

UCLouvain

ULB UNIVERSITÉ
LIBRE
DE BRUXELLES

LIÈGE
université

U
UNIVERSITÉ
SAINT-LOUIS
BRUXELLES

UN
UNIVERSITÉ
DE NAMUR

UMONS
Université de Mons

Année académique 2022 - 2023

MASTER DE SPÉCIALISATION EN ÉTUDES DE GENRE

BLANMAILLAND Lise

Ecoféminisme au quotidien et perspective de la subsistance

Enquête en milieu néopaysan

Promotrice : HERMESSE Julie (UCL)

Assesseure : LUYCKX Charlotte (UCL)

Je déclare qu'il s'agit d'un travail original et personnel et que toutes les sources référencées ont été indiquées dans leur totalité et ce, quelle que soit leur provenance. Je suis conscient·e que le fait de ne pas citer une source, de ne pas la citer clairement et complètement constitue un plagiat et que le plagiat est considéré comme une faute grave au sein de l'Université. J'ai notamment pris connaissance des risques de sanctions administratives et disciplinaires encourues en cas de plagiat comme prévues dans le *Règlement des études et des examens de l'Université catholique de Louvain* au Chapitre 4, Section 7, article 107 à 114.

Au vu de ce qui précède, je déclare sur l'honneur ne pas avoir commis de plagiat ou toute autre forme de fraude.

Nom, Prénom : Blanmailland, Lise

Date : 15 août 2023

Signature de l'étudiant·e :

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS	3
INTRODUCTION.....	4
EPISTEMOLOGIE ET METHODOLOGIE.....	5
TERRAIN ET ELEMENTS DE SOCIOANALYSE	7
L'APPROCHE DE LA SUBSISTANCE, UN COURANT ECOFEMINISTE	10
GARGANTA LA OLLA, UN LIEU DE PREDILECTION	16
UTOPISTES DU QUOTIDIEN	19
HABITER LA POLITIQUE	22
1. PRENDRE SOIN DU MONDE	23
1.1. Ethique de la sollicitude et travail de subsistance	23
1.2. Féministes au foyer	25
1.3. Notre pain quotidien	30
1.4. Paysannerie vivrière	34
1.5. Faire territoire	35
1.6. Le temps de la terre.....	38
2. FAIRE VILLAGE	39
2.1. Fêtes, traditions et lieux de convivialité.....	40
2.2. Vente, troc, prêt, échanges,... économie formelle et informelle	42
2.3. Communication	44
2.4. Choc de cultures ?	45
3. RETOUR AU PASSÉ OU CONSTRUCTION D'UNE HÉTÉROTOPIE	48
CONCLUSION	50
BIBLIOGRAPHIE	52
RESUME.....	55

REMERCIEMENTS

Merci à Julie Hermesse pour avoir accepté avec entrain de m'accompagner dans ce travail.

Ensuite, je tiens à remercier tout particulièrement Ana et Arthur sans qui ce projet n'aurait jamais vu le jour. Partager leur quotidien fut un merveilleux cadeau. Renaud, Nina et Naïm bien sûr qui m'ont suivie dans mon trip avec enthousiasme et bonne humeur. Y por supuesto gracias a vosotras, Violeta, Eva, Miguel, Susana, Oannis, Jesús, Tzan, Tamara, Juani, Pili, Manoli, Leti, Javi, Poto, María, Paloma, Ninón, Oli, Alberto, Silvia, Raquel,... soñadoras del cotidiano... paysan·nes, artisan·es, instituteur·rices, artistes,... qui font de ce petit bout du monde un coin de paradis. Merci de nous avoir fait une place dans vos vies et vos cœurs.

Pour leurs relectures et/ou conseils avisés je remercie enfin Julieke, Katiouchka, Renaud (encore) et mes parents, comme toujours.

« Il faut voir les oliviers en été. Quand le ciel est d'un bleu qui perce les pupilles. Et la terre aussi ocre que le soleil. Une providence d'ombrage où le vent souffle à peine, une caresse sur des épaules endolories par l'effort. De tant se pencher pour les foins. Les pommes de terre à ramasser. Les graines à semer. Il faut sentir la chaleur qui frappe les bras de celui ou celle qui s'arque pour creuser les sillons. Se lever aux aurores. Nourrir les poules et arroser les champs. Planter saison après saison ce qui remplira la gamelle de soupe le soir. »

Extrait de « Terra fría » d'Ana Maria Torres

Elle est à l'horizon.
Je fais deux pas en avant, elle s'éloigne de deux pas.
Je fais dix pas de plus, l'horizon s'éloigne de dix pas.
J'aurai beau marcher, je ne l'atteindrai jamais.
A quoi sert l'utopie ? Elle sert à ça : à avancer.

Fenêtre sur l'utopie, extrait de « Paroles vagabondes », d'Eduardo Galeano

INTRODUCTION

Depuis une dizaine d'années, je rends visite à intervalles plus ou moins réguliers à des ami·es proches qui habitent un petit village qui ne voit ni le lever, ni le coucher du soleil, enclavé dans la vallée de la Vera en Estrémadure. Cette fois, j'y suis allée à vélo, accompagnée de mon compagnon et de nos deux enfants, partant de Bruxelles en juillet 2022 pour y parvenir trois mois et 3000 km plus tard. Ils et elles étaient une dizaine à nous accueillir sur la place du village un soir d'automne. Pour la plupart, des visages inconnus. Tous·tes font partie d'une *communauté* de personnes qui ont décidé de franchir le pas du *retour à la terre*. Communauté qui elle-même s'inscrit dans une autre, plus large, que constitue le village. C'est à elles et eux, ainsi qu'à leur mode de vie, que cette recherche se consacre. Elle s'attache à voir dans quelle mesure leur quotidien s'inscrit dans une approche de la subsistance et en quoi celle-ci représente un *renversement de perspective*, voire une utopie écoféministe.

Après avoir présenté l'épistémologie dans laquelle se situe ma recherche ainsi que sa méthodologie et donné des éléments de mon *point de vue situé*, j'exposerai le courant de

l'écoféminisme que constitue la perspective de la subsistance, cadre théorique dans lequel s'inscrit l'étude.

Le corps du mémoire consistera dans l'analyse proprement dite du quotidien de ces néoruraux paysans, du comment elles et ils habitent leur territoire et *font communauté* et illustrent certains des aspects qui caractérisent ce *féminisme de la subsistance*.

EPISTEMOLOGIE ET METHODOLOGIE

La présente recherche a été nourrie des lectures et références théoriques de l'épistémologie du *positionnement féministe* ou *point de vue situé* que l'on appelle en anglais le *feminist standpoint*. A l'instar de Sandra Harding¹, entre autres, il s'agit de voir dans ce savoir *intéressé* l'élaboration d'une *objectivité forte* en liant mes propres engagements et la production de connaissance sans négliger les conditions matérielles qui permettent cette production, contre, pour reprendre les propos d'Isabelle Clair, « le fantasme (ou le mensonge) selon lequel la science pourrait être délestée de prénotions² ». En effet, dit-elle, le positionnement féministe reconnaît une impossible neutralité sur le terrain parce qu'on ne peut pas se rendre invisible mais aussi « plus fondamentalement parce que la problématisation, le choix de la méthode, la façon de mener son terrain et d'en analyser le contenu sont déterminés par la position sociale et par le positionnement politique du ou de la chercheur-e³ ». Il s'agit donc de penser la construction d'un savoir en tenant compte des rapports sociaux qui sous-tendent l'enquête. Je suis bien consciente que le choix des personnes que j'interroge et le regard que je porte sur elles sont empreints de subjectivité. Par ailleurs, on peut y voir une possible trahison envers mon objet d'étude car « transformer la vie des autres en objet et décider qui mérite ou non le statut d'objet ne sont pas des opérations inoffensives⁴ ».

¹ Sandra Harding, « "Strong objectivity" : a response to the new objectivity question », *Synthese: Feminism and Science*, vol.104, n°3, sept. 1995, pp.331-349

² Isabelle Clair, « Faire du terrain en féministe », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 213, no. 3, 2016, p.69

³ Ibid., p.70

⁴ Ibid., p.72

Mais, pour paraphraser Colette Guillaumin, devenir un objet dans la théorie n'est-il pas parfois la conséquence nécessaire de devenir un sujet dans l'histoire⁵ ?

Le risque est grand par contre, pour éviter celui de la trahison, de modifier la réalité pour la faire répondre à une forme d'image idéalisée. Je tenterai d'y rester attentive et de ne pas succomber à la tentation.

Un des postulats du positionnement féministe est également de considérer que le privé n'est pas hors sujet ni un *non sujet*. Ici, dans la présente étude, le privé constitue le centre du sujet. Le fait même de s'intéresser et de rendre compte de ces modes de vies non valorisés tout en les partageant au quotidien constitue en soi une démarche féministe.

Dans une perspective de recherche tant féministe que marxiste, il s'agit de penser ensemble théorie et pratique. Sans être uniquement empirique, l'étude est néanmoins essentiellement basée sur l'observation directe, *in situ*, démarche qui consiste, contrairement aux enquêtes codifiées a priori, à adopter une posture « ouverte à ce qui émerge du terrain⁶ » au sens où « elle permet à chaque personne de se conduire de manière “endogène”, c'est-à-dire non alignée par le dispositif d'enquête⁷ ». L'étude est également ancrée dans un terrain. Il s'agit donc aussi de faire le lien entre ce qui est observé et les particularités du contexte, rejoignant la « pensée par cas⁸ ». Vu qu'il s'agit de mettre en valeur les expériences sur lesquelles j'ai enquêté comme la source même de connaissance pour analyser et comprendre mon sujet, la méthodologie est dès lors fondée sur l'écoute, la recherche et l'analyse mais aussi et surtout sur l'action participative. C'est ainsi que durant tout mon séjour, je me suis plongée entièrement dans la vie que mènent au quotidien les personnes sur lesquelles j'ai enquêté. J'ai ainsi participé, sur des centaines d'heures, au travail de gestion du bois, soin du potager, cueillette de fruits, plantation d'arbres, mais aussi aux réunions de parents, préparation du carnaval, réunions militantes, etc.

⁵ Colette Guillaumin, « Femmes et théories de la société : remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées », *Sociologie et sociétés*, vol.13, n°2, 1981, p.28

⁶ Camille Hamidi, « De quoi un cas est-il le cas ? Penser les cas limites », *Politix*, vol. 100, no. 4, 2012, p.87

⁷ Ibidem

⁸ Jean-Claude Passeron et Jacques Revel, « Penser par cas. Raisonner à partir de singularités », pp. 9-44 in Jean-Claude Passeron (dir.), *Penser par cas*, Paris, Presses de l'EHESS, 2005, 292 pp.

Outre l'analyse de ce qui est observé, l'étude est basée sur des entretiens, pour la plupart informels, ainsi que sur le traitement de données secondaires comme les bulletins d'information à destination des groupes d'achats ou la revue trimestrielle du village.

Enfin, il me semble important avant de rentrer dans le vif du sujet d'explicitier mon positionnement, ou autrement dit, de *me situer*, tant pour comprendre le pourquoi de cette enquête que le comment. Car comme nous invite Sandra Harding à le faire, « Positionner son travail sociologique dans une perspective féministe, c'est [...] reconnaître et revendiquer qu'il se soit formé à partir d'«expériences en lutte politique»⁹».

TERRAIN ET ELEMENTS DE SOCIOANALYSE

C'est la transformation sociale à laquelle j'aspire et pour laquelle j'agis dans mon engagement politique, social et professionnel qui forme non seulement le moteur de cette recherche, mais aussi son ancrage.

J'ai reçu mon féminisme et mon engagement politique et social en héritage et c'est donc très jeune que j'ai été sensibilisée aux injustices et inégalités engendrées par le système capitaliste et patriarcal. Etant née et ayant grandi à Bruxelles, je me suis toujours intéressée aux luttes urbaines, sans échapper à la prétention des gens originaires de capitales. Dans mon imaginaire, le changement vient de la ville. Le monde ouvrier a lutté pour ses droits qui sont aujourd'hui les nôtres : réduction du temps de travail, congés payés, sécurité sociale,... et j'ai toujours imaginé la lutte anticapitaliste dans un contexte capitaliste et urbain. Quant à l'action politique, je l'ai toujours conçue en termes de grèves, manifestations, blocages ou occupations et me suis engagée politiquement et professionnellement dans des collectifs antimilitaristes, de soutien à la lutte des sans-papiers, pour l'accès et le droit au logement ou encore contre les violences policières. Dans le cadre de mes études universitaires en sciences politiques ou encore dans le cadre professionnel, je me suis surtout intéressée à des événements urbains tels la Commune de Paris, le mouvement ouvrier en général, le mouvement *des indignés* à Tunis comme à New-

⁹ Sandra Harding, "Introduction: is there a feminist method ?" in Sandra Harding (Ed.), *Feminism and Methodology. Social Science Issues*, Bloomington, Indiana University Press, 1987, p.8 cité par Isabelle Clair, op.cit., p.71

York ou à Madrid, le *processus bolivarien* dans les quartiers populaires des villes au Venezuela,...

En contrepartie, j'ai toujours associé la ruralité à un monde essentiellement traditionnel, religieux et conservateur.

C'est en enquêtant au Mexique, à l'origine sur le mouvement social mené dans la ville de Oaxaca en 2006, que j'ai pour la première fois observé le potentiel profondément subversif et radical du monde rural et paysan qui, dans les montagnes de la région d'Oaxaca comme dans les vallées du Chiapas, se bat au quotidien pour maintenir un mode de vie et des coutumes qui vont à l'encontre d'un système capitaliste et néolibéral. J'y ai découvert la notion de *communalité* (comunalidad) utilisée par les peuples autochtones de Oaxaca et me suis penchée sur la question de la réappropriation des communs¹⁰.

C'est mon master de spécialisation en études de genre, dans lequel s'inscrit la présente recherche, qui m'a ouvert les portes de l'épistémologie féministe et m'a fait découvrir une partie des auteur·rices et recherches auxquelles je me réfère ici.

Quant à l'expérience qui a constitué le terreau de mon enquête, elle avait un double objectif vu qu'elle s'insérait dans un cadre universitaire d'un côté, personnel et familial de l'autre. Je l'ai dit, les conditions matérielles d'existence ne sont pas à négliger dans l'analyse de ce qui rend possible une enquête. Mon contrat de travail avait pris fin avant notre départ et je m'étais inscrite pour une *année mémoire* dans le master de spécialisation en études de genre ; mon compagnon a quant à lui pris un crédit-temps pour vivre une expérience paysanne auprès de son ami d'enfance. Le voyage a constitué l'introduction à ce séjour en immersion. Nous en avons profité pour rendre visite aux ami·es et ami·es d'ami·es vivant sur le chemin (ou plus ou moins), dans la région du Perche en France ou sur la ZAD de Notre-dame-des-landes¹¹. Certain·es parmi elles et eux ayant aussi fait ce revirement de la ville à la campagne, se lançant dans le maraîchage, le filage de la laine ou encore la charpente. Les enfants ont été déscolarisés le temps du voyage pour être inscrits ensuite tous deux dans l'école du village. Ayant vécu plus jeune en Espagne et en Amérique latine, je maîtrisais déjà la langue, ce qui a constitué un facteur

¹⁰ Cf. Lise Blanmailland, « Découverte de la communalité ou réappropriation des communaux », *Gresea*, janvier 2011 disponible sur le site www.gresea.be

¹¹ ZAD : Zone à Défendre. Pour en savoir plus sur les combats menés par les habitant·es de la ZAD je conseille vivement le site <https://zad.nadir.org/> qui regroupe de nombreuses ressources théoriques, audiovisuelles, autour de l'expérience de Notre-Dame-des-Landes.

de facilitation pour l'enquête comme l'a été le fait d'être proche, d'un point de vue sociologique et idéologique des personnes qui en ont fait l'objet.

Si cela peut paraître anodin de le préciser ici, le fait qu'il s'agisse aussi d'un projet familial a largement influencé le rapport avec les personnes enquêtées. Personne dans le village ne me voyait comme la chercheuse menant une enquête sociologique, mais plutôt comme la Belge venue à vélo pour travailler et vivre pendant six mois une vie paysanne ou encore comme la maman d'un tel et d'une telle ou l'amie de tel autre. Le fait d'être très proche de personnes elles-mêmes intégrées depuis de nombreuses années dans le village m'a tout de suite ouvert les portes de leur entourage.

L'école, et même simplement la présence des enfants, ont été un moyen d'intégration que je n'avais pas soupçonné. Il est à noter que les enfants sont très appréciés dans le village. Ils sont peu nombreux et en représentent l'avenir. L'association de parents est particulièrement active et constitue également un point de rencontre privilégié.

Enfin, la période de l'année durant laquelle s'est déroulé le séjour est également à prendre en compte. De la mi-octobre à la mi-avril, le séjour a couvert l'automne, l'hiver et le début du printemps. Durant toute cette période, mis à part les week-ends, le village n'est habité que des villageois·es, tandis qu'il se remplit en été de nouveaux visages, des touristes de passage, mais aussi et surtout des familles originaires de l'endroit, mais vivant depuis parfois plusieurs générations en ville et ayant gardé une maison ou un appartement à la campagne, où elles retournent chaque année. Nombreuses sont les personnes enquêtées qui disent préférer alors quitter leur chez-soi pour se réfugier dans une *fincas*¹², s'extirpant de la foule, la chaleur étouffante et l'attitude de rejet que certain·es ressentent de la part des familles en visite. Il aurait dès lors été moins aisé de vivre à proprement parler la vie du village. Les séjours antérieurs en période estivale nous l'avaient d'ailleurs montré.

Les circonstances particulièrement propices à la rencontre ont ainsi facilité le tissage de liens et abouti à de réelles amitiés avec les personnes qui ont fait l'objet de mon enquête.

¹² Terme que l'on peut traduire par « terrain d'exploitation agricole », parfois doté d'une construction.

L'APPROCHE DE LA SUBSISTANCE, UN COURANT ECOFEMINISTE

L'écoféminisme est un « courant de pensée situé à la croisée des chemins de l'écologie et du féminisme¹³». Il s'agit d'un corpus théorique mais aussi et surtout d'un « mouvement militant, qui vise à donner une visibilité à des mouvements écologiques de base portés par des femmes¹⁴». Il est commun de présenter l'écoféminisme comme étant traversé par deux courants principaux. D'une part l'écoféminisme païen ou spirituel, et de l'autre un écoféminisme matérialiste, *social*, d'inspiration marxiste. S'il peut paraître caricatural de présenter les deux comme étant séparés et distincts, la réalité étant souvent plus complexe et nuancée, cette catégorisation me semble néanmoins revêtir son intérêt pour situer la présente recherche.

Celle-ci s'appuie sur une approche théorique appelée *perspective de la subsistance* qui se situe clairement dans le deuxième courant de l'écoféminisme. Elle a été développée majoritairement par les autrices féministes dont les principaux écrits ont été publiés entre 1970 et 1990 : Maria Mies, Veronika Bennholdt-Thomsen et Claudia von Werlhof, chercheuses allemandes de l'école de Bielefeld¹⁵, mais aussi Silvia Federici et Vandana Shiva¹⁶. Cette approche a également été récemment réintroduite par Geneviève Pruvost qui qualifie ce courant de *féminisme de la subsistance*¹⁷.

Françoise d'Eaubonne, qui est d'ailleurs la première à avoir fait usage du terme d' *écoféminisme* dans *Le féminisme ou la mort* paru en 1974¹⁸, écrit à propos de ce courant: « Il existe cependant un écoféminisme tout autre, qui se défend de tout essentialisme et dont l'Indienne Vandana Shiva et l'Allemande Maria Mies sont les plus éminentes représentantes. [...] La vision commune de ces deux grandes figures part d'un constat fort simple : le système capitaliste patriarcal, fondé sur les dichotomies fondamentales femme/homme, nature/culture,

¹³ Charlotte Luycks, « Ecoféminisme » in Dominique Bourg et Alain Papaux (dir.), *Dictionnaire de la pensée écologique*, PUF, Paris, 2015, p.313

¹⁴ Ibidem

¹⁵ Geneviève Pruvost, *Quotidien politique. Féminisme, écologie et subsistance*, Ed. La découverte, coll. L'horizon des possibles, Paris, 2021, p.91

¹⁶ Geneviève Pruvost y agrège aussi Mariarosa Dalla Costa, Ivan Illich et Françoise d'Eaubonne. Geneviève Pruvost, op.cit., p.92 Par ailleurs, Vandana Shiva lorsqu'elle fait appel au symbolisme féminin de la nature et des notions comme le Shatki ou Prakriti peut aussi être assimilée au courant spiritualiste.

¹⁷ Ibid., p.91

¹⁸ Françoise d'Eaubonne, *Le féminisme ou la mort*, Pierre Horay, 1974

nature/"Homme", etc. mène à la destruction de la planète. D'après cette théorie, le système actuel s'est construit et se maintient sur la domination des femmes, de la nature, des "étrangers" et de leurs terres¹⁹».

Une des spécificités de cette approche théorique est d'aborder ensemble les questions féministe, écologique et économique, alors que la manière de penser qui s'est diffusée en Europe au 19^{ème} siècle a au contraire conduit à séparer ces trois domaines et à privilégier l'économie²⁰.

Comme l'écrit d'Eaubonne, l'approche de la subsistance part du constat selon lequel le projet du système industriel moderne, que ce soit dans sa forme capitaliste ou socialiste, s'est basé sur la domination de la nature, des femmes et des populations colonisées²¹. Plutôt que de se concentrer sur la production de biens et de services pour le marché, il s'agirait de valoriser la « production pour la vie », c'est-à-dire la satisfaction des besoins essentiels, et de souligner la nécessité pour les communautés d'être capables de produire leur propre vie sans dépendre de forces extérieures²². Les personnes qui adoptent cette approche, comme nous le verrons plus loin, ne comptent en effet pas sur de grands changements sociaux de la part des institutions. Elles sont conscientes de leur propre pouvoir et capables d'agir individuellement mais aussi au sein d'une communauté²³. L'autonomie dans cette perspective dépend alors de la coopération, de l'autoproduction, de la générosité et de la joie de travailler ensemble plutôt que de *l'argent mort*, de la compétition et de la consommation passive ou encore de l'égoïsme et de l'envie²⁴.

Considérer le monde dans une perspective de subsistance serait, selon elles, indispensable d'un point de vue écologique, féministe et décolonial, car elle « consiste à décoloniser les trois colonies du capital : la nature, les femmes et le Sud²⁵».

¹⁹ Françoise d'Eaubonne citée par Caroline Goldblum, « Françoise d'Eaubonne, à l'origine de la pensée écoféministe », *L'Homme & la Société*, vol. 203-204, n°1-2, 2017, p.198

²⁰ Maria Mies et Veronika Bennholdt, *La subsistance*, Ed. La lenteur, Paris 2022 (1999), p.8

²¹ Ibid., p.43

²² Ibid., p.29

²³ Ibid., p.35

²⁴ Ibid., p.32-33

²⁵ Ibid., p.35

En décrétant que l'utopie à laquelle nous devrions aspirer réside dans le fait que tout le monde puisse assurer sa propre subsistance et non que tout le monde ait accès à une Cadillac et une villa²⁶, cette approche remet fondamentalement en question la position d'Engels selon laquelle « ce qui est bon pour la classe dominante doit être bon pour toute la société avec laquelle s'identifie la classe dominante²⁷ ». En effet, « il est impossible de façonner l'utopie d'une société égalitaire, non sexiste, non coloniale, écologique, juste et désirable sur le mode de vie des classes dirigeantes²⁸ » écrivent Mies et Bennholdt.

Comme nous le verrons dans le présent travail, la perspective de la subsistance n'a rien d'un modèle théorique abstrait. En tant que perspective, il s'agit avant tout d'une « transformation de notre vision²⁹ » et non d'un nouveau modèle économique. Il s'agit de remettre en cause le mythe de l'argent, étroitement lié au mythe du travail salarié qui consiste à penser qu'on ne peut pas vivre si on ne travaille pas pour un salaire : « Comment en est-on arrivés à une telle aliénation entre les individus et leur travail, écrivent les autrices de *La subsistance*, au point où la chose la moins vivante qui soit, l'argent, est désormais considérée comme *la* chose vitale, tandis que notre propre travail de subsistance, qui permet la vie, est vu comme une activité mortifère ?³⁰ »

La fin des sociétés dites *paysannes* a signé pour les femmes une transformation du travail de subsistance en travail domestique. Alors que le premier englobait des tâches comme chercher de l'eau, s'occuper des animaux, des semences, cueillir des plantes médicinales, participer aux travaux de récolte, etc., le travail domestique s'est désormais limité essentiellement à la cuisine, les courses, le rangement et le nettoyage. La sorcière est devenue fée du logis.

Cette transformation n'aurait pas été possible sans un changement fondamental dans le rapport à la nature³¹. Selon Carolyn Merchant, celui-ci s'opère au 16^{ème} et 17^{ème} siècle avec la révolution scientifique et philosophique rationnelle. « La conception organique qui a prévalu depuis les

²⁶ Maria Mies et Veronika Bennholdt, op.cit., p.30

²⁷ Friedrich Engels, L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat, Le temps des cerises, 2012 (1884), p.224 cité par Maria Mies et Veronika Bennholdt, op.cit., p.30

²⁸ Maria Mies et Veronika Bennholdt, p.30

²⁹ Ibid., p.36

³⁰ Ibid., p.52

³¹ Geneviève Pruvost, « Penser l'écoféminisme. Féminisme de la subsistance et écoféminisme vernaculaire », *Travail, genre et sociétés*, vol. 42, no. 2, 2019, p.37

temps anciens jusqu'à la Renaissance [...] fut graduellement sapée et remplacée par un état d'esprit technologique³²» écrit-elle. L'image de la terre, comme organisme vivant et mère nourricière, tenait lieu de contrainte culturelle limitant les actions humaines à celles respectant la terre. Les nouvelles images de maîtrise et de domination ont représenté quant à elles des sortes d'autorisations culturelles de dépouillement de la nature, la terre nourricière perdant ainsi ses fonctions de contrainte normative et devenant un système physique, mort et inanimé³³.

Par ailleurs, ce changement, ainsi que la vision mécaniste et scientifique qui le porte, se sont accompagnés d'une réelle guerre de classe contre la paysannerie et en particulier contre les femmes, qui se matérialisa notamment par la persécution de paysannes qualifiées de sorcières. En effet, en séparant le scientifique du profane, tout en discréditant ce dernier, furent notamment attaqués des savoirs féminins, ou majoritairement aux mains de femmes, et le prestige symbolique qui y était associé. Pensons notamment à l'accompagnement des accouchements, la connaissance et l'utilisation des plantes médicinales ou encore la préservation des semences, qui devinrent désormais des pratiques à combattre dans l'intérêt de l'expansion du capitalisme et de la bourgeoisie. Silvia Federici a étayé ce phénomène dans son magistral ouvrage *Caliban et la sorcière*³⁴ dans lequel elle met en relation la chasse aux sorcières du 16^{ème} et 17^{ème} siècles, l'expropriation des communaux de la paysannerie européenne et la colonisation et l'exploitation des populations amérindiennes et africaines³⁵, qui revêtirent toutes les trois, selon elle, une importance égale dans le développement du capitalisme³⁶. Elle pointe ainsi la *coïncidence*³⁶ entre l'intensification des persécutions des sorcières et l'explosion des *guerres paysannes* contre la privatisation des terres³⁷.

³² Carolyn Merchant, « Exploiter le ventre de la terre » in Emilie Hache (dir.), *Reclaim : recueil de textes écoféministes*, Cambourakis, Paris, 2016, p.129 paru originellement en 1980 dans *The Death of Nature : Women, Ecology and the Scientific Revolution*

³³ Ibid., p.134

³⁴ Silvia Federici, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, Paris, Éd. Senonevero/Éd. Entremonde, 2014, 459 p.

³⁵ Starhawk avait également mis en évidence ce lien entre chasse aux sorcières et mouvement des *enclosures* dans Starhawk, *Femmes, magie et politique*, Les empêcheurs de penser en rond, 2003, p.262-273 et souligne également l'importance de l'expropriation de la connaissance avec « l'apparition de la science » op.cit. p.11 et 273

³⁶ Silvia Federici, op.cit. , p.20

³⁷ Il s'agit des soulèvements contre les enclosures en Angleterre, mais aussi à Montpellier, Cordoue ou en Allemagne du sud-ouest, où les révoltes avaient en outre souvent été initiées et dirigées par des femmes. Silvia Federici, op.cit., p.282

La chasse aux sorcières, écrit Federici, « anéantit tout un monde de pratiques féminines, de rapports collectifs et de systèmes de connaissances qui avait constitué le fondement du pouvoir des femmes dans l'Europe précapitaliste, ainsi que la condition de leur résistance dans la lutte contre le féodalisme³⁸». Elle constitua, écrit-elle plus loin, « une attaque contre la résistance des femmes à la progression des rapports capitalistes, contre le pouvoir dont elles disposaient en vertu de leur sexualité, de leur contrôle de la reproduction, et de leur aptitude à soigner³⁹».

Quant à Mies, Bennholdt ou Shiva, elles situeront plutôt ce tournant après la Seconde Guerre Mondiale avec l'avènement de l'agriculture intensive. Jusqu'alors, écrivent-elles, les petits paysans étaient plus ou moins autosuffisants et seule une partie de leur production était vendue sur le marché. Même dans les villes industrielles, les travailleur·euses élevaient souvent une vache, un cochon, une chèvre ou des poules et avaient un petit potager. De nombreux produits de consommation étaient troqués, faits à la maison ou achetés d'occasion et il existait un réseau efficace d'assistance mutuelle et d'entraide, issu des valeurs ancestrales de l'*économie morale* de la paysannerie⁴⁰. Cette orientation vers la subsistance leur offrait « un espace de liberté, d'autodétermination, de réalisation personnelle et de plaisir, un endroit à soi dans un monde industriel étranger et aliénant » qui contribuait également, grâce à la coopération et à l'entraide, au maintien de la communauté, même en milieu urbain⁴¹.

Mais, avec l'augmentation de la production industrielle, la production de subsistance a décliné. *La guerre contre la subsistance* serait d'ailleurs la véritable guerre menée par le capital car ce n'est qu'après avoir détruit la capacité de survie des gens qu'ils deviennent totalement et inconditionnellement soumis à son pouvoir⁴².

Depuis le 16^{ème} siècle jusqu'à aujourd'hui et partout dans le monde, du district de Mapela en Afrique du Sud, au Chiapas mexicain, en passant par Notre-Dame-des-Landes en France et le Rojava en Syrie, des gens se battent et s'opposent quotidiennement à cette marche forcée.

Si, dans les pays du Sud, la paysannerie demeure encore le type de société majoritaire, en Occident, la société paysanne a quasiment disparu. Dans les années soixante, Henri Mendras

³⁸ Silvia Federici, op.cit., p. 182-183

³⁹ Ibid., p.309

⁴⁰ Mies Maria et Bennholdt Veronika, op.cit., p.52

⁴¹ Ibid., p.53

⁴² Ibid., p.55

écrivait *La fin des paysans*⁴³ et Bourdieu *Célibat et condition paysanne*⁴⁴, dans lesquels tous deux font le constat de la disparition, en France, de la paysannerie comme mode de vie, « voire comme civilisation⁴⁵».

Pourtant, certain·es décident de quitter la ville pour vivre en zones rurales et renouer avec cette paysannerie *disparue* en optant pour un mode de vie alternatif, plus écologique, en résonance avec les valeurs et principes portés par l'écoféminisme, même si elles et ils se réfèrent peu ou pas de façon explicite à ce courant de pensée. Geneviève Pruvost qualifie la mouvance de ces *praticiennes de l'écologie*, qui composent la *nébuleuse écologiste rurale* sur laquelle elle a enquêté d'*écoféminisme vernaculaire*⁴⁶. Vernaculaire, au sens où ces personnes « revendiquent une autochtonie [...] qui consiste à tisser des liens et œuvrer avec les personnes, les ressources et l'histoire propre d'un même territoire quotidiennement habité⁴⁷».

En Espagne, à l'instar de la France (et par extension de la Belgique), l'écoféminisme, en tant que courant théorique et philosophique, a peiné à faire son entrée et n'a pas suivi le développement qu'il a connu aux USA, au Royaume Uni ou encore en Allemagne depuis une quarantaine d'années⁴⁸. Le féminisme espagnol qui s'est développé depuis la transition démocratique est avant tout un *féminisme de l'égalité* : lutte pour l'égalité salariale, droit à l'avortement, contraception,...⁴⁹ Et ce n'est que depuis une petite dizaine d'années que l'écoféminisme a commencé à se faire connaître dans les milieux alternatifs comme dans les sphères académiques, surtout via les écrits et conférences de Yayo Herrero⁵⁰ et Alicia Puleo. Cette dernière parle d'un contexte espagnol, « peu enclin aux tendances mystiques de certains

⁴³ Henri Mendras, *La fin des paysans*, Le Paradou, Actes Sud, 1984,

⁴⁴ Pierre Bourdieu, « Célibat et condition paysanne », *Études rurales*, n°5-6, 1962, pp. 32-135

⁴⁵ Bertrand Hervieu, « De la fin des paysans au renouveau des sociétés rurales françaises », *Recherches sociologiques*, 20(3), 1989, p.353

⁴⁶ Geneviève Pruvost, « Penser l'écoféminisme. ... op.cit., p.32

⁴⁷ Ibid., p.32

⁴⁸ Marlène Benquet et Geneviève Pruvost, « Pratiques écoféministes : corps, savoirs et mobilisations », *Travail, genre et sociétés*, vol. 42, no. 2, 2019, p.25-26

⁴⁹ Alicia Puleo, « Pour un écoféminisme de l'égalité », *Multitudes*, vol. 67, no. 2, 2017, p.75

⁵⁰ Coordinatrice du mouvement *Ecologistas en acción* et autrice entre autres de Yayo Herrero, Los cinco elementos: Una cartilla de alfabetización ecológica, Arcadia, 2021, 144pp. Yayo Herrero et Verónica Gago, *Ecofeminismos. La sostenibilidad de la vida*, Arcadia, 2023, 144pp.

homologues américains⁵¹» et je postule que l'Espagne a souffert du même phénomène que la France où la reconnaissance des études de genre s'est opérée « dans un paysage académique universaliste » et où « le croisement entre écologie et féminisme reste suspecté d'essentialisme⁵²». Ce qui expliquerait que le jeune écoféminisme espagnol est de tradition principalement matérialiste, marxiste ou anarchiste. Le fait que Starhawk semble totalement inconnue dans les milieux alternatifs et n'ait pas été traduite en espagnol alors que Federici par exemple y jouit d'un succès considérable me semble à cet égard assez significatif⁵³.

GARGANTA LA OLLA, UN LIEU DE PREDILECTION

Situé dans la province de Cáceres en Estrémadure et plus spécifiquement dans la vallée de la Vera, le village de Garganta la Olla est entouré de montagnes et de gorges, desquelles il tire son nom.

Les week-ends et jours fériés, les touristes s'y rendent en nombre pour profiter de ses paysages, visiter son église, son ermitage, ses maisons à colombages typiques de la région ou encore ses piscines naturelles. Il faut dire que le village a particulièrement bien conservé son architecture populaire, certaines maisons remontant au 17^{ème} et même au 16^{ème} siècle, ce qui lui a valu de recevoir en 1978 le titre de *conjunto Histórico-Artístico*. En été, le village se remplit et le nombre de ses habitant·es va jusqu'à tripler.

Il s'agit aussi selon les données de l'Institut national de statistiques (INE) d'une des régions les plus pauvres d'Espagne⁵⁴. Il en résulte un grand mouvement de dépeuplement qui a commencé dans les années 1960. En Estrémadure, on compte entre 1961 et 1975 près de 40% de la population totale quittant le pays⁵⁵. A Garganta la Olla, la plupart émigre aux Pays-Bas ou en Allemagne. Certain·es y restent, beaucoup reviennent dix, vingt ou quarante ans plus tard.

⁵¹ Alicia Puleo, op.cit., p.75

⁵² Marlène Benquet et Geneviève Pruvost, op.cit., p.26

⁵³ Comme en témoignent les ventes de Caliban et la sorcière qui connaît en 2022 sa 14^{ème} réédition depuis sa traduction espagnole en 2010 chez Traficantes de sueños.

⁵⁴ Communiqué de presse de l'INE du 19 décembre 2022

⁵⁵ Moisés Cayetano Rosado, "Emigración extremeña durante el desarrollismo español (1961-1975)", *Revista de estudios extremeños*, vol. 63, n°3, 2007, p. 1275

Parfois, leurs enfants les rejoignent au village lorsque vient l'heure de leur propre retraite. A l'heure actuelle, malgré les nouvelles arrivées, le village continue à se dépeupler et a perdu un cinquième de sa population en moins de dix ans et plus de la moitié en soixante, ne comptant plus que 919 habitant·es en 2022⁵⁶. Notons également que plus du quart de la population totale a plus de 65 ans alors que les enfants n'en constituent même pas un dixième⁵⁷.

Il y a donc de nombreuses maisons et terrains à l'abandon, ce qui rend le lieu attractif pour des néoruraux et en particulier les néopaysan·nes⁵⁸. Pour donner une idée, on peut encore acheter des terrains agricoles au prix d'1€/m² alors que la moyenne belge est cinq fois plus élevée⁵⁹. Un tour sur les sites des agences immobilières locales nous indique une moyenne de 321€/m² pour les ventes de maisons dans le village⁶⁰. Angel Blas écrivait déjà il y a trente ans à propos du phénomène néorural en Espagne que les néoruraux s'installent dans des régions qui ont le plus souffert de l'émigration localisée, la plupart du temps dans des zones montagneuses et *socialement déprimées*⁶¹.

Malgré ce dépeuplement, et même si de nombreux commerces ont fermé leurs portes les dernières années, le village compte, en basse saison, pas moins de huit cafés et/ou restaurants et sept commerces de détail ainsi qu'un petit marché hebdomadaire.

Autre attrait pour les néoruraux, le village, même s'il s'agit du plus reclus de la vallée de la Vera, ne se situe qu'à deux heures et demie du centre de Madrid, qui abrite non seulement de nombreux groupements d'achats, autant de potentiel·les acheteur·euses de leur production, mais aussi souvent de la famille et des ami·es ainsi qu'un réseau de soutien politique.

⁵⁶ En 2003, le village comptait encore 1.151 habitant·es selon les chiffres de l'INE et en 1960, 2.070 résident·es. En 2022 le village n'en compte plus que 916. Les chiffres sont disponibles sur le site de l'INE (Instituto Nacional de Estadística).

⁵⁷ Selon les chiffres de l'INE, sur un total de 919 personnes, 263 personnes ont plus de 65 ans et 80 seulement ont moins de 16 ans.

⁵⁸ On retrouve ce phénomène dans d'autres régions qui connaissent un certain regain de la vie paysanne, comme par exemple l'Ardèche en France. Voir Catherine Rouvière, *Retourner à la terre. L'utopie néo-rurale en Ardèche depuis les années 1960*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, 500p

⁵⁹ « Baromètre des terres agricoles », Communiqué de presse du 29 juillet 2022 de la Fédération du Notariat. Ceci dit, il n'est peut-être pas pertinent de comparer des terrains en terrasse avec des champs plats faciles à cultiver en agriculture intensive.

⁶⁰ La moyenne est calculée sur base des 8 annonces du moment en date du 20 juin 2023 sur le site de l'agence *Idealista*.

⁶¹ Angel Blas Rodríguez Eguizabal et Xosé Elías Trabada Crende, "De la ciudad al campo: el fenómeno social neorruralista en España", *Política y Sociedad*, 9, 1991, Madrid, p.73

Par ailleurs, il bénéficie d'un microclimat particulièrement propice à l'agriculture. En effet, il s'agit d'un des villages les plus pluvieux d'Espagne avec une moyenne annuelle de 1.200 litres de précipitations par mètres carrés, ce qui constitue non seulement le double de la moyenne régionale⁶² mais également près du double de la moyenne bruxelloise sur l'année 2022, alors que les précipitations se concentrent essentiellement sur deux à trois mois de l'année⁶³. Les réserves d'eau, indispensables à toute activité paysanne, sont donc (encore) une ressource disponible en quantité suffisante.

La topographie en terrasse préserve le village de l'agriculture intensive, et le destine plutôt à la culture des fruits et au maraîchage de subsistance. On y cultive principalement des cerisiers, oliviers, châtaigniers et figuiers. L'élevage, qui fut longtemps une des activités agricoles principales dans le village, disparaît peu à peu. Aujourd'hui, les éleveurs se comptent sur les doigts d'une main⁶⁴. Cependant, l'activité agricole demeure encore particulièrement présente en comparaison avec les autres villages des alentours et la perspective de la subsistance reste encore très ancrée dans la culture locale. Plusieurs néoruraux m'ont fait part du fait qu'il s'agissait d'ailleurs d'une des raisons principales de leur installation dans ce village.

Politiquement, ce dernier se situe traditionnellement à droite de l'échiquier. Historiquement, pendant la guerre d'Espagne, la majorité des habitant·es soutenaient les phalangistes⁶⁵ et les bourgmestres (*alcaldes*) qui se succèdent depuis la transition démocratique sont tantôt du PP (Partido popular), tantôt d'Extremadura Unida ou Ciudadanos.

Enfin, le village possède encore son école qui compte quarante-cinq élèves et une équipe pédagogique particulièrement motivée et engagée. En attestent les mots de Raquel, une de ses institutrices : « Nous essayons d'aborder des thématiques qui forment les enfants au-delà de la simple connaissance et même du "faire autrement" [...] Nous pensons que l'éducation est bien

⁶² Juanjo Espada, "Garganta la Olla, una de las localidades más lluviosas de todo el país", *Canal Extremadura* du 13 janvier 2023

⁶³ L'Institut royal météorologique (IRM) a observé pour l'année 2022, plus sèche que la moyenne notons-le, un total de précipitations de 661,5mm. Cf. site fédéral belge Climat.be

⁶⁴ El Pregón de Garganta, n°1, enero 2019, p.17

⁶⁵ Aujourd'hui encore, l'association de femmes du village organise régulièrement des excursions au Valle de los Caídos, lieu où se trouvait jusqu'il y a peu la tombe de Franco et qui constitue un lieu de pèlerinage fasciste. Cf. e.a. Laura Guien, « Les démons du franquisme. L'Espagne aux prises avec le négationnisme », *Revue du Crieur*, vol. 9, no. 1, 2018, pp. 20-35

plus que la transmission de concepts ; c'est apprendre à être, apprendre à faire, apprendre à vivre ensemble, apprendre à apprendre...»

UTOPISTES DU QUOTIDIEN

L'impulsion de quitter la ville, son bruit et sa pollution, le salariat et ses conditions de travail n'est pas une nouveauté. Le capitalisme industriel a, depuis toujours, poussé des individus à se tourner vers la campagne et les forêts, à l'instar d'Henry David Thoreau⁶⁶ ou Sylvie Barbe⁶⁷. Mais le *retour à la terre* de ces femmes et hommes qui font l'objet de ma recherche n'a que peu à voir avec celui de ces êtres solitaires fuyant la civilisation. Comme le soulignent Danièle Léger et Bertrand Hervieu, il est d'ailleurs malvenu de parler de *retour* car « pour retourner à la terre, il faut en être parti⁶⁸ ». Catherine Rouvière qualifie le phénomène néorural d'« une migration vers la campagne accomplie par des personnes d'origine urbaine ou rurale [...] dans le but de vivre totalement ou partiellement d'une activité agricole⁶⁹ ».

Alors que les années 1970 voient se développer dans une grande partie du monde occidental des communautés hippies, l'Espagne connaît encore ses dernières années de dictature. L'émergence de ce phénomène, tout comme les préoccupations écologistes et anticapitalistes qui le soutiennent, est donc beaucoup plus récente dans la péninsule⁷⁰. Néanmoins, Angel Rodriguez et Xosé Trabada écrivaient déjà en 1991 que ce qui paraissait être quantitativement un phénomène minoritaire de courte durée était devenu une présence dans de nombreuses zones agricoles réparties sur le territoire espagnol, ayant pour effet d'augmenter et de rajeunir la population de certains villages en voie de dépeuplement⁷¹.

A Garganta la Olla, la proportion de néoruraux⁷² a doublé les vingt dernières années, passant de 6,5% en 2003 à 11,5% en 2022. Si les chiffres antérieurs à 2003 ne sont pas disponibles, on

⁶⁶ Henry David Thoreau, *Walden ou la vie dans les bois*, 1854

⁶⁷ Sylvie Barbe, « Portrait d'une écoféministe dans les Cévennes », *Multitudes*, 2017/2 (n° 67), p. 46-53

⁶⁸ Danièle Léger et Bertrand Hervieu, *Le retour à la nature. Au fond de la forêt... l'Etat*, Ed. du Seuil, 1979, p.9

⁶⁹ Catherine Rouvière, *op.cit*, p.22

⁷⁰ Angel Blas Rodríguez Eguizabal et Xosé Elías Trabada Crende, *op.cit.*, p.73

⁷¹ Ibidem

⁷² Au sens large puisque les chiffres ne précisent pas s'il s'agit de personnes issues des villes, mais seulement si elles viennent d'une autre province, communauté autonome ou pays. En l'occurrence, je n'ai comptabilisé que celles venant d'une autre communauté autonome. Alors qu'en 2022, 40,4% de la population du village n'y est

peut néanmoins affirmer, de ce qu'en disent les habitant·es, qu'il s'agit d'un phénomène relativement récent et dont le mouvement 15M, débuté en mai 2011 à Madrid, a constitué le point d'inflexion. De fait, les néoruraux les plus anciens que j'ai rencontré ne sont arrivé·es qu'il y a une quinzaine d'années et la grande majorité après 2011. Le nombre de personnes étrangères a lui aussi doublé sur la même période (passant de 1,5% à 3%).

J'ai décidé de me concentrer essentiellement sur une population de *néopaysan·nes*, personnes dont j'ai estimé qu'elles s'inscrivaient dans une perspective de la subsistance, et retenu comme critères une durée d'installation dépassant les cinq ans et un certain degré d'implication dans la vie du village. Certaines personnes vivent une expérience de quelques mois ou années puis retournent à une vie plus conventionnelle en ville ou plus près d'une ville. Elles arrivent plein d'idéalisme et d'idées reçues, ne se rendant pas toujours compte de l'aspect chronophage et énergivore que demande le travail de la terre, pour des rentrées d'argent qui peuvent sembler dérisoires en comparaison, et repartent désillusionnées. D'autres encore vivent sur un terrain éloigné du village et ne font pas partie de la *communauté* à proprement parler. Ils et elles n'ont donc pas été pris en compte dans le cadre de cette enquête.

Le dénominateur commun des personnes faisant l'objet de mon étude est l'exploitation d'une *finca* (terrain agricole), que ce soit en prêt, location, ou propriété. Au niveau agricole, et souvent en parallèle avec d'autres activités productives, la plupart ont des poules, certain·es des abeilles, cultivent un potager et des fruitiers. Elles vivent toutes au sein même du village, leurs terrains étant éparpillés au dehors. Il s'agit d'une petite dizaine de personnes qui constituent en quelque sorte un *idéal-type*, des figures exemplaires, paradigmatiques ou, pour le dire encore autrement, des *cas* au sens où l'entend le sociologue Jean-Claude Passeron⁷³.

Cependant, d'autres néoruraux, non paysan·nes, constituent en quelque sorte un *deuxième cercle* d'enquêté·es, qui ne font pas moins intégralement partie de l'objet d'étude. Ils et elles se comptent au nombre d'une petite trentaine distribuée en une vingtaine de ménages. Cumulant également les sources de revenus, ils et elles travaillent dans des restaurants, bibliothèque et bureaux, dans la fabrication et vente de produits artisanaux (panderos⁷⁴ traditionnels, bijoux, eau-de-vie, savons, conserves,...), à la poste, comme ouvriers agricoles, kinésithérapeutes,

pas né, cette proportion ne s'élevait qu'à 35,1% en 2003. Chiffres issus du site de l'Institut national de statistiques www.ine.es

⁷³ Jean-Claude Passeron (dir.), *op.cit.*

⁷⁴ Tambour typique d'Espagne

donnent des cours de yoga, d'architecture, de danse, de céramique et de musique, dessinent, écrivent et éditent des livres, font des chantiers, de la menuiserie, de l'électricité, de l'affûtage de couteaux, du théâtre,...

Ces *immigrés de l'utopie*, pour reprendre la formule de Léger et Hervieu⁷⁵, ont entre trente et cinquante ans, sont d'origine espagnole⁷⁶, vivent en couple hétérosexuel et ont des enfants de moins de 18 ans. Ils sont universitaires, laïques, vivent dans d'anciennes maisons qu'ils et elles ont pour la plupart retapées elles-mêmes, voyagent en camion, se disent de gauche, féministes et écologistes.

Certain-es sont venu-es pour créer et vivre en communautés qui elles-mêmes ont formé une espèce de réseau. Très rares sont les personnes arrivées totalement par hasard. La plupart s'y sont retrouvées pour rejoindre des ami-es ou ami-es d'ami-es ou un projet de communauté. Violeta, qui a monté un projet sur un terrain agricole mêlant une pratique agroécologique et artistique, principalement de céramique et de culture de champignons, présente son projet comme faisant partie d'un *mouvement* qui vise à contribuer à la revitalisation des zones rurales à travers la culture dans son sens le plus large. Ce projet est né, dit-elle, de préoccupations partagées par de nombreuses personnes vivant dans des capitales, à la recherche de modes de vie plus durables et porteurs de sens.

Certain-es sont très politisé-es, principalement de tendance libertaire, et ont une expérience militante qui les précède, dans des milieux et collectifs anarcho-autonomes, écologistes, décroissants, anarchistes, de squats, de lutte de soutien aux sans-papiers. D'autres le sont moins et pourraient être qualifié-es plutôt d'hippies, d'autres de punks ou encore de bourgeois-bohèmes.

Pour reprendre les propos de Paolo Stuppia concernant l'expérience néorurale en France : « La pluralité du phénomène du retour invite donc à tourner le regard vers l'extraordinaire multiplicité de formes de vie alternative et de devenir des acteurs qui y prennent part, ne faisant ainsi qu'ouvrir des pistes dans le champ de recherche autour des utopies et des utopien(ne)s en mouvement.⁷⁷»

⁷⁵ Danièle Léger et Bertrand Hervieu, *op.cit.*, p.9

⁷⁶ Une grande partie des personnes rencontrées est originaire de Madrid (ou ses alentours) ou y a vécu un temps.

⁷⁷ Paolo Stuppia, « La révolution dans le jardin. Utopies communautaires et expériences néo-rurales françaises après Mai 68 », *Éducation et sociétés*, vol. 37, n°1, 2016, p.62

« Considérez aussi combien peu de ceux qui travaillent sont employés en choses vraiment nécessaires [chez les autres nations]. Car, dans ce siècle d'argent, où l'argent est le dieu et la mesure universelle, une foule d'arts vains et frivoles s'exercent uniquement au service du luxe et du dérèglement.⁷⁸»

HABITER LA POLITIQUE

Les féministes de la deuxième vague ont mis en évidence et démontré que le privé était politique, allant à contre-courant de la pensée qui avait régné jusqu'alors. Ce qui se passe à l'intérieur des foyers et même des corps n'est pas à tenir éloigné des préoccupations politiques et doit au contraire constituer le cœur des combats politiques. Pensons aux luttes phares de cette époque, pour le droit à l'avortement et à la contraception et contre les violences conjugales, pour ne citer que les plus emblématiques. Il n'y a qu'un pas entre cette posture et celle selon laquelle penser et transformer la société passe par la réflexion et la transformation du quotidien.

Qu'est-ce que ces néoruraux, néopaysan·nes, *alternatifs*⁷⁹, *immigrés de l'utopie* ont-ils et elles réussi à créer ? En quoi leur quotidien se distingue-t-il ? En quoi est-il profondément alternatif dans le sens où il constituerait une alternative au mode de vie dominant en Occident ?

Le politique se retrouve dans tous les choix du quotidien. Dans la façon d'habiter, de se nourrir, d'accoucher, de se soigner, d'éduquer les enfants, d'interagir les un·es avec les autres, de consommer, de penser le collectif, ... Comment les personnes faisant l'objet de ma recherche *habitent-elles* le politique ?

Sur base de mes notes de terrain, j'ai relevé une série de thématiques qui ressortent de ce quotidien, de ce *faire autrement*. Je les ai regroupées en deux ensembles, tous deux liés l'un à l'autre. Ce sont d'une part le fait de *prendre soin* du monde qui les entoure, des autres, de la terre, d'eux et elles-mêmes. De l'autre, le fait de *faire communauté*. Je commencerai par exposer la question du soin et de la sollicitude qui me paraît particulièrement centrale dans l'approche de la subsistance.

⁷⁸ Thomas More, *L'Utopie*, La Dispute, Paris, 2007, p.6

⁷⁹ Geneviève Pruvost, *Quotidien politique...op.cit.*, p.20

1. PRENDRE SOIN DU MONDE

Pour que les communs puissent exister, nous dit Silvia Federici « il nous faut impérativement refuser de fonder notre mode de vie et notre reproduction sur la souffrance des autres et de considérer que nous sommes séparés de ces autres⁸⁰». C'est la base de ce que l'on appelle l'éthique de la sollicitude. Après en avoir esquissé les contours et vu comment elle se traduit dans le cadre de mon cas d'étude, j'aborderai la question de l'approche de la subsistance dans les gestes du quotidien des personnes enquêtées, en quoi cette approche constitue un paradoxe ou non avec un engagement féministe, pour finir enfin sur les rapports qu'ils et elles entretiennent à la terre et à l'environnement.

1.1. Ethique de la sollicitude et travail de subsistance

La question de la sollicitude ou, comme on l'appelle aussi, du *care*, est intrinsèquement liée à celle de la subsistance et de la communauté. Il s'agit ici de prendre la notion telle que développée par Joan Tronto et qu'elle définit comme étant « une activité générique, qui recouvre tout ce que nous faisons dans le but de maintenir, de perpétuer et de réparer notre monde, afin que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nos personnes et notre environnement, tout ce que nous cherchons à relier en un réseau complexe en soutien à la vie⁸¹».

Sur le terrain d'étude, il est vite apparu à quel point cette question était centrale dans tous les aspects du quotidien, tant au niveau du collectif (de la communauté), que du foyer ou de leur milieu environnemental. Il s'agit de prendre soin des personnes, mais aussi des relations que l'on entretient, des projets que l'on mène, de la nature. La nature comme « monde commun, comme ce dont nous faisons partie, ce que nous partageons⁸²». L'enfant, comme l'amie, l'âne, l'arbre ou le sol font l'objet d'attention et de soin au quotidien.

⁸⁰ Silvia Federici, « Féminisme et politique des communs » in C. Verschuur, I. Guérin et I. Hillenkamp (dir.), *Genre et économie solidaire, des croisements nécessaires*, Cahiers Genre et Développement, n°10, Paris, L'Harmattan, 2017, pp. 335-350 [en ligne]

⁸¹ Joan Tronto, *Un Monde vulnérable. Pour une politique du care*, Ed. La Découverte, 2009, p. 13

⁸² Damien Tissot, « Le Souci de la nature. Écoféminismes et éthiques du care », *Multitudes*, n°67, été 2017 Majeure 67 [en ligne]

Constance Rimlinger relève cette même *politique de care* dans son article dédié aux expérimentations écoféministes, tant dans le souci écologique des enquêtées que dans leur attention portée au respect des individus⁸³.

A l'occasion du confinement sanitaire de 2020 s'est par exemple créé un groupe Whatsapp nommé *Solidaridad vecinal* (solidarité de voisinage) afin de soutenir dans son organisation une famille (de néoruraux) dont la fille avait dû être hospitalisée. Le groupe continue à être utilisé pour des appels à solidarité en tout genre. Il en va de même du collectif informel *Mujeres circulares* (littéralement *femmes circulaires*), réunissant des femmes essentiellement néorurales, qui constitue en lui-même un espace dans lequel on prend soin. Chacune peut convoquer un *cercle* si elle en ressent l'envie ou le besoin. Ainsi du soutien et de l'accompagnement reçu par une des membres après une opération (on lui apporte à manger et on reste dormir sur place) ou dans ses démarches liées à son projet de famille monoparentale, du partage des difficultés de couple, ou de l'organisation d'un événement culturel ou politique.

J'ai également pu observer une grande entraide au niveau de la garde des enfants ou encore les témoignages de réelles marques de soutien lorsqu'un·e ou l'autre membre de la *communauté* traverse un épisode difficile, mais aussi une attention et un soin porté en règle générale à la terre et aux animaux, rejoignant ainsi la pensée écoféministe qui prône l'universalisation de *l'éthique de la sollicitude* en étendant sa mise en pratique non seulement aux hommes, mais aussi envers les animaux et l'environnement⁸⁴.

De fait, j'ai relevé une conscience politique de cette question auprès de certaines enquêtées. Ainsi Ana écrit dans le bulletin d'information trimestriel à l'attention du réseau de consommateur·ices (principalement des groupes d'achats) : « Notre façon de s'organiser, de partager et de nous soutenir mutuellement est aussi importante que ce que nous produisons. Ça aussi nous le transposons dans notre quotidien, dans les réseaux que nous tissons dans le village et depuis le village, car nous voulons construire notre vie sur le respect, la communication, le soin et le soutien mutuel. Nous voulons construire une tribu.⁸⁵»

⁸³ Constance Rimlinger, « Travailler la terre et déconstruire l'hétérosexisme : expérimentations écoféministes », *Travail, genre et sociétés*, vol. 42, n°2, 2019, pp.103-104

⁸⁴ Alicia Puleo, *Ecofeminismo: para otro mundo posible*, Ed. Cátedra, col. Feminismos, Madrid, 2021 (2011), p.422

⁸⁵ Ana sur Agranda la Olla en el *Boletín del Puchero*, n°33, déc. 2023, p.12

Quant à Paloma, elle me dit porter un regard féministe sur la maternité, « allaiter son enfant est politique, le soin (el cuidado) est politique ! ».

Cette éthique de la sollicitude constitue un fondement de l'approche de la subsistance et de l'écoféminisme. Selon Damien Tissot⁸⁶, l'écoféminisme part des rapports les plus quotidiens et immédiats que nous avons avec nos proches mais aussi avec le monde qui nous entoure. Et nous enseigne, en faisant appel aux éthiques du care, qu'une réflexion épistémologique sur la nature n'est possible qu'en l'articulant à une réflexion éthique préalable sur les pratiques qui mènent à sa transformation. L'écoféminisme suggère que la nature est « cela même que nous protégeons quand nous faisons attention aux autres, quand nous pourvoyons à leur bien-être, quand nous réunissons autour d'eux les garanties de leur survie ». Plutôt que de fonder l'éthique environnementale sur des valeurs supposément partagées par tout le monde (bien commun, justice, nature), l'écoféminisme l'ancre, en faisant appel à l'éthique de la sollicitude, dans nos pratiques quotidiennes, individuelles et collectives. Il s'agit dans cette approche de privilégier la nécessité de base que constitue la reproduction de la vie, le soin que l'on porte à nous-mêmes et aux autres ainsi que celui que l'on porte au monde qui nous entoure. C'est dans ces activités du quotidien par lesquelles nous reproduisons les conditions de notre existence et à chaque étape de la transformation du réel « que se dessine la nature, comme l'horizon même vers lequel tendent ces activités de care » écrit-il.

Como mujer mi patria es el planeta entero⁸⁷

1.2. Féministes au foyer

Il peut paraître pour le moins paradoxal de se réclamer d'un côté du féminisme, et de l'autre de consacrer tant de temps à des tâches reproductives. L'allaitement à la demande des enfants jusqu'à l'âge de deux ans, par exemple, pousse les mères à être le parent en charge les premières années et les cantonne à la sphère du domestique, les figeant dans des rôles sociaux traditionnels dont on les pensait en voie de se libérer. Les pratiques écoféministes, dans l'approche de la subsistance, de l'allaitement à la demande à la connaissance des plantes traditionnelles en passant par le tricot, ne poussent-elles pas à une forme d'essentialisation des femmes ? Ne les

⁸⁶ Damien Tissot, op.cit

⁸⁷ Slogan d'une banderole brandie le 8 mars 2023 à Garganta la Olla.

confinent-t-elles pas dans la sphère domestique, comme l'a toujours fait le patriarcat dont on voudrait qu'elles se débarrassent ?

Pourtant, les féministes de Bielefeld y voient le « point de départ d'une économie féministe anticapitaliste⁸⁸ » et en soulignent le caractère « fondamentalement indispensable » ainsi que sa « puissance créatrice et productive⁸⁹ ». Silvia Federici les rejoint lorsqu'elle présente le travail reproductif comme « le point zéro de la pratique révolutionnaire » et écrit que : « Tout ce que nous faisons au quotidien pour produire notre existence développe notre capacité à coopérer, non pas seulement à résister à notre déshumanisation mais à apprendre à construire le monde en espace d'épanouissement, de créativité et de sollicitude.⁹⁰ »

Il est question, nous dit Pruvost, de « renverser la perspective analytique » du féminisme universaliste qui voit dans l'accès égalitaire au travail rémunéré et aux lieux de pouvoir un aboutissement, et dans l'assignation des femmes du côté de la nature, l'origine de leur aliénation⁹¹. N'est-elle pas fondamentalement ébranlée par ces « faits et gestes que ces femmes opposent quotidiennement au système de marchandisation du monde et de destruction de la biodiversité⁹² » ? La réappropriation des tâches traditionnellement assignées aux femmes peut avoir « une dimension subversive si elle est prise dans un mouvement critique et contestataire », écrit encore Catherine Larrère⁹³.

Revaloriser ainsi le travail ménager et de soin, cesser de le voir comme conservateur et rétrograde mais au contraire comme un espace d'autonomisation, et même d'émancipation constitue en effet un réel renversement de perspective. La séparation des sphères productive et reproductive a effectivement non seulement conduit à la spécialisation et au confinement des femmes dans le travail domestique, mais aussi à la requalification de ces tâches en corvée et à leur dévalorisation⁹⁴.

⁸⁸ Mies Maria et Bennholdt Veronika, op.cit., p.10

⁸⁹ Ibid., p.10

⁹⁰ Silvia Federici, *Point zéro : propagation de la révolution. Salaire ménager, reproduction sociale, combat féministe*, Donnamarie, Éditions iXe, 2016, p.10 cité par Pruvost, Geneviève. « Penser l'écoféminisme... op.cit., p.35

⁹¹ Geneviève Pruvost, « Penser l'écoféminisme... op.cit., p.30

⁹² Ibidem

⁹³ Catherine Larrère, « L'écoféminisme en paroles et en actes », *Communications*, vol. 110, n°1, 2022, p. 147

⁹⁴ Geneviève Pruvost, « Penser l'écoféminisme... op.cit., p.36

Je pense aujourd'hui que s'il existe une contradiction, elle réside sans doute plutôt dans la division genrée du travail reproductif plutôt que dans sa nature. Dans la plupart des cas rencontrés, ce sont encore les femmes qui portent la plus grande partie de la charge mentale du foyer, qui sont en charge du soin et de la santé des enfants, mais aussi de leurs vêtements (en ce qui concerne la confection ou la gestion des vêtements récupérés), elles qui ont plus tendance à prendre soin des liens sociaux, à pratiquer des métiers *féminisés* (dans le secteur de la santé et du soin à la personne ou encore la fabrication de savons et de crèmes, etc.), tandis que ce sont plutôt les hommes qui sont chargés de la coupe du bois, des travaux dans la maison, du maniement ou de la réparation des machines, et qui vont s'embaucher pour des travaux agricoles ou des chantiers. Ce différentialisme, même s'il n'est pas revendiqué et ne semble pas même souhaité par les personnes rencontrées, se rapproche de fait de la pensée d'Ivan Illich et de sa notion de *genre vernaculaire* qui constituait, selon lui, un principe d'organisation de la subsistance fondé sur un principe soi-disant égalitaire et qui se manifestait par la distinction entre les travaux et savoirs masculins et féminins, les obligeant à l'interdépendance⁹⁵.

Au-delà de certains aspects *différentialistes*, on peut néanmoins observer un grand degré d'égalitarisme au sein de la communauté néorurale. Les femmes néorurales se revendiquent pour la plupart du féminisme et sont nombreuses à faire preuve d'un véritable engagement politique féministe dont les effets sont tangibles à l'échelle du village. J'ai déjà évoqué le sentiment de sororité qui se dégage des relations entre de nombreuses femmes néorurales du village, mais l'engagement va plus loin.

Dans un pays encore fort marqué par un sexisme ambiant, comme en atteste entre autres le nombre accablant de féminicides⁹⁶ ou les résultats des enquêtes emploi du temps (EET)⁹⁷, et où cet état de fait est exacerbé dans le monde rural tant en ce qui concerne les inégalités⁹⁸ que

⁹⁵ Ivan Illich, *Le genre vernaculaire*, Ed. Seuil, Paris, 1983, 252 p.

⁹⁶ Cf. statistiques de la Delegación del Gobierno contra la Violencia de Género du ministère de l'égalité sur le site <https://violenciagenero.igualdad.gob.es>

⁹⁷ Selon la dernière enquête sur l'emploi du temps, la moyenne nationale en Espagne de temps consacré au foyer est encore trois fois plus élevée pour les femmes que pour les hommes (respectivement 4h7 contre 1h54). Cf. "Encuesta empleo del tiempo" sur le site de l'INE (Instituto nacional de Estadística)

⁹⁸ Silvia Soriano Moreno (coord.), *Igualdad de género en el entorno rural y municipal de Extremadura: diagnóstico y propuestas*, 2022, 240 p. www.igualdadrural.es

les violences faites aux femmes⁹⁹, il n'est pas banal de voir des hommes qui cuisinent, font les courses et la vaisselle, s'occupent des enfants, ... et des femmes en couple ou célibataires qui savent manier la tronçonneuse ou le motoculteur et gagnent autant d'argent que leur compagnon, voire plus. Or cela s'avère être la norme parmi les personnes qui font l'objet de cette enquête. Ceci étant, cela n'empêche pas les femmes de relever qu'elles portent une charge mentale bien supérieure à celle de leur compagnon et « qu'il reste encore du boulot » pour atteindre une véritable égalité dans le couple, constat d'ailleurs partagé par plusieurs hommes qui sont engagés dans une dynamique de déconstruction et de remise en question.

Des exemples plus subtils témoignent également du féminisme ambiant : le fait qu'hommes et femmes utilisent non seulement l'écriture inclusive mais vont jusqu'à conjuguer au féminin à l'oral, qu'ils et elles parlent ouvertement des menstruations ou encore le fait pour certaines de ne pas s'épiler, se maquiller ou porter un soutien-gorge. Cela peut paraître anecdotique de le mentionner, mais il me semble que cela reflète un certain affranchissement et une remise en question des normes de beauté qu'il est rare d'observer ailleurs dans de telles proportions.

La bibliothèque communale est elle aussi relativement représentative. Alors qu'elle est très pauvre numériquement parlant et que la plupart des ouvrages semble dater des années 1980, on peut y trouver un rayon *féminisme* qui accueille entre autres *Caliban y la bruja* de Silvia Federici et *Un apartamento en Urano* de Paul B Preciado ainsi que de nouveaux livres pour enfants déconstruisant les stéréotypes de genre.

Enfin, le 8 mars est particulièrement emblématique de la dynamique à l'œuvre dans le village¹⁰⁰. Lorsque pour la première fois et à l'initiative d'une habitante d'une autre commune de la vallée de la Vera s'organise une caravane féministe qui s'arrêtera dans plusieurs villages, l'avis des féministes de Garganta la Olla est clair. Cela fait des années que se met doucement en place une dynamique avec l'association de femmes *autochtones*, il serait dommage de placer l'énergie ailleurs que dans l'organisation du 8 mars au village. Lorsque cette position est communiquée aux autres militantes de la vallée, l'une d'elles répond : « Oui mais c'est sûr que

⁹⁹ Marco López, "Violencia en los medios rural y urbano. Un estudio comparativo sobre la violencia de género en el estado español", *Revista Skopein*, n°15, mars 2017, pp.22-38

¹⁰⁰ Le 25 novembre, journée internationale contre les violences faites aux femmes, le collectif de *Mujeres Circulares* en partenariat avec l'association *La Serrana* avait également organisé des projections, un rassemblement, des prises de parole et une petite manifestation.

Garganta la Olla c'est très particulier, ce que vous avez là, on ne le trouve nulle part ailleurs dans la région ! ».

Lors d'une réunion du collectif *Mujeres circulares*, les femmes présentes soulignent l'importance d'avancer petit à petit dans les rapports avec l'association des femmes du village *La Serrana* (qui s'appelait encore il y a peu *Asociación de las amas de casa*, association des femmes au foyer¹⁰¹), de se concentrer sur ce qui unit plutôt que ce qui divise et racontent comment aux débuts, il a par exemple pu y avoir des tensions à cause d'affiches portant des slogans et des images considérées comme vulgaires par les femmes de l'association¹⁰².

En préparation, enfants et adultes sont invité·es à participer à un atelier de pancartes, une trentaine de t-shirts sont imprimés au pochoir avec une tête de chèvre en forme d'utérus et portant l'inscription *La Vera feminista* que les enfants, de parents néo-ruraux ou non, porteront fièrement le 8 mars pour l'évènement préparé par l'école. La veille, certaines partent de nuit placarder des slogans féministes dans le village. Le jour J, le directeur d'école introduit la journée en rappelant qu'il s'agit d'une journée de lutte et qu'il y a encore du chemin à parcourir pour atteindre une véritable égalité. Ensuite a lieu une présentation par les élèves de la première maternelle à la sixième primaire des différents projets qu'ils et elles ont mené ces dernières années en lien avec le féminisme et l'égalité de genre¹⁰³ ; une table regroupant une sélection de jeux éducatifs¹⁰⁴ et de livres féministes issus de la bibliothèque de l'école avec pas moins de 77 livres ; des chants ; un podcast thématique fait par les enfants, ... suivi d'un grand repas préparé par quelques hommes (néoruraux), une marche jusqu'à la statue de la Serrana et enfin un akelarre¹⁰⁵ sur la place du village

¹⁰¹ Il est très courant dans les villages espagnols d'avoir son association de *Femmes au foyer* qui prend dans certains villages une allure ultra traditionnelle, dans d'autres se transforment en associations de lutte pour l'égalité. Cf. e.a. Fátima Cruz, « Empoderamiento y participación social de las mujeres en el medio rural » in Fundación de estudios rurales, *Agricultura Familiar en España: Mujeres en la actividad agraria y el mundo rural. Un camino de progreso e igualdad*, Madrid, 2009, pp.110-115

¹⁰² Ça a entre autres été le cas lorsque l'une d'entre elles avait affiché une représentation d'une grande vulve avec dessus le slogan « estamos hasta el coño » (on en a ras la vulve).

¹⁰³ Entre autres le projet *Historias de mujeres y mujeres en la historia (Por mí primera y por todas mis compañeras)*.

¹⁰⁴ *Mujeres en la ciencia, Cuidar es otra historia, La oca de la igualdad, ¿Quién es ella?, Feministime (Timeline version féministe), Iguales,...*

¹⁰⁵ En référence au nom donné pour les « sabbats » de sorcières dans la mythologie basque.

où la parole sera donnée à toutes et où elles pourront brûler dans un chaudron *ce qui les opprime*.

Le *féminisme néorural* de Garganta la Olla et sa filiation anarchiste renoue avec les origines libertaires de l'écoféminisme de Françoise d'Eaubonne, bien que la plupart des personnes rencontrées ne se revendiquent pas spécifiquement de l'écoféminisme. Il est regrettable de constater que dans les ouvrages dédiés à l'anarchisme dans la région, il n'est nullement fait état de toutes ces expérimentations écoféministes et libertaires¹⁰⁶.

Certaines néanmoins comme Paloma ou Violeta y font explicitement référence. Cette dernière déclare ainsi s'intéresser « aux connaissances traditionnelles avec une perspective contemporaine écoféministe ». Elle pointe également dans ce qui a forgé ses choix de vie et sa façon de voir, l'influence des peuples autochtones d'Amérique latine où elle a résidé un temps.

Quelqu'un comme Tamara, mère célibataire et baroudeuse, qui vit de la vente ambulante et de la fabrication artisanale de panderos, parle des féministes comme si elle n'en était pas mais valorise par ailleurs le fait de s'entourer de femmes et ne pas avoir besoin des hommes. Elle me partage par exemple, alors que nous nous apprêtons à déménager sa yourte démontée : « Ca me réjouit beaucoup qu'on le fasse entre femmes... quand je l'avais démontée c'était aussi qu'avec des femmes et pour moi c'est très significatif ».

1.3. Notre pain quotidien

Prendre soin du monde, ce n'est pas seulement prendre soin des autres et de son foyer. On l'a dit, cela passe aussi par le fait de prendre soin de soi, de la façon de se nourrir, de se chauffer, de se soigner, de se vêtir et de se loger sans porter préjudice aux autres.

Il s'agit de prendre conscience des processus de fabrication, de la chaîne d'approvisionnement, des matières premières, ressources naturelles et main d'œuvre nécessaires à notre quotidien. Qui se pose la question de savoir si le pain qu'il ou elle mange s'est fabriqué aux dépens d'un sol, d'abeilles ou d'un sous-prolétariat ?

¹⁰⁶ C'est notamment le cas pour Chema Álvarez, *Extremadura anarquista. Siglo y medio de movimiento libertario, represión y contracultura*, Ed. Jarramplas, 2022, 474p.

Les néopaysan·nes sur lequel·les j'ai enquêté en ont bien conscience. Tous·tes sont humbles et pointent qu'ils et elles s'approvisionnent parfois au supermarché et ont des téléphones portables et des ordinateurs. Néanmoins, il me semble utile d'illustrer par quelques exemples issus de mon carnet de notes de terrain en quoi consiste concrètement l'approche de la subsistance.

Une fois par semaine, on prépare quatre pains bien denses (qu'on coupera ensuite en deux et mettra au congélateur). La farine est issue de l'agriculture biologique, moitié blanche, moitié intégrale achetée à une coopérative catalane par sacs de 25kg ; le levain a été offert il y a onze ans par une ferme familiale issue d'une famille de boulangers qui l'a nourri pendant plusieurs générations ; l'eau vient de la source, on va la chercher à la fontaine la plus proche.

Sur les tartines on a le choix entre confiture (framboise, mûre, figue, kiwi ou orange, fabriquées avec la récolte de l'année dernière), miel de la récolte d'il y a deux ans, ou le choco fabriqué par des ami·es d'ami·es d'Asturies.

Comme collation, on donne aux enfants un bout de pain de figues fabriqué avec les figues récoltées en été et séchées au soleil ainsi que des amandes en partie achetées à un ami qui les a récoltées et pelées. On ajoute aussi dans le cartable des mandarines récoltées la semaine dernière.

Une fois par mois, on achète un gros poulet aux copains qui vivent plus loin dans la vallée et se sont lancés il y a quelques années dans l'élevage de poulet bio.

En janvier, on prépare le chorizo pour toute l'année avec les potimarrons qu'on a récoltés le mois d'avant, l'ail de l'été passé, le romarin séché et le pimentón des copains.

Mais il y a aussi l'huile d'olive, le komboutcha, le pâté, le jus de raisin, le vin, les tisanes,...

Je ne me suis jamais sentie aussi proche de ce que je mange que durant les mois que j'ai passés là-bas. J'ai également pu observer une grande place accordée au repas, surtout celui du midi, et une attention particulière aux recettes anciennes et locales qui (contrairement aux recettes actuelles) respectent les saisons des légumes et se basent sur ce qui pousse dans la région. Une recette traditionnelle estrémègne ne prévoit pas de mélanger tomates et avocats par exemple.

Le potager demande son lot de temps et d'énergie et sert principalement à l'autoconsommation (éventuellement aussi à du troc ou simplement du don). Certains légumes comme les tomates

sont propices aux conserves. Sauces tomates et ratatouilles sont ainsi préparées en été et consommées toute l'année.

Une part non négligeable de l'emploi du temps est également consacrée à la gestion du bois. Abattre des arbres, couper les troncs et les branches, les transporter, les stocker pour les faire sécher puis à nouveau les transporter et stocker à la maison et enfin, en bout de course, entretenir le feu pour se chauffer.

Au-delà du travail dans son potager, Ana, qui se plaît à se désigner comme sorcière, fabrique elle-même, avec des matières premières écologiques, des savons, gels douche, shampoings, crèmes hydratantes, dentifrices, teintures mères, produits d'entretien, déodorants, huiles de massage et produits de soin pour enfants qu'elle vend par ailleurs à des groupes d'achats. Ses connaissances en plantes médicinales et traitements traditionnels lui ont permis de n'avoir encore jamais été amenée à devoir faire appel à la médecine allopathique pour soigner ses enfants âgés aujourd'hui de cinq et dix ans.

S'approvisionner en eau, cultiver la terre, fabriquer ses produits d'entretien et de nettoyage, coudre ses vêtements, tricoter des écharpes et des pulls, savoir reconnaître et cueillir les plantes sauvages appropriées pour ensuite les faire sécher et les utiliser à des fins médicinales ou d'hygiène sont toutes des activités en lien avec la vie. Dans l'économie de la subsistance, c'est en effet la vie qui est au centre de l'activité sociale et économique, ainsi que tout ce qui est nécessaire à la production et à la poursuite de la vie sur terre¹⁰⁷. Par ailleurs, assurer sa subsistance, écrivent Mies et Bennholdt, « ce n'est pas seulement travailler dur et vivre en marge de l'existence conventionnelle : il s'agit d'une source de joie, de bonheur et d'abondance¹⁰⁸ ». Une multitude de variétés de fruits et légumes en profusion font le bonheur des petits comme des grands. Les réserves regorgent de conserves, sauces, pâtés, confitures, saucissons,...

L'architecture traditionnelle des maisons extrémègnes semble d'ailleurs à cet égard relever de l'évidence lorsqu'on se place dans une approche de la subsistance, et donne toute son importance au grenier et au cellier. La maison typique extrémègne était à l'époque, écrit un architecte venu s'installer au village, « une partie importante de son économie de subsistance parce qu'elle constituait à la fois son espace de vie et son espace de travail. Tous les coins

¹⁰⁷ Mies Maria et Bennholdt Veronika, op.cit., p.31

¹⁰⁸ Ibidem

étaient mis à profit et au profit des personnes qui l’habitaient et se dédiaient à l’agriculture : ses produits, ses animaux, et ses outils¹⁰⁹». Aujourd’hui, de nombreuses maisons traditionnelles sont à l’abandon, les nouvelles générations leur préférant des constructions modernes, plus lumineuses et confortables. A contrario, les néopaysannes valorisent ces vieilles habitations et sont disposées à y investir du temps et de l’argent pour les rénover. Si aujourd’hui plus personne n’y cohabite avec des moutons ou des ânes, elles n’en demeurent pas moins des espaces allant bien au-delà du simple logement. La maison constitue un habitat à proprement parler dans lequel on stocke les réserves de bois pour l’hiver, les pommes de terre, les oignons, le vin maison ou encore les outils et où on fait sécher des aliments. D’autres choisissent d’auto-construire leur maison, avec éventuellement une base de cabane déjà construite puis démontée et remembrée puis isolée et rénovée ou encore en retapant une vieille ruine, se lançant parfois dans des travaux de plusieurs années dont on peine à voir la fin.

Le travail de subsistance, surtout s’il est choisi et partagé, constitue un réel moyen d’émancipation. L’autonomie qui en résulte permet d’avoir prise sur sa propre vie et son milieu, battant en brèche ce qu’Ivan Illich a appelé le « monopole radical » auquel nous mène la société industrielle et productiviste que ce soit dans le domaine de la médecine, comme de l’éducation ou de l’agriculture. Dans son livre intitulé *La convivialité* et paru en 1973, Ivan Illich déclare que l’humain s’est vu dépossédé de ses capacités à contrôler sa vie, qu’il a perdu toute son autonomie, devenant dépendant des professionnels et experts, et, esclave de ses propres outils¹¹⁰. Il propose pour y pallier de faire appel à l’*outil convivial*, que chacun·e peut utiliser, sans difficulté : « Personne n’a besoin d’un diplôme pour s’en servir ; on peut le prendre ou non. Entre l’homme et le monde, il est conducteur de sens, traducteur d’intentionnalité¹¹¹». Il en appelle à une *société conviviale* où l’humain contrôle l’outil et pas le contraire¹¹².

Lorsque Paloma accouche à la maison, que Poto répare le motoculteur, que Ninon construit sa maison, qu’Arthur produit son miel, Ana son savon ou Eva son yaourt, c’est bien d’une réappropriation de la *fabrique* de leur quotidien qu’il s’agit.

¹⁰⁹ Pregon n°1, p.10

¹¹⁰ Ivan Illich, *La Convivialité*, Ed. du Seuil, Paris, 2014 (1973), p.26

¹¹¹ Ibid., p.45

¹¹² Ibid., p.13

« Il est un art commun à tous les utopiens, hommes et femmes, et dont personne n'a le droit de s'exempter, c'est l'agriculture.¹¹³»

1.4. Paysannerie vivrière

Dans leur ouvrage sur la subsistance, Mies et Bennholdt écrivent : « Nous devons donc rappeler ces vérités fondamentales : *la vie vient des femmes et la nourriture vient de la terre*. C'est pourquoi la terre et la manière dont on la travaille sont, à nos yeux, les deux choses les plus importantes dans la perspective d'une économie et d'une société écologiques. L'agriculture (culture centrée sur la culture du sol) et l'économie paysanne sont des composants essentiels de cette perspective tournée vers la subsistance.¹¹⁴».

L'agriculture pratiquée par les néopaysan·nes rencontré·es, tout comme d'ailleurs dans une large mesure les paysan·nes autochtones, est celle de l'agriculture dite *paysanne*, *vivrière* ou de *subsistance*. Contrairement à l'agriculture intensive, elle repose essentiellement sur l'autoconsommation. Alors que le système capitaliste nous a habitué·es à un mode de vie divisé entre d'une part, le temps et l'espace du travail productif, et de l'autre celui du travail reproductif, il est souvent difficile, lorsque l'on observe la vie néopaysanne, de faire la part des choses entre ce qui est à proprement parler productif de ce qui ne l'est pas. La distinction entre les deux est pour le moins floue, voire inexistante. Même sur les *fincas* une grande partie du travail relève du *reproductif* : abattage des arbres, coupe, transport et rangement du bois, reconstruction de murs en pierre sèche, soin des poules, du potager, ... la production du travail prenant tantôt une valeur d'échange, tantôt une valeur d'usage, les deux n'étant pas opposées l'une à l'autre.

La différence avec les paysan·nes autochtones ne se situe donc pas tant dans le type d'agriculture que dans la façon de la pratiquer, qui se traduit principalement dans un travail agricole sans intrants ni pesticides industriels (glyphosate, etc.), respectant la terre et la nourrissant. La différence des sols est d'ailleurs particulièrement flagrante entre les terres à la végétation luxuriante des néopaysan·nes et celles où seule pousse de la mousse que l'on ne trouve habituellement que sur de la roche, tant la terre semble morte.

¹¹³ Thomas More, op.cit., p.61

¹¹⁴ Maria Mies et Veronika Bennholdt, op.cit., p.162

La plupart cultive, en plus du potager qui sert avant tout à l'alimentation du ménage, des fruitiers dont une grande part de la production est destinée à la vente. Une partie bien moindre est également réservée à la consommation personnelle et une autre à la transformation, principalement en confitures. Certains terrains étaient déjà productifs lorsqu'ils et elles les ont reçus à prêter ou achetés. Pour d'autres, il a fallu recommencer à zéro, nécessitant un travail titanesque de débroussaillage puis de plantation d'arbres (dont le nombre peut atteindre une moyenne d'une quarantaine par an). Il est arrivé que certaines années, tous les arbustes plantés soient mangés par les chevreuils des bois environnants, attaqués par une maladie ou un parasite et que tout soit à recommencer. Une autre fois ce sont toutes les poules qui se font dévorer par un renard. Toute une récolte peut être perdue pour cause de gel, de trop fortes pluies ou au contraire de grande sécheresse. Il n'est pas rare qu'un terrain soit travaillé pendant plusieurs années avant de pouvoir en tirer des fruits. Il me semble important de souligner le caractère précaire de ce type d'activité. L'agriculture paysanne consiste en un travail qui demande beaucoup de patience et de persévérance et qui force l'admiration.

Les un·es se sont par ailleurs essayé·es un temps à l'élevage de moutons, d'autres ambitionnent de le faire dans un futur plus ou moins proche, mais toujours dans une optique d'autoconsommation.

Enfin, certain·es s'investissent dans un travail de sensibilisation et mise en réseau d'acteur·ices de l'agriculture biologique, comme en témoignent les journées agroécologiques organisées avec l'association *Tierra Sana*.

Paradoxalement, comme les terrains se situent en dehors du village, la dépendance à la voiture est particulièrement forte. Que ce soit pour se rendre sur les *fincas* (et transporter le matériel agricole) ou à Madrid pour la vente. Plusieurs m'ont fait part du regret et de la contradiction qui existait dans le fait de cultiver un potager mais de faire une partie de ses courses au supermarché en ville qui est aussi un des seuls endroits où on peut acheter des aliments issus de l'agriculture biologique vu qu'il n'existe pas de magasins d'alimentation bio dans le village ni dans les environs.

1.5. Faire territoire

Il m'a été relaté à diverses reprises que nombreuses sont les personnes, originaires des villes et s'installant au village pour s'essayer à l'agriculture, venant pleines d'assurance concernant leurs

connaissances en permaculture, agroforesterie, etc. « Il faut faire comme ceci et pas comme cela » disent-elles aux autres. Mais l'expérience du *retour à la terre* rend humble et l'importance d'apprendre des locaux qui, même s'ils et elles travaillent la terre en conventionnel, l'arrosant de round up et d'autres poisons, ont aussi une connaissance riche héritée depuis des générations. Les villageois·es connaissent les gestes qu'ils et elles ont vu faire enfants et reproduisent sans en connaître forcément le pourquoi. Une terre n'est pas l'autre. Sa composition chimique varie, le climat de la région aussi. Le sol de Garganta la Olla par exemple manque cruellement de calcium. Chaque année, il convient donc, si l'on veut que les arbres fruitiers soient prolifiques, d'épandre à leurs pieds de la dolomie.

Les néopaysan·nes rencontrés valorisent la culture en terrasse, débroussaillent les parcelles abandonnées depuis parfois des décennies et reconstruisent les murs en pierre sèche avec les mêmes roches que les paysans du 16^{ème} siècle.

Mais connaître un territoire, c'est non seulement connaître son sol, ses montagnes, sa rivière et ses arbres, mais ce sont aussi ses chants, ses légendes, ses plats et ses breuvages. Ce sont les sons des cloches de l'église qui varient en fonction de l'annonce d'un décès, d'un mariage ou de la messe.

Les personnes faisant l'objet de cette étude accordent énormément de valeur aux savoirs ancestraux et discutent inlassablement avec les anciens autour des histoires du village, la façon de préparer tel plat ou les subtilités de telle variété de fruit. On peut parler d'un réel langage commun qui se crée et s'entretient. Ils et elles adoptent le territoire sur lequel elles ont jeté leur dévolu et, tel un arbre, y plantent leurs racines, en faisant leur son histoire, son climat, ses chants,... Ainsi les un·es fabriquent du pimentón de la Vera (piment doux), d'autres du chorizo, du pain de figues ou du vin artisanal *de pitarra*, ils et elles chantent et jouent les chants populaires. J'ai compté une dizaine de femmes qui n'ont pas grandi dans le village et pour la plupart même dans la région, qui chantent les chansons traditionnelles, jouent du pandero et maîtrisent les *palmas* (jeu de mains).

Mais il ne s'agit pas seulement de connaître son territoire, ni même juste de l'adopter mais véritablement de se le réapproprier, en le transformant.

« Si on devait choisir un geste », écrit Emilie Hache dans l'introduction du recueil de textes écoféministes, « un mot capable d'attraper et nommer ce que font les écoféministes, ce serait celui-ci : *reclaim*, [...] qui signifie tout à la fois réhabiliter et se réapproprier quelque chose de

détruit, de dévalorisé et le modifier comme être modifié par cette réappropriation.¹¹⁵» Il ne s'agit en aucun cas d'un simple retour en arrière, mais plutôt « de réparation, de régénération et d'invention, ici et maintenant¹¹⁶».

La légende de la *Serrana de la Vera* est à cet égard particulièrement emblématique¹¹⁷. Les néoruraux ne l'ont pas seulement adoptée, mais lui ont donné une interprétation féministe. C'est également le cas en ce qui concerne l'architecture locale traditionnelle. Ce sont les néoruraux qui sont disposés à acheter ou louer les vieilles maisons du *centre* du village dont une partie tombe en ruine. Les *locaux* leur préférant des appartements et maisons modernes avec une *cochera* (garage/remise) et toutes les facilités, chauffage électrique et air conditionné. Non seulement ils et elles réhabilitent d'anciennes maisons, mais y introduisent des nouveautés comme le système de chauffage avec un poêle de masse que l'on alimente le matin et qui permet de chauffer toute la maisonnée.

Ce lien au territoire rejoint la position de Val Plumwood lorsqu'elle dit de l'attachement de nombreux peuples indigènes pour leur terre qu'il « n'est pas fondé sur une vague théorie cosmologique, abstraite et purement cérébrale, mais sur la formation d'une identité, sociale et personnelle, en relation avec certains endroits particuliers d'une région, qui crée des liens souvent aussi spécifiques et aussi puissants que ceux de la parenté et leur sont analogues en ceci qu'ils suscitent des responsabilités locales très spécifiques envers les lieux dont il convient de prendre soin¹¹⁸». Il s'agit, ajoute-t-elle, d'une « liaison essentielle entre le moi et le territoire¹¹⁹». Autrement dit, de constituer et forger un territoire qui, en même temps, forge celle et celui qui l'habite.

¹¹⁵ Emilie Hache, « Introduction. Reclaim ecofeminism ! » in Emilie Hache (dir.), *Reclaim. Recueil de textes écoféministes*, Ed. Cambourakis, 2016, p.23

¹¹⁶ Ibidem

¹¹⁷ Il s'agit d'une légende dont les premiers écrits remontent au 17^{ème} siècle selon laquelle une jeune femme de *bonne famille* dont le fiancé avait annulé les fiançailles décida de partir vivre dans la montagne et s'y réfugier dans une grotte en se vengeant sur tout homme qu'elle rencontrait sur son passage.

¹¹⁸ Val Plumwood, « La nature, le moi et le genre : féminisme, philosophie environnementale et critique du rationalisme », *Cahiers du Genre*, vol. 59, n°2, 2015, p.36

¹¹⁹ Ibid., p.42

1.6. Le temps de la terre

Puis, il y a le temps du territoire qui me paraît également fondamental dans ce *quotidien politique*¹²⁰.

Le temps dans la société capitaliste et urbaine, à quelques exceptions près comme le temps de l'administration ou de la justice, est particulièrement rapide. Les nouvelles technologies de communication ont exacerbé cet état de fait. La lenteur du temps de la terre paraît son opposé si on les compare. Dans le potager, on plante les poireaux neuf mois avant de pouvoir les consommer ! Mais ce n'est rien en comparaison au temps des fruitiers pour lesquels il faut souvent attendre cinq ans avant qu'ils donnent des fruits et huit à dix ans pour qu'ils deviennent vraiment productifs.

Paloma pointe ainsi cette différence du rapport au temps entre la ville et la campagne et déclare que dans les premiers temps « on garde les réflexes capitalistes et productivistes ». Elle se rappelle ainsi d'un vieux paysan leur disant qu'ils et elles étaient folles de vouloir calculer combien leur rapportait chaque arbre en termes de rapport argent/temps. Elle déplore le fait qu'encore aujourd'hui, dix ans après son installation, il lui arrive souvent de s'impatienter de la lenteur du rythme de la croissance des fruitiers.

En ville, la plupart du temps, au bureau comme à l'usine, le travail reste par ailleurs inchangé selon la saison de l'année. Mises à part les périodes de vacances, les rapports d'activités ou assemblées générales, des périodes avec plus ou moins de travail, la nature du travail demeure la même. Au temps globalement uniforme de la ville, s'oppose le temps cyclique de la terre. A Garganta la Olla, ce sont les saisons qui décident du travail, des récoltes, des semis, de la taille, de la coupe,... L'alimentation change drastiquement d'une saison à l'autre. Pas de guacamole en juin, ni de courgettes farcies en décembre !

Mais on l'a dit, le territoire ne se résume pas à la terre et j'ai été surprise de constater le temps qui était consacré à *la communauté* : chantiers collectifs, préparation de fêtes, évènements politiques,...

Puis, il y a le temps du foyer. A 14h, la journée d'école est finie et les enfants n'ont pas encore dîné. S'il existe une cantine qui prévoit des repas industriels, aucun parent néorural n'y inscrit ses enfants. Ce qui veut dire qu'ils et elles prennent le temps de préparer le repas et de manger

¹²⁰ Pour reprendre l'expression utilisée par Geneviève Pruvost, *Quotidien politique*,... op.cit

tous les midis en famille. Je l'ai dit, le temps n'est pas clairement divisé et réparti entre productif et reproductif et il n'est pas rare que les enfants accompagnent leurs parents à la *finca*.

Lorsqu'Ana tricote un pull, en plus du temps qu'il faut pour la confection, elle le prévoit toujours plus grand pour que son enfant puisse le porter pendant trois ans et le passer ensuite directement à son petit frère.

L'époque actuelle est plus déterminée par l'espace que par le temps nous dit Michel Foucault, et « le temps n'apparaît probablement que comme l'un des jeux de distribution possibles entre les éléments qui se répartissent dans l'espace¹²¹ ». Si c'est le cas dans la société urbaine et industrielle, cela ne semble pas l'être dans une approche de la subsistance où espace et temps sont inextricablement liés.

No commons without a community¹²²

2. FAIRE VILLAGE

Ce qui distingue peut-être l'objet de cette étude d'autres expériences qui individuellement lui ressemblent beaucoup, est la *communauté* qui en résulte. Que ce soit dans les villages aux alentours, à Notre-Dame-des-Landes, dans le Perche ou ailleurs en Belgique et en France, il ne m'était encore jamais donné de rencontrer un tel degré de vie communautaire.

Selon Ferdinand Tönnies, un des fondateurs allemands de la sociologie, lui-même issu du monde rural, les communautés villageoises traditionnelles correspondent « à une forme aboutie de vie en société, propice plus que tout autre à l'accomplissement humain¹²³ ». Le voisinage, écrit-il à la fin du 19^{ème} siècle, est le « caractère général de la vie commune dans le village où la proximité des habitations, la borne mitoyenne du champ, voire la simple limite des terres, déterminent les nombreux contacts des hommes, d'où résultent l'accoutumance et la connaissance intime réciproque, rendant ainsi nécessaire l'organisation commune du travail, de

¹²¹ Michel Foucault, Dits et écrits (1984), n°360, p.752-762, Gallimard, Nrf, Paris, 1994 conférence « Des espaces autres » 14 mars 1967, publiée en 1984 [en ligne]

¹²² Maria Mies, "No commons without a community", *Community development journal*, 2014, vol.49, p.106-117

¹²³ Hervieu Bertrand et François Purseigle, *Sociologie des mondes agricoles*, Armand Colin, 2013, p.16

l'ordre et l'administration¹²⁴». Au règne de l'individu et du contrat qui caractérise la société (*Gesellschaft*), Tönnies oppose le nous collectif de la communauté (*Gemeinschaft*). « Alors que dans la communauté, [les hommes] restent liés en dépit de toutes séparations, dans la société, ils sont séparés en dépit de toutes liaisons¹²⁵» écrit-il.

Pendant longtemps, en sociologie, le paysan n'existait d'ailleurs pas comme individu, explique Bertrand Hervieu, mais comme partie intégrante de la communauté villageoise. « Ce qui fait le paysan, c'est la communauté, l'appartenance à un groupe » écrivait ainsi Mendras¹²⁶.

Alors que le système des professions qui émerge avec la révolution industrielle valorise *l'expert anonyme*¹²⁷ vu comme le garant de toute légitimité professionnelle, à Garganta la Olla, interconnaissances, réputations et recommandations continuent de façonner le quotidien des relations villageoises. Quelle meilleure garantie que de connaître les personnes avec qui ou pour qui on travaille ? Connaître l'entrepreneur, le policier ou le bourgmestre semble essentiel au bon fonctionnement de la communauté villageoise.

L'organisation de la subsistance suppose l'existence de *communs* et de coopération communautaire¹²⁸. C'est dans le quotidien des habitant·es du village que se construisent les communs et ce sont ces communs qui construisent la communauté. Très concrètement cela se traduit dans le commerce, prêt ou troc, mais aussi la fête, la musique ou les lieux de convivialité.

« Tous les mois ils se réunissent pour célébrer une fête »¹²⁹

2.1. Fêtes, traditions et lieux de convivialité

La fête constitue un aspect non négligeable de la vie communautaire et de sa convivialité, voire un pilier. Les fêtes jalonnent la vie du village et de ses habitant·es et constituent autant de moments qui rythment l'année. Certaines sont ancestrales, d'autres ont émergé plus récemment

¹²⁴ Hervieu Bertrand et François Purseigle, op.cit., p.16

¹²⁵ Ibid, p.19

¹²⁶ Ibid., p.58

¹²⁷ Geneviève Pruvost, Quotidien politique... op.cit., p.56

¹²⁸ Mies Maria et Bennholdt Veronika, op.cit., p.18

¹²⁹ Thomas More, op.cit., p.56

et sous l'impulsion néorurale. Ainsi sont venues s'ajouter au carnaval, à la fête de la sardine et aux fêtes taurines traditionnelles, le festival de contes, porté par un collectif autogéré et bénévole qui se déroule sur trois jours et rassemble des visiteur·euses de toute la vallée depuis huit années consécutives¹³⁰. Ou encore le projet de théâtre itinérant coconstruit avec les participant·es ou le projet de fin d'année de l'école auquel participent de nombreux parents.

Le rôle de l'école est à cet égard particulièrement significatif et agit comme réel vecteur de cohésion sociale, que ce soit directement ou indirectement via l'association de parents. De nombreux parents sont amenés à s'investir dans la vie scolaire. C'est le cas par exemple d'une maman qui donne des ateliers dans l'école autour de la question des inégalités de genre ; d'une autre qui organise des ateliers créatifs, et d'une multitude qui s'engage dans la préparation et l'organisation de la pièce de théâtre que les parents d'élèves montent pour la représentation de Noël ou encore pour le concours de carnaval : choix des thématiques, élaboration des costumes, construction du carrosse et même préparation d'une chorégraphie. Le carnaval (trois jours de fête) est, soulignons-le, un moment particulier dans la vie communautaire du village qui demande un réel investissement de la part des habitant·es. Notons par ailleurs le rôle de certains néoruraux dans l'évolution des pratiques. A titre d'exemple, l'idée est venue un jour à l'un d'eux de préparer une chorégraphie pour le concours de carnaval. Dix ans plus tard, plus de la moitié des participant·es en présentent une et la chose semble tout à fait entrée dans les traditions.

Ces moments de collectivité sont essentiels pour le tissage de liens, le renforcement du sentiment d'appartenance à une communauté. On crée, construit et s'amuse ensemble.

Les fêtes d'anniversaire, nombreuses lorsqu'on a un enfant et *a fortiori*, cela va sans dire, si on en a plusieurs, sont également des moments clés du *faire communauté*.

Si la tradition s'est perdue d'élever un cochon, il est par contre encore courant d'en acheter un en âge d'être abattu et de, en famille (élargie), l'abattre et le dépecer.

Et au sein de la communauté villageoise, il y a la communauté néorurale. Là aussi les fêtes sont fréquentes et constituent de réels moments de cohésion qui peuvent prendre une forme très créative notamment lorsqu'il s'agit de cabarets.

¹³⁰ Pour en savoir plus, voir le site du festival www.unaolladecuentos.es

Chacune de ces occasions est une opportunité pour sortir les *panderos* traditionnels en peaux de bête, bouteilles en verre ou tout objet pouvant servir de support pour battre le rythme et chanter des chansons populaires traditionnelles qu'un nombre considérable de femmes néorurales se sont réappropriées.

Tout comme les fêtes, les cafés sont des lieux de rencontre essentiels à la vie du village. Un jour, alors que je discutais avec Marcelo, un habitant qui n'a jamais quitté son village natal, sur la raison pour laquelle il ne s'était pas rendu à la représentation théâtrale (en rue), il me répond avec un naturel déconcertant que c'est la tradition au village de faire la tournée des cafés à cette heure-là et que ça ne se fait pas d'y déroger. On y rencontre toujours les mêmes visages familiers, principalement masculins, jeunes et vieux. En hiver, il y fait bien chaud, en été bien frais. Le chauffage central n'ayant pas encore percé et les maisons étant extrêmement mal isolées, elles peuvent être très froides et humides en hiver.

Les bancs de la place du village semblent d'ailleurs avoir la même fonction de rencontre pour les personnes plus âgées et la sortie de l'école pour les adultes plus jeunes.

Enfin, plusieurs néoruraux m'ont parlé de leur envie de créer un centre social qui ne soit ni privé, ni institutionnel, pour les enfants et adolescent·es du village où elles et ils pourraient développer des activités culturelles et militantes.

2.2. Vente, troc, prêt, échanges,... économie formelle et informelle

Il est également à noter l'importance persistante de l'économie informelle dans le village, qui se pratique tant par les villageois·es *d'origine* que par les *nouveaux*. Les habitant·es se vendent des œufs *caseros*¹³¹, des champignons, des amandes pelées ou des *empanadas*¹³², font appel à la coiffeuse du village ou à la pâtissière qui réalise des gâteaux licornes et dinosaures pour les anniversaires et les communions.

Là où les *autochtones* fonctionnent plutôt dans des systèmes d'aide et de soutien intrafamiliaux, les néoruraux expérimentent des modes de fonctionnement propres. Le troc et l'échange de services sont par exemple des pratiques extrêmement courantes : massages contre huile d'olive, réparations mécaniques contre savons artisanaux, légumes contre yaourt de chèvre,... L'un

¹³¹ Littéralement *fait maison*

¹³² Spécialité argentine

vient aider l'autre à tailler des fruitiers une matinée qui le lui rend en l'aidant à abattre des arbres un autre jour.

Certains ménages possèdent des animaux en commun, les uns des poules, les autres des ânes. Ou ils se partagent du matériel qu'ils possèdent en commun. C'est par exemple le cas pour le hachoir qui sert tant pour la fabrication du chorizo que celle du pain de figue ou encore les alambics pour la fabrication des liqueurs et de l'eau-de-vie. Pour le prêt de matériel agricole individuel, il est prévu un système d'amortissement de deux euros par heure d'utilisation par machine empruntée.

J'ai également relevé une série de démarches d'entraide. Parmi celles-ci on peut citer l'organisation de *kukos*¹³³, entre quatre ménages ami-es, où chacun convoque à son tour les autres pour une matinée de travail collectif. Il peut s'agir de la construction d'un mur en pierre sèche comme de l'abattage et du dépeçage d'un mouton en passant par la construction d'une terrasse ou la coupe d'arbres. Citons encore le projet de *mini vivero*¹³⁴, espace géré en collectif et dédié à l'ensemencement.

Bien sûr de nombreux·ses villageois·es combinent, on l'a vu, avec une autre source de revenus, salariée ou non. Pour les différent·es producteur·ices et artisan·es *alternatifs*, à l'instar des personnes sur lesquelles Geneviève Pruvost a enquêté, et contrairement au stéréotype d'immobilisme des campagnes, ils et elles « louvoient entre deux mondes économiques (subsistance locale et circuits de vente citadins)¹³⁵ ». La vente se fait principalement via des groupes d'achats communs ou des circuits de vente directe, essentiellement à Madrid mais aussi ailleurs dans le pays. Mis à part un projet de fabrication de *Vermouth* en phase de légalisation et un projet mêlant céramique et culture de champignon qui s'inscrit plutôt dans une dynamique de subsides et appels à projets, la majorité ne ressent pas le besoin de passer par un processus de légalisation et certifications officielles. Certain·es néanmoins font appel à une *certification sociale participative (CSP)*¹³⁶, basée sur la confiance des pairs mais usant d'une méthode et de critères certificatifs allant bien au-delà d'une certification en bio classique, notamment en

¹³³ Qui vient de *curros colectivos* (littéralement *boulot collectif*)

¹³⁴ Littéralement *mini pépinière*

¹³⁵ Geneviève Pruvost, *Quotidien politique...* op.cit., p.14

¹³⁶ C'est le cas de la certification de l'assemblée de productrices (sic) et consommatrices (sic) *El Puchero*

termes de fonctionnement interne et de communication avec les client·es¹³⁷. D'autres n'en ressentent pas le besoin, ou officialisent une partie de leur activité (fruiticulture) et pas l'autre (transformation). L'un d'eux vend même par commodité le fruit de ses récoltes dans le circuit conventionnel (et donc au prix du marché conventionnel) alors que ses fruits sont biologiques. Enfin, certains collectifs constituent ensemble d'autres collectifs. C'est le cas par exemple d'Agranda la Olla et de La Invierna qui (avec Dos Castaños basés dans un village voisin) ont créé la *Verde Vera* et font partie avec quatre autres collectifs de *El Puchero*, assemblée de producteur·rices et consommateur·rices agroécologiques.

2.3. Communication

Faire communauté implique d'interagir et de communiquer les un·es avec les autres.

Le moyen de communication le plus commun est le bouche-à-oreille. On se croise tous les jours, en rue, sur la place, au café ou à la sortie d'école. Ensuite, les habitant·es utilisent principalement WhatsApp, devenu le moyen de communication privilégié depuis une dizaine d'années. J'ai relevé parmi les groupes d'échange, majoritairement ou exclusivement constitués de néoruraux, quatre groupes principaux. Le plus grand regroupe près de cent personnes et est consacré aux voyages depuis ou vers le village. En effet, les trajets sont un élément non négligeable dans la vie des habitant·es, dépendant·es de la voiture pour leurs déplacements (pour certain·es quotidiens) vers les villages des alentours ou la capitale. Le groupe des *petites annonces*¹³⁸ regroupe quant à lui septante membres. Le groupe plus restreint *Solidaridad vecinal* que j'ai évoqué plus haut s'adresse à des personnes plus proches et concerne des demandes plus personnelles, voire intimes. Enfin, une autre petite trentaine participe au groupe de femmes constituées en collectif informel *Mujeres circulares*, dont un tiers seulement sont vraiment actives ainsi que celui de l'association de parents de l'école.

Citons aussi comme autre moyen de communication au sein du village la revue trimestrielle de la commune *El Pregón*, portée principalement par des néoruraux mais lue par tout le monde qui consiste en articles de fond sur des thématiques qui touchent le village ou relatant des

¹³⁷ Les *boletines* que les producteur·rices adressent aux consommateur·rices via l'assemblée *El Puchero* sont d'une impressionnante transparence et démontrent une réelle relation de confiance et d'échange entre producteur·rices et client·es.

¹³⁸ Il s'appelle *Offertillas y pedidos*, littéralement *petites offres et demandes*.

événements passés, retranscriptions d'entretiens avec des habitant·es du village, dessins, bd, photos, etc.

Pour finir, le *bando movil*, vestige du passé. Cette version moderne du crieur public consiste en annonces faites au micro et qui résonnent dans tout le village mais que l'on entend également depuis les hauteurs avoisinantes. Aujourd'hui, elles sont également relayées sur le site Internet du village. C'est le policier du village (il n'y en a qu'un) qui est en charge de la tâche d'annoncer le marché du lendemain, le concours de vin artisanal ou la perte d'objets perdus, mais aussi la minute de silence prévue en mémoire des victimes de féminicides ou le lieu de rendez-vous pour un rassemblement politique.

Mais l'élément le plus percutant réside sans doute dans la façon de communiquer. Nombreux sont les néoruraux qui semblent avoir acquis les bases de la communication non violente et maîtriser les outils de facilitation et d'*intelligence collective*. Il est frappant de voir lors de réunions auxquelles j'ai assisté par exemple, à quel point la parole semble partagée équitablement et bénéficier d'une écoute active de la part des participant·es.

2.4. Choc de cultures ?

Catheriene Rouvière dans son ouvrage sur l'utopie néorurale en Ardèche qualifie la rencontre entre les autochtones et les nouveaux arrivants, d'un réel « choc de civilisations et de cultures¹³⁹ ». Elle peint une population radicalement différente de la population locale, avec d'un côté des jeunes aux idées et mœurs progressistes et opposées au progrès agricole, et de l'autre une population plus âgée, attachée aux valeurs traditionnelles mais avide de modernité et qui exprime par ailleurs la « peur de se voir déposséder de leur pouvoir¹⁴⁰ ». Les rapports, du moins durant la première vague, sont problématiques et se manifestent essentiellement soit par l'hostilité, soit par l'indifférence, écrit-elle¹⁴¹.

Or, dans le cas qui nous intéresse ici, la rencontre entre les personnes autochtones et les néoruraux n'est, à quelques exceptions près, pas conflictuelle. La nouvelle population ressemble à celle décrite dans le cas de l'Ardèche en termes de valeurs et de mode de vie,

¹³⁹ Catherine Rouvière, *op.cit*, p.129

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.190

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 181-185

recherche d'autonomie, libération du temps, refondation des rapports humains, rapport à la nature ou encore à l'éducation¹⁴², mais les autochtones ainsi que les rapports qu'ils et elles entretiennent avec les *immigrés* semble quant à elle différer à divers points de vue.

Rappelons tout d'abord que l'agriculture intensive non seulement fut plus tardive en Espagne mais qu'en outre le caractère montagneux de la région ne s'y prête pas. Même si la façon de la pratiquer se différencie considérablement, le type d'agriculture pratiqué par les un·es et les autres est le même. Il s'agit d'une agriculture familiale et à petite échelle. De nombreux autochtones possèdent des terrains avec des fruitiers, un ou plusieurs potagers et des poules et combinent leur activité agricole avec une autre source de revenus. Par ailleurs, l'ancienne génération, née entre 1925 et 1940, est à bien des égards plus proches du mode de vie des néopaysan·es que de leurs propres petits-enfants qui bien souvent ont soit déserté le village soit embrassé un type de vie radicalement différent.

Après six mois de vie dans le village et avoir rencontré, discuté, noué des relations et des amitiés avec un grand nombre d'habitant·es (néoruraux et autochtones), je rejoins personnellement la position d'Alicia, qui est née et a grandi dans le village et selon laquelle, en ce qui concerne les personnes plus âgées (qui constituent une grande partie de la population villageoise), « soit ils s'en foutent et ça leur est égal, soit ils trouvent ça vraiment positif. Ils sont contents que des jeunes s'intéressent au village, le font vivre lui et l'école, s'intéressent à la terre et à la façon qu'ils avaient eux-mêmes de la cultiver ».

C'est également ce qui ressort d'un entretien de María Pancho, octogénaire originaire du village et éleveuse de chèvres : « Je vous aime vraiment bien vous [les néoruraux]. Vous ne causez de problèmes à personne, vous travaillez et grâce à vous il y a plus de gens dans le village. Si non, le village va finir sans personne, regarde le nombre de vieux qu'il y a, si tu commences à compter... Le village est en train de mourir.¹⁴³»

Si conflit il y a, il provient plutôt d'une population plus jeune, désœuvrée, consommatrice de drogues, adhérente aux idées d'extrême droite du parti Vox et opposée à tout ce qui s'apparente à la gauche et au féminisme. Ce sont les mêmes, selon Alicia, qui rejettent le tourisme. « Il y aura toujours des gens qui veulent se plaindre et critiquer tout et n'importe quoi », dit-elle.

¹⁴² Ibid., pp.151-159

¹⁴³ El Pregón de Garganta, n°1, enero 2019, p.18

Néanmoins, même si les relations sont dans l'ensemble plutôt amicales, il est à noter qu'il existe bel et bien deux mondes.

L'école est à cet égard particulièrement révélatrice. Tout le monde inscrit ses enfants à l'école du village, du moins à partir des années de primaire. Ainsi, parents et enfants se côtoient au quotidien et partagent le même espace et bénéficient du même enseignement. Pourtant, si certains se mélangent, la plupart des enfants se lient d'amitiés avec d'autres enfants du *même monde*. Il en va de même en ce qui concerne les parents qui, à la sortie de l'école, se regroupent d'un côté ou de l'autre.

En effet, si les rapports sont apaisés, le choc de cultures persiste. La société rurale extrémègne reste encore particulièrement sexiste et la répartition des rôles extrêmement genrée. Aux anniversaires, par exemple, les pères boivent des bières à l'extérieur alors que les mères s'activent à cuisiner, préparer, débarrasser et s'occuper des enfants. Ce sont surtout les mères qui participent aux activités liées à l'école et à l'association de parents d'élèves (préparation de la pièce de théâtre, repas, réunions,...), les hommes *autochtones* ayant tendance à s'en tenir éloignés. En revanche, il en va tout autrement en ce qui concerne les parents des enfants d'*immigrés* dont les pères sont tout aussi impliqués que les mères.

Les différences culturelles se manifestent également dans les habitudes alimentaires, les goûts, esthétiques, le mode de vie, le rapport à la religion, ... Les un-es privilégient les maisons anciennes, les autres des appartements modernes ; pour récolter de l'argent pour l'association des parents, les un-es préparent des pâtisseries traditionnelles sucrées et frites¹⁴⁴, les autres du pain intégral bio (qui seront par contre dans les deux cas achetés par tout le monde) ; les un-es votent pour les bonbons comme thématique de carnaval, les autres pour l'Illiade (mais tout le monde participe à ce qui a été décidé) ; les un-es inscrivent leurs enfants au cours de religion, les autres au cours de morale ; les un-es utilisent sans économie des gobelets, assiettes et couverts en plastique jetables et boivent des sodas sucrés alors que les autres boivent du komboutcha et autres jus artisanaux dans des verres réutilisables,...

Toutefois, tout le monde fréquente les mêmes cafés, la même école, la même pleine de jeux, le même marché, etc. Ce qui est loin d'être le cas en ce qui concerne les populations aux origines socio-culturelles différentes à Bruxelles. L'influence des un-es sur les autres n'est pas non plus à négliger, tant en termes d'échanges de services que de savoirs. J'ai évoqué l'intérêt des

¹⁴⁴ Floretas, perrunillas, huesillos,...

néoruraux pour les traditions locales ; comment les anciens géraient-ils les forêts de chênes par exemple ? Mais il en va de même dans l'autre sens, notamment au niveau de l'agriculture avec l'exemple de certains paysans autochtones intéressés par la manière de faire des néoruraux qui cultivent en bio. Comment font-ils pour ne pas avoir de chenilles sur leurs choux par exemple ? Certains cultivent même des terrains ensemble en agriculture biologique.

Enfin, Arthur relève l'importance des relations de voisinage, de nombreux néoruraux se liant avec leurs voisins directs (souvent plus âgés) avec qui ils et elles créent une relation quasi familiale.

« Qui, aujourd'hui, entre deux métros, ne rêve de vivre à la campagne ? Qui ne rêve de retrouver, loin des miasmes et de la frénésie urbaine, cette vie simple, en harmonie avec la nature qu'on prête aux paysans d'autrefois ? Nostalgies du village où tout le monde se connaissait, nostalgies d'un travail où l'on voyait, où l'on palpait ce qu'on faisait, nostalgies de ces savoirs fondamentaux – désormais enfouis ou dévalués – qui permettaient de maîtriser son univers, nostalgies d'une sagesse qui savait placer l'homme dans la nature et non pas contre elle...¹⁴⁵»

3. RETOUR AU PASSÉ OU CONSTRUCTION D'UNE HÉTÉROTOPIE

Si par de nombreux aspects, la vie néopaysanne s'apparente à celle des paysan·nes d'autrefois, elle s'en écarte probablement tout autant.

Les personnes que j'ai rencontrées ne vivent aucunement dans une nostalgie figée du passé et n'aspirent pas à un *retour en arrière*. Elles savent que le monde de leurs grands-mères était empreint d'oppression, de sacrifices, d'abnégation et de silences, rejoignant ainsi l'autrice et vétérinaire de campagne María Sanchez qui invite ses *sœurs de terre* (hermanas de tierra) à se prémunir contre tout discours qui tend à embellir le passé, lui attribuant un caractère romantique et occultant ainsi une réalité faite d'inégalités et de violence¹⁴⁶. « Nous avons besoin de

¹⁴⁵ Danièle Léger et Bertrand Hervieu, op.cit., p.7

¹⁴⁶ María Sanchez et Lucía López Marco, "Por un feminismo de hermanas de tierra", mars 2023 [en ligne]

nouvelles ruralités pleines de féminismes, d'agroécologie, de diversité, écrit-elle, mais aussi [...] de mémoire¹⁴⁷».

Par ailleurs, le quotidien des néopaysan·nes d'aujourd'hui n'a de fait pas tant en commun avec celui du monde d'hier. Tous·tes utilisent des machines, que ce soit au champ ou dans la cuisine. Motoculteur et tronçonneuse aussi bien que mixeur et machine à laver rendent les tâches du quotidien incomparables à ce qu'elles représentaient dans le passé. Il en va de même pour la voiture utilitaire qui constitue un outil de travail fondamental. Internet, s'il est moins indispensable que dans nos sociétés capitalistes et urbaines, n'en est pas moins très présent et, à de rares exceptions près, tout le monde possède un smartphone et un ordinateur.

On se chauffe au bois grâce au poêle de masse, système complexe auto-construit particulièrement performant, fonctionnant sur le principe d'une accumulation de chaleur restituée en continu pendant toute la journée qui sert par ailleurs de four à pain et de pizza.

De surcroît, elles et ils adoptent et intègrent à la vie rurale des coutumes de la ville et de la *modernité* : danse contact, yoga, théâtre, cinéma, voyage, lecture et concerts de musique contemporaine font partie de leur quotidien.

Enfin, le machisme laisse place à des couples qui, s'ils n'ont pas encore réussi à se débarrasser de toutes les habitudes et réflexes sexistes ancrés dans notre société, travaillent néanmoins à les déconstruire. Les tâches reproductives, de la garde et l'éducation des enfants à la coupe du bois en passant par la cuisine et le ménage, tendent à se répartir équitablement dans le couple.

Comme le dit Pruvost, il ne s'agit pas de prôner un retour à l'époque prémoderne, mais de « chercher, bien au contraire, à combiner, tresser, bricoler à partir de ce qui pourrait subsister des deux mondes¹⁴⁸».

Ni « terroir à patrimonialiser, ni un bain d'énergies où se ressourcer¹⁴⁹», l'expérience écoféministe à Garganta la Olla s'apparente plutôt à ce que Michel Foucault appelle une *hétérotopie*. Notion issue du grec ancien *topos* (le lieu) et *heteros* (autre) et signifiant littéralement *lieu autre*, elle vise, explique Foucault, des lieux réels, effectifs, « sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels,

¹⁴⁷ Ibidem

¹⁴⁸ Geneviève Pruvost, « Penser l'écoféminisme ... op cit, p.42

¹⁴⁹ Marlène Benquet et Geneviève Pruvost, op cit, p.27

tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables¹⁵⁰». Contrairement à l'utopie, espace essentiellement irréel, l'hétérotopie est concrète¹⁵¹.

L'expérience écoféministe à Garganta la Olla prend la forme de *pratiques*, ancrées dans un territoire, visant à prendre soin du monde qui les entoure et constituer une communauté égalitaire. Les néopaysan·nes se réapproprient la *fabrique du quotidien*¹⁵², essentiellement externalisée dans la société productiviste et consumériste, de l'alimentation achetée au supermarché, au soin des enfants, des aînés et même de la maison. Les chercheuses écoféministes nous rappellent qu'outre son externalisation, elle est basée sur une logique capitaliste, coloniale et patriarcale et sur l'exploitation de la nature et d'une main-d'œuvre bon marché, voire gratuite. En contrepied de la pensée *TINA*, les pratiques écoféministes hétérotopiques montrent qu'il est possible de *faire autrement*, en repensant le territoire et la façon de l'habiter, alliant respect de l'environnement et épanouissement personnel.

CONCLUSION

La recherche visait à déterminer la mesure dans laquelle le *retour à la terre* étudié s'inscrit dans une approche de la subsistance et en quoi celle-ci représente un changement de paradigme et même un projet de société féministe et anticapitaliste.

Pour les néoruraux écoféministes, faire le choix de quitter la ville pour la campagne va bien au-delà de la recherche d'une vie plus épurée et d'un environnement plus paisible. Cette *aventure* relève avant tout d'une démarche politique visant à refuser un mode de vie basé sur l'exploitation capitaliste, patriarcale et coloniale et à changer la vie *de leurs propres mains*. Ils et elles expérimentent de nouvelles façons d'être au monde, de le modérer, de l'habiter.

¹⁵⁰ Michel Foucault, op.cit.

¹⁵¹ Ibidem

¹⁵² Geneviève Pruvost, *Le quotidien politique...*, op.cit.

Chaque communauté a sa façon unique d'habiter un territoire et d'en prendre soin ou non. Nous avons vu comment elle prend forme dans le village de Garganta la Olla, où le soin est porté tant aux relations qu'à l'alimentation, à la terre ou encore aux traditions. A chaque territoire aussi sa façon unique de *faire communauté*. Des échanges de biens et de services, commerciaux ou non, à la manière de communiquer, de faire la fête ou d'être en relation les un·es avec les autres.

Certain·es renouent avec des connaissances ancestrales et se réapproprient des savoir-faire que la société industrielle tend à commercialiser et confier à des professionnel·les : soigner, maçonner, cultiver, tricoter, ... autant d'actes de résistance, de refus de la société de consommation et de l'exploitation qui en découle. Ces néopaysan·nes, alternatifs, utopistes, écoféministes, se réapproprient une certaine autonomie collective et prennent un contrôle sur leur vie tout en conservant et protégeant la biodiversité d'un territoire et ses écosystèmes. Ils et elles adoptent une perspective où le travail de subsistance et la reconnexion avec le territoire sont vécus comme une force émancipatrice et non comme une aliénation, malgré un labeur physique éreintant qui demande beaucoup de patience et d'endurance. Cela passe par la valorisation et la promotion de compétences et savoirs historiquement et communément considérés comme *féminins*, ainsi que le partage égalitaire du travail de subsistance.

Loin de l'agrarisme défendu par l'extrême-droite qui oppose « l'enracinement » identitaire au « nomadisme mondial-libre-échangiste »¹⁵³, les féministes de la subsistance sont l'image de représentant·es du monde rural qui combattent le fantasme de l'immobilisme, qui savent que le monde d'hier est basé sur des exploitations mortifères, qu'il est malade, et qu'il faut le soigner. L'hétérotopie écoféministe ne donne pas seulement un souffle nouveau à la paysannerie tout en montrant que le dépeuplement des campagnes n'est pas une fatalité. Elle ouvre le champ des possibles et pousse à réévaluer notre rapport au monde.

¹⁵³ Clément Guillou, « L'écologie, ce nouveau clivage politique que le Rassemblement national compte exploiter », *Le Monde* du 12 août 2023

BIBLIOGRAPHIE

BARBE Sylvie, « Portrait d'une écoféministe dans les Cévennes », *Multitudes*, vol. 2, n° 67, 2017, pp. 46-53

<https://www.cairn.info/revue-multitudes-2017-2-page-46.htm>

BENQUET Marlène et PRUVOST Geneviève, « Pratiques écoféministes : corps, savoirs et mobilisations », *Travail, genre et sociétés*, vol. 42, no°2, 2019, pp. 23-28.

<https://www.cairn.info/revue-travail-genre-et-societes-2019-2-page-23.htm>

BOURDIEU Pierre, « Célibat et condition paysanne », *Études rurales*, n°5-6, 1962, pp. 32-135 https://www.persee.fr/doc/rural_0014-2182_1962_num_5_1_1011

CLAIR Isabelle, « Faire du terrain en féministe », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 213, n°3, 2016, pp. 66-83.

<https://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2016-3-page-66.htm>

CRUZ Fátima, « Empoderamiento y participación social de las mujeres en el medio rural » in Fundación de estudios rurales, *Agricultura Familiar en España: Mujeres en la actividad agraria y el mundo rural. Un camino de progreso e igualdad*, Madrid, 2009, pp.110-115

FEDERICI Silvia, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, Ed. Senonevero/Ed. Entremonde, Marseille/Genève-Paris, 2014, 459 p.

FEDERICI Silvia, « Féminisme et politique des communs » in VERSCHUUR Christine, GUERIN Isabelle et HILLENKAMP Isabelle (dir.), *Genre et économie solidaire, des croisements nécessaires*, Cahiers Genre et Développement, n°10, Paris, L'Harmattan, 2017, pp. 335-350 <https://books.openedition.org/iheid/7120?lang=fr#bodyftn2>

FOUCAULT Michel, *Dits et écrits*, Gallimard, Nrf, Paris, 1994 (1984), pp.752-762

<https://foucault.info/documents/heterotopia/foucault.heteroTopia.fr/>

FREMEAUX Isabelle et JORDAN John, *Les sentiers de l'utopie*, Ed. La découverte, Paris, 2011, 387 p.

GEHL Lorraine et HUGUES Fanny, « Marcher, prendre soin, transmettre : mise en écho de pratiques écologistes et féministes. Enquêtes ethnographiques multi-situées auprès d'un collectif parisien, de militant·es antinucléaires et d'une cueilleuse de plantes sauvages », *Itinéraires*, 2021, pp. 225-235 <https://journals.openedition.org/itineraires/10399>

GOLDBLUM Caroline, « Françoise d'Eaubonne, à l'origine de la pensée écoféministe », *L'Homme et la Société*, vol. 203-204, n°1-2, 2017, pp. 189-202

<https://www.cairn.info/revue-l-homme-et-la-societe-2017-1-page-189.htm#no35>

HACHE Emilie (et al.), *Reclaim. Recueil de textes écoféministes*, Ed. Cambourakis, Paris, 2016, 412 p.

HAMIDI, Camille. « De quoi un cas est-il le cas ? Penser les cas limites », *Politix*, vol. 100, no. 4, 2012, pp. 85-98. <https://www.cairn.info/revue-politix-2012-4-page-85.htm#re9no9>

HARDING Sandra, « "Strong objectivity" : a response to the new objectivity question », *Synthese: Feminism and Science*, vol.104, n°3, sept. 1995, pp. 331-349
<https://www.jstor.org/stable/20117437>

HERVIEU Bertrand et PURSEIGLE François, *Sociologie des mondes agricoles*, Armand Colin, 2013, 320 p.

HERVIEU Bertrand, « De la fin des paysans au renouveau des sociétés rurales françaises », *Recherches sociologiques*, vol. 20, n° 3, 1989, pp. 351-366
https://sharepoint.uclouvain.be/sites/rsa/Articles/1989-XX-3_08.pdf

ILLICH Ivan, *La Convivialité*, Ed. du Seuil, Paris, 1973, 157 p.

LAFERTE Gilles, « Des études rurales à l'analyse des espaces sociaux localisés », *Sociologie*, vol. 5, n°4, 2014, pp. 423-439

LARRERE Catherine, « L'écoféminisme en paroles et en actes », *Communications*, vol. 110, no°1, 2022, pp. 139-152.

LEGER Danièle et HERVIEU Bertrand, *Le retour à la nature. Au fond de la forêt... l'Etat*, Ed. du Seuil, 1979, 234 p.

LUYCKX Charlotte, « Ecoféminisme » in BOURG Dominique et PAPAUX Alain (dir.), *Dictionnaire de la pensée écologique*, Paris, PUF, 2015, pp. 313-316

LOPEZ Marco, "Violencia en los medios rural y urbano. Un estudio comparativo sobre la violencia de género en el estado español", *Revista Skopein*, n°15, mars 2017, pp. 22-38

MERCHANT Carolyn, « Exploiter le ventre de la terre » in HACHE Emilie (dir.), *Reclaim : recueil de textes écoféministes*, Cambourakis, Paris, 2016, pp. 129-158

MIES Maria et BENNHOLDT Veronika, *La subsistance. Une perspective écoféministe*, Ed. La lenteur, 2022 (1997), 427 p.

MIES Maria, "No commons without a community", *Community development journal*, 2014, vol.49, pp. 106-117

MORE Thomas, *L'Utopie*, La Dispute, Paris, 2007 (1516), 125 p.

PLUMWOOD Val, « La nature, le moi et le genre : féminisme, philosophie environnementale et critique du rationalisme », *Cahiers du Genre*, vol. 59, n°2, 2015, pp. 21-47.
<https://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2015-2-page-21.htm#re10no10>

PRUVOST Geneviève, *Quotidien politique. Féminisme, écologie et subsistance*, Ed. La découverte, coll., L'horizon des possibles, Paris, 2021, 394 p.

- PRUVOST Geneviève, « Penser l'écoféminisme. Féminisme de la subsistance et écoféminisme vernaculaire », *Travail, genre et sociétés*, vol. 42, n°2, 2019, pp. 29-47.
<https://www.cairn.info/revue-travail-genre-et-societes-2019-2-page-29.htm>
- PULEO Alicia, *Ecofeminismo. Para otro mundo posible*, Ed. Cátedra, Madrid, 2021 (2011), 439 p.
- PULEO Alicia, « Pour un écoféminisme de l'égalité », *Multitudes*, vol. 67, n° 2, 2017, pp. 75-81. <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2017-2-page-75.htm>
- RIMLINGER Constance. « Travailler la terre et déconstruire l'hétérosexisme : expérimentations écoféministes », *Travail, genre et sociétés*, vol. 42, n° 2, 2019, pp. 89-107.
<https://www.cairn.info/revue-travail-genre-et-societes-2019-2-page-89.htm>
- RODRIGUEZ EGUIZABAL Angel Blas et TRABADA CRENDE Xosé Elías, “De la ciudad al campo: el fenómeno social neorruralista en España”, *Política y Sociedad*, vol. 9, 1991, Madrid, pp.73-86
- ROSADO MOISES Cayetano, “Emigración extremeña durante el desarrollismo español (1961-1975)”, *Revista de estudios extremeños*, vol. 63, n°3, 2007, pp. 1275-1310
- ROUVIERE Catherine, *Retourner à la terre. L'utopie néo-rurale en Ardèche depuis les années 1960*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, 500 p.
- ROUVIERE Catherine, « Migrations utopiques et révolutions silencieuses néorurales depuis les années 1960 », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 2016, vol.133, pp.127-146.
<https://journals.openedition.org/chrhc/5597#tocfrom1n1>
- SANCHEZ María et LOPEZ MARCO Lucía, “Por un feminismo de hermanas de tierra”, mars 2023 [en ligne] <https://maria-sanchez.es/por-un-feminismo-de-hermanas-de-tierra>
- SORIANO MORENO Silvia (coord.), *Igualdad de género en el entorno rural y municipal de extremadura: diagnóstico y propuestas*, 2022, 240 p.
- STUPPIA Paolo, « La révolution dans le jardin. Utopies communautaires et expériences néorurales françaises après Mai 68 », *Éducation et sociétés*, vol. 37, n°1, 2016
<https://www.cairn.info/revue-education-et-societes-2016-1-page-49.htm>
- TISSOT Damien, « Le Souci de la nature. Écoféminismes et éthiques du care », *Multitudes* 67, été 2017 [en ligne]
<https://www.multitudes.net/le-souci-de-la-nature-ecofeminismes-et-ethiques-du-care/>
- TRONTO Joan, *Un Monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris, Ed. La Découverte, 2009, 240 p.

RESUME

Le privé est politique. Les féministes de la deuxième vague l'ont mis en évidence. Qu'en est-il lorsque le privé devient proprement politisé ? La présente étude s'est basée sur une enquête de terrain de six mois, fondée sur une observation participante dans un milieu de néoruraux (et plus spécifiquement paysan) d'un village d'Estrémadure. Elle s'attache à explorer la perspective écoféministe et en particulier de la *subsistance* dans laquelle s'inscrit l'expérience néopaysanne, en s'appuyant sur un corpus théorique composé essentiellement de travaux de chercheuses écoféministes qui se sont penchées sur la paysannerie. Partant du constat selon lequel le système industriel moderne s'est basé sur la domination et l'exploitation de la nature, des femmes et des populations colonisées, l'approche de la subsistance propose de changer de perspective et de valoriser la *production pour la vie* (agriculture paysanne, travail domestique et soin) en la partageant équitablement et en l'ancrant dans un territoire et une communauté. Un travail de subsistance qui, réapproprié, peut s'avérer, contre toute attente, profondément émancipateur et constituer la base de la construction d'une hétérotopie.

Mots-clés : néoruraux, subsistance, écoféminisme, paysannerie, care, hétérotopie