropology*, vol. 31, n° 3, p. 319-325.
- McGranahan C.** (2016b), « Refusal and the Gift of Citizenship », *Cultural Anthropology*, vol. 31, n° 3, p. 334-341.
- McGranahan C.** (2018), « Refusal as Political Practice. Citizenship, Sovereignty, and Tibetan Refugee Status », *American Ethnologist*, vol. 45, n° 3, p. 367-379.
- Mège A.** (2017), « "Faire autrement". Tensions entre idéaux et pratiques de militants pour la décroissance », *Terrains & travaux*, n° 31, p. 53-86.
- Mumby D. K., Thomas R., Martí I. et Seidl D.** (2017), « Resistance Redux », *Organization Studies*, vol. 38, n° 9, p. 1157-1183.
- Neveu É.** (2015), *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, 6^e édition.
- Newhouse L. S.** (2021), « On Not Seeking Asylum. Migrant Masculinities and the Politics of Refusal », *Geoforum*, n° 120, p. 176-185.
- Ortner S. B.** (2006), *Anthropology and Social Theory. Culture, Power, and the Acting Subject*, Durham et Londres, Duke University Press.
- Prasse-Freeman E.** (2022), « Resistance/Refusal : Politics of Manoeuvre under Diffuse Regimes of Governmentality », *Anthropological Theory*, vol. 22, n° 1, p. 102-127.
- Pruvost G.** (2015a), « Chantiers participatifs, autogérés, collectifs : la politisation du moindre geste », *Sociologie du travail*, vol. 57, n° 1, p. 81-103.
- Pruvost G.** (2015b), « Faire village autrement. Des communautés introuvables aux réseaux d'habitats légers », *Socio-anthropologie*, n° 32, p. 21-39.
- Pruvost G.** (2017), « Critique de la vie quotidienne à la ZAD de Notre-Dame-des-Landes (2013-2014) », *Politix*, n° 117, p. 35-62.
- Pruvost G.** (2021), *Quotidien politique. Féminisme, écologie, subsistance*, Paris, La Découverte.
- Ross K.** (2023), *La Forme-commune. La Lutte comme manière d'habiter*, Paris, La Fabrique.
- Sallustio M.** (2018), « Le "retour à la terre" : entre utopie et nostalgie. Le cas des collectifs de néo-paysans en France », *Conserveries mémorielles*, n° 22, <http://journals.openedition.org/cm/2910>
- Schneider-Mayerson M.** (2015), *Peak oil. Apocalyptic Environmentalism and Libertarian Political Culture*, Chicago, University of Chicago Press.
- Schwartz O.** (2013), « L'empirisme irréductible. La fin de l'empirisme ? », in Anderson N., *Le Hobo. Sociologie du sans-abrisme*, Paris, Armand Colin, p. 335-384.
- Scott J. C.** (1985), *Weapons of the Weak*, New Haven, Yale University Press.
- Scott J. C.** (1989), « Everyday Forms of Resistance », *Copenhagen Papers in East and Southeast Asian Studies*, vol. 4, p. 33-62.
- Scott J. C.** (2009 [1992]), *La Domination et les Arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam.
- Seymour S.** (2006), « Resistance », *Anthropological Theory*, vol. 6, n° 3, p. 303-321.
- Simpson A.** (2014), *Mohawk Interruptus. Political Life across the Borders of Settler States*, Durham, Duke University Press.
- Simpson A.** (2016), « Consent's Revenge », *Cultural Anthropology*, vol. 31, n° 3, p. 342-350.
- Sommier I.** (2016), « L'engagement radical a-t-il un âge ? », *L'École des parents*, supplément au n° 619, p. 61-78.
- Stengers I.** (2019), « Magie et résurgence », in Starhawk, *Quel monde voulons-nous ?*, Paris, Cambourakis.
- Stengers I.** (2020), *Réactiver le sens commun. Lecture de Whitehead en temps de débâcle*, Paris, La Découverte.
- Tasset C.** (2022), « L'effondrement et ses usagers. Éclectisme et réception d'une vulgarisation hétérodoxe en écologie scientifique », *Zilsel*, n° 10, p. 73-103.
- Tournadre J.** (2022), *The Politics of the Near. On the Edges of Protest in South Africa*, New York, Fordham University Press.
- Weber F.** (1992), « Une expérience pédagogique de l'ethnographie en banlieue parisienne : conditions d'enquête, interconnaissance et appartenances », *Journal des anthropologues*, n° 49, p. 101-109.
- Wright E. O.** (2017), *Utopies réelles*, Paris, La Découverte.